Gael Caignard

Histoire et événements dans la « condition globale ». La philosophie après le temps des « post- »

CAIGNARD, Gael. *Histoire et événements dans la « condition globale ». La philosophie après le temps des « post- »* **[en ligne]**. Sous la direction de Mauro CARBONE. Thèse de doctorat : Philosophie mention philosophie contemporaine. Lyon : Université Jean Moulin Lyon 3, 2024.

Disponible sur : https://www.theses.fr/2024LYO30004

Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »
Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



Nº d'ordre NNT : 2024LYO30004

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de la ComUE Université de Lyon

École doctorale nº 487 - Philosophie : histoire, représentation, création

Discipline : **Philosophie**
Mention : **Philosophie contemporaine**

Soutenue publiquement le 08/02/2024, par

Gael CAIGNARD

Histoires et événements dans la « condition globale ». La philosophie après le temps des « post- »

Laboratoire de recherche : **IRPHIL, Institut de recherches philosophiques de Lyon**

Directeur de thèse : **M. Mauro CARBONE**

Devant le jury composé de :

M. Mauro CARBONE
Professeur des universités émérite,
université Jean Moulin Lyon 3, France. Directeur de thèse

M. Marc CRÉPON
Professeur des universités, École normale supérieure-PSL, Paris, France. Président du jury

Mme Giovanna BORRADORI
Professeure, Vassar College, New York, N.Y., États-Unis. Rapporteure

Mme Judith REVEL
Professeure des universités, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France. Rapporteure

M. Orazio IRRERA
Maître de conférences, université Paris 8, Saint-Denis, France. Examinateur

Mme Rita MESSORI
Professeure associée, Università degi studi di Parma, Italie. Examinatrice

Table des matières

INTRODUCTION **5**

§ 0.1 La pression du global : écologie, inégalités, subjectivité 7

§ 0.2 La longue durée et l'événement 15

§ 0.3 Structure de la recherche 21

§ 0.4 Méthodologie 26

PREMIÈRE PARTIE

LES SEUILS DES « POST- » NARRATIONS, THÉORIES, IMAGINAIRES, CORPS **34**

INTRODUCTION À LA PREMIÈRE PARTIE **35**

CHAPITRE 1 POSTMODERNE, HISTOIRE, UNIVERSEL **39**

§ 1.1 La question postmoderne sur l'histoire universelle 39

§ 1.2 Après l'universel : énonciations, narrations, histoire 49

§ 1.3 Le moderne et le postmoderne : genre narratif et genre spéculatif 66

§ 1.4 Une nouvelle question ? 73

CHAPITRE 2 L'ÉPOQUE POSTEUROPÉENNE ET LA CIVILISATION DE L'UNIVERSEL **77**

§ 2.1 Post-Europe : de la crise des sciences européennes à l'« ouverture de la planète » 77

§ 2.2 Le seuil tragique du moderne : l'expérience du front contre l'intellectualisme 90

§ 2.3 « La Civilisation de l'Universel » : Patočka et Senghor 101

CHAPITRE 3

LE « POST- » DU POSTCOLONIAL : IMAGINAIRES, VIOLENCE, INSTITUTIONS DISCIPLINAIRES **111**

§ 3.1. Imaginaire et narration dans la colonisation 111

§ 3.2 Violence atmosphérique et institutions disciplinaires : ontologies corporelles de la colonisation 121

§ 3.3 La lisière du « post- » 135

CHAPITRE 4

DU *POST-* AU *COMPOST* : ÉCOLOGIE, POST-HUMAIN, CONTRÔLE **151**

§ 4.1 Posthumain, sociétés de contrôle et ontologie du cyborg 151

§ 4.2 Excursus sur la posthistoire 163

§ 4.3 Quelles histoires pour la condition planétaire ? Du post- au compost 167

DEUXIÈME PARTIE .

POUR UNE ONTOLOGIE DES ÉVÉNEMENTS CONTEMPORAINS **178**

INTRODUCTION À LA DEUXIÈME PARTIE **179**

CHAPITRE 5 LES « FRICTIONS » DE LA CONDITION GLOBALE **182**

§ 5.1 Mondialisation ou globalisation ? 182

§ 5.2 Frictions : étudier les connexions globales 194

§ 5.3 Violence du mondial et violences du global 199

§ 5.4 La pression métaphysique du global 211

TABLEAU 1.

L'ERREUR DE FABRICE : UNE LECTURE DE « LA CHARTREUSE DE PARME ». **221**

CHAPITRE 6 DES ÉVÉNEMENTS GLOBAUX **231**

§ 6.1 Vers les événements globaux 231

a) Le « retour » des événements et leur « métamorphose » 231

b) La Seconde considération intempestive de Nietzsche et l'hypertrophie de l'histoire 237
c) Baudrillard et la « grève des événements » 244
d) Earthrise : en approchant les traits des événements globaux 250
e) Une grille de lecture pour étudier les événements globaux 257
§ 6.2 Descriptions des événements globaux 259
a) L'événement du 11 septembre 2001 259
b) La Grande Accélération 275
c) L'événement pandémique 286
§ 6.3 Vers le réchauffement climatique : hyperobjets, subscendance, adversité 289

CHAPITRE 7
POUR UNE ONTOLOGIE ÉVÉNEMENTIELLE À PARTIR DE MERLEAU-PONTY 305
§ 7.1 Le champ phénoménal et le champ événementiel 307
§ 7.2 Le piège de l'événement : Merleau-Ponty avec Sartre 320
a) Le problème du néant et le problème communiste 322
b) Les pièges de l'événement et l'engagement continué 335
c) Une action d'écrivain : ménager la distance, ménager l'écart 348
d) Portrait de Nizan : faire face à l'événement 357
§ 7.3. L'Institution : de la rencontre amoureuse à l'événement 375
a) Hésitations de la rencontre : fascination, néant, contingence 375
b) Entre l'en soi et le pour soi : l'élément ontologique de l'institution 381
c) L'institution de l'amour 386
d) L'Institution et l'événement 393

CHAPITRE 8
DE L'ÉVÉNEMENT DE LA NATURE À L'ÉVÉNEMENT ANTHROPOCÈNE 407
§ 8.1. Merleau-Ponty et les réflexions sur l'écologie 407
§ 8.2. L'événement Anthropocène 414
§ 8.3 La pensée terrestre et la géologie transcendantale 422
§ 8.4 L'événement cénocène, un thème qui se constitue avec ses variations 433

TROISIÈME PARTIE
***VERS UN LOGOS DIVIDUEL* 441**

INTRODUCTION À LA TROISIÈME PARTIE 442

TABLEAU 2
L'ÉRUPTION DE GAÏA 445

CHAPITRE 9
UN *LOGOS* POUR LES ÉVÉNEMENTS CONTEMPORAINS 462
§ 9.1. Les paysages et les connexions globales 462
a) Le paysage phénoménologique 462
b) Les paysages globaux 466
§ 9.2 Du « Logos esthétique » au « Logos naturel » : expression, idées sensibles, architectonique 473
a) Le logos esthétique 473
b) Les idées sensibles 484
c) Temps mythique de l'événement, architectoniques et « logos naturel » 490
§ 9.3 Schéma historique, institution, récit : Patočka, Merleau-Ponty et Ricœur 500
a) Patočka : le schéma de l'histoire 502
b) Merleau-Ponty : schéma corporel, schéma intersubjectif, schéma historique 504
c) Ricœur et la configuration narrative de l'événement 513
d) L'événement de longue durée 523

CHAPITRE 10
DE L'INDIVIDU À L'INDIVIDUATION **527**
§ 10.1. Le *logos* individuel : Montaigne et Descartes 527
a) Lectures de Montaigne 528
b) Lectures de Descartes 533
§ 10.2 La politique de l'individu : société, domination, État 549
a) Individu, société, État 549
b) Mbembe : la « forme-esclave » et le revenant de la modernité 556
§ 10.3 Une ontologie de l'individuation : Simondon 567

CHAPITRE 11
LE *LOGOS* DU MONDE DIVIDUEL : UNE PROPOSITION PHILOSOPHIQUE **578**
§ 11.1 Le « dividuel » : généalogies et lignes de recherche contemporaines 580
§ 11.2 Écrire les frictions, théoriser les dominations 591
§ 11.3 Le terrestre est-il dividuel ? Fragilités communes, co-habitations, co-dividuations 600

CONCLUSION **615**

BIBLIOGRAPHIE **626**

REMERCIEMENTS **656**

INTRODUCTION

Les défis philosophiques contemporains prennent place dans une condition chargée d'urgences, de transformations radicales, d'instabilité de sens, de catastrophes présentes et à venir. La nécessité d'exprimer les drames de cette condition, d'élaborer des stratégies d'action, de partager les ouvertures possibles pour la pensée et pour la pratique conduit à s'interroger sur les possibilités de la philosophie à l'époque actuelle. Si la philosophie articule des potentiels d'action dans un dialogue constant avec la non-philosophie, avec la littérature, avec les sciences humaines, avec les sciences dites dures, la construction d'une attitude théorique et pratique a besoin de temps pour s'organiser, pour opérer un travail de tissage ou d'hybridation des connaissances et des pratiques.

Face à ces enjeux, et afin de délimiter un angle d'attaque particulier au cœur de la question plus ample du statut de la philosophie dans la « condition globale », la présente recherche mise sur la possibilité de se glisser au sein de ce paradoxe caractérisant le temps présent : déployer, dans l'urgence, une longue durée de la pensée. Prenant ce tiraillement comme arrière-plan ontologique de la condition présente, nous interrogerons deux domaines inséparables. D'une part, le statut de l'historicité contemporaine – des « histoires » du monde actuel – et son lien à l'expression philosophique ; d'autre part, le statut des événements, non seulement compris en tant que « matériel » historique à partir duquel se forment des récits, mais saisis comme ce qui ébranle, qui surprend, qui paraît inconcevable, qui transforme la continuité du temps, en façonnant des significations et des interprétations du monde. Histoires et événements sont les deux pôles à travers lesquels nous approcherons le problème d'une urgence du présent qui sollicite des réponses rapides, ainsi que d'une pensée qui se développe en méditant les complexités, et qui, elle-même complexe, exige son temps pour se déployer. Si les questions qui parcourent ce travail sont celles de comment éviter de rester dans un immobilisme, et de comment penser des marges d'action dans un monde chargé d'urgences, le but de la recherche demeurera néanmoins descriptif et critique : il s'agira d'interroger l'ontologie de notre époque, notre manière d'être ensemble dans le monde, pour cerner le statut ontologique de l'historicité, de l'événementialité et de l'expressivité philosophique.

On connait la « longue durée » comme un concept élaboré par Fernand Braudel, et par l'École des *Annales*, qui propose de centrer la pratique historique non pas sur l'histoire événementielle (relatant les batailles, la politique et la diplomatie), mais plutôt sur deux autres types d'histoire : d'une part, l'histoire géographique, qui explorerait comme un fait historique à part entière la conformation de l'espace, les montagnes, les plaines, mais aussi le temps naturel comme le cycle des saisons ; et, d'autre part, l'histoire des dynamiques économiques et sociales de longue haleine, ces configurations qui survivent de génération en génération, et ne se transforment que par des processus lents, se déroulant au cours des siècles[1]. L'histoire événementielle ne fournirait, quant à elle, qu'une apparence, une manifestation superficielle, incomplète, éruptive mais souvent trompeuse, des longs processus historiques sous-jacents[2]. En reprenant l'expression « pensée de la longue durée », nous nous demandons toutefois : ne serait-il pas nécessaire d'évoquer, à côté d'une pensée qui se consacrerait à la longue durée comme objet d'étude, « une longue durée de la pensée », une pensée et une compréhension du monde qui se structureraient sur le modèle du temps long ? Ces deux exigences semblent coexister dans l'époque contemporaine, et cela face aux urgences qui, au contraire, enjoindraient une pensée et une action toujours plus rapides.

La longue durée du temps géologique fait irruption dans la « condition globale » par la notion critique d'Anthropocène (et pas ses variations : Capitalocène, Plantationocène, etc.), où les passés apparemment lointains des strates géologiques acquièrent une présence inattendue[3] ; le regard long vers l'avenir qui s'approche devrait être capital pour diriger les choix politiques, sociaux, économiques en réponse aux urgences environnementales, aux inégalités mondiales, aux crises humanitaires. Ces aspects requièrent une étude de la longue temporalité comme objet, afin de saisir les mécanismes

[1] F. Braudel, « La longue durée », *Annales*, octobre-décembre 1958, p. 725-753, repris in : F. Braudel, *Les ambitions de l'histoire*, éd. établie par R. de Ayala et P. Braudel, préface M. Aymard, Paris, Fallois, 1997, p. 149-178. La division entre histoire géographique, histoire socio-économique et histoire événementielle constitue la structure même de la célèbre œuvre de Braudel : F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* [1949], en trois tomes, Paris, Armand Colin, 2017. Nous verrons au cours de notre étude que la division entre ces trois types d'histoire n'est pas si stricte qu'elle n'y paraît.

[2] « Une histoire à oscillations brèves, rapides, nerveuses. Ultra-sensible par définition, le moindre pas met en alerte tous ses instruments de mesure. Mais telle quelle, de toutes c'est la plus passionnante, la plus riche en humanité, la plus dangereuse aussi », F. Braudel, *La Méditerranée I*, *op. cit.*, p. 17.

[3] Voir à ce sujet D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire* [2021], trad. fr. A. de Saint Loup et P.-E. Dauzat, préface de F. Hartog, Paris, Gallimard, 2023 (le titre anglais était *The climate of history in a planetary age*). C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*. *La Terre, l'histoire et nous* [2013], Paris, Seuil, 2016 ; ainsi que P. J. Crutzen et E. F. Stoermer, « The "Anthropocene" », *Global Change Newsletter*, 2000, vol. 41, p. 17-18.

physico-chimiques et les comportements humains qui ont engendré les transformations écologiques, ou pour envisager des stratégies capables d'endiguer les catastrophes et l'explosion d'inégalités qui pourraient en découler. En cela, la pensée de la longue durée a besoin du temps propre à la recherche, à l'observation, à l'écriture, elle nécessite de se faire longue durée de la pensée, une attitude compréhensive qui enquêterait sans relâche notre présent, notre passé, même notre avenir, afin d'y découvrir des configurations signifiantes et des vecteurs d'action. Pourtant, cette longue durée de la pensée et cette pensée du temps long doivent toujours négocier avec les courtes durées des expériences contemporaines : expériences de communication par les réseaux numériques, bien sûr, mais aussi précarisation du travail, électoralisation des choix politiques, des investissements économiques, des plans de protection sociale, ou encore une perpétuation des inégalités, de la pauvreté, de la violence, qui demandent des réponses immédiates et des interventions rapides, sans lesquelles on ne ferait qu'accepter un *status quo* inacceptable, dont nous avons déjà les instruments pour savoir dans quelle perspective il doit être critiqué et dépassé. Longue durée et courte durée façonnent les pensées et les actions humaines, et la philosophie doit prêter une oreille attentive à la multiplicité des temporalités qui se croisent.

Ce travail tracera un itinéraire de recherche au sein du paradoxe de l'urgence du présent et de la nécessité d'un temps long de la pensée en interrogeant les possibilités d'expression de la philosophie dans le monde contemporain – une expression à la fois ontologique (au sens que la philosophie donne la voix à certaines conformations de l'être ensemble dans le monde) et en même temps une capacité de prise sur le monde, de compréhension attentive et patiente de celui-ci.

Nous allons fournir à présent une prise de vue sur les deux versants de la question, pour ensuite évoquer la structure de ce travail et la méthodologie qui l'a présidé.

§ 0.1 La pression du global : écologie, inégalités, subjectivité

La crise écologique est l'élément d'urgence par excellence. Il ne s'agit même plus d'une crise, comme le souligne justement Bruno Latour : « Hélas, parler de "crise" serait encore une façon de se rassurer en disant qu'"elle va passer" […] Nous devrions avoir le sentiment d'avoir glissé d'une simple crise écologique à ce qu'il faudrait plutôt nommer

une profonde mutation de notre rapport au monde[4] ». Les bouleversements auxquels nous assistons, mais aussi les effets souterrains qui se greffent sur la peau de chacun et de chacune (les maladies, les canicules), et les implications économiques et sociales qui traversent le domaine écologique, sont autant de manifestations d'enjeux qui requièrent notre présence entière. Les urgences de ce « temps des catastrophes » sont des interférences dans la pensée, comme l'a justement souligné Isabelle Stengers[5] : elles poussent à s'interroger sur le statut de la pratique scientifique et de la philosophie lorsque le domaine planétaire s'introduit dans le champ de l'humain. C'est-à-dire au moment où l'on découvre que la nature et la culture n'ont jamais été véritablement détachées, que c'est à force de dualismes et de préjugés métaphysiques que l'histoire humaine et l'histoire naturelle ont été séparées[6]. Qu'arrive-t-il lorsqu'on ressent une fragilité planétaire, qui unit tous les vivants dans une mortalité partagée ? Ces questions nous accompagneront tout au long de notre recherche, et elles dévoileront les difficultés de toute pensée confrontée aux enjeux pluriels du monde contemporain.

Néanmoins, le problème écologique n'est pas la seule urgence. Les enjeux sociaux et politiques de notre époque sont liés à double fil aux défis écologiques, et ils appellent eux aussi à des réponses rapides et urgentes. Des inégalités qui grandissent entre le Nord et le Sud du monde, mais aussi à l'intérieur de chaque État, des migrations de masse causées par la pauvreté, par les guerres, par les catastrophes écologiques, des formes d'exploitation qui traversent l'ensemble du marché mondialisé, les violences qui explosent en tout lieu de la planète. Sans oublier que les champs politique et culturel sont dominés par une « culture de la peur », qui prospère sur le sol d'une « accoutumance au pire », d'une acceptation de la violence, des replis identitaires et des dérives sécuritaires[7]. En même temps, cela fait plusieurs décennies que l'on constate une crise des États-nations, accusés d'être incapables de répondre avec force aux urgences dont on trace ici

[4] B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique,* Paris, La Découverte, 2015, p. 16.
[5] I. Stengers, *Au temps des catastrophes* [2009], Paris, La Découverte, 2013.
[6] Voir, dans une perspective anthropologique, P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005 ; dans une perspective historique, D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, *op. cit.*, p. 65-74 ; dans une perspective sociologique, B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991 ; dans une perspective de philosophie écologique, B. Morisot, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, préface de R. Powers, postface d'A. Damasio, Paris, Actes Sud, 2020 ; dans une perspective ontologique, M. Merleau-Ponty, *La Nature : Notes de cours Collège de France. Suivi du Résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Seuil, 1995.
[7] M. Crépon, *La culture de la peur*. *I. Démocratie, identité, sécurité*, Paris, Galilée, 2008, p. 95 et *sq*.

les contours[8]. Traversées par des flux transnationaux et globaux, les frontières des États-nations n'ont pas la stabilité et la fixité que leur prêtent les discours nationalistes ou identitaires. Les États sont divisés en eux-mêmes, et cela en dépit de leur forme individualisée, de leur apparence close et unifiée. Ils sont en proie à la fois d'intérêts particuliers, locaux, et des flux de la mondialisation. Ils ne savent répondre, seuls, ni au réchauffement climatique, ni aux inégalités globales, ni aux guerres et aux souffrances humaines. Les États-nations recouvrent désormais chaque point de la masse terrestre, ils sont l'entité politique par excellence, bien que des structures supranationales apparaissent dans le paysage politique global. Malgré leur crise permanente, ils ne semblent pas prêts à disparaître : ils participent plutôt comme des acteurs parmi d'autres aux jeux d'équilibre du monde contemporain et leur instabilité structurelle confère à la question du statut de la représentation politique une place capitale parmi les urgences du temps présent.

Nous appellerons « pression du global » la condition d'urgences plurielles que nous avons décrite. Ces urgences affleureront dans les pages de notre travail, car elles peuplent la pensée, elles interfèrent à tout moment avec la pratique philosophique et avec l'écriture. Cette interférence est la pression du global, que nous comprendrons dans le double sens d'une pression mettant en crise les éléments de la modernité européenne, et d'une pression subie dans le domaine pratique, étant poussés à agir ou à répondre à des sollicitations, dans le sens courant de l'expression « être sous pression ». Néanmoins, il faudra avant tout constater que les termes « global » et « globe » sont problématiques, puisqu'ils véhiculent un préjugé métaphysique qu'il sera indispensable d'analyser plus précisément. Le global sera un objet critique de notre étude. Nous évoquerons le besoin de dépasser une « métaphysique du globe » dominant le monde contemporain et qui serait encore, en partie, en continuité avec l'ontologie de la modernité européenne. Le « globe » de la « globalisation » est guidé par un préjugé métaphysique, il se présente comme réalité englobante et positive, uniformante et totalisante, qui perpétue un idéal de clôture sphérique[9]. La critique du « globe » refusera donc l'idéal d'une réalité unifiée dans une vision totalisante. Si nous vivons dans une « condition globale », celle-ci ne pourra pas être comprise comme essence, nature, ou réalité unifiée. Vivre une condition signifie être

[8] A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* [1996], trad. fr. F. Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2015 ; M. Hardt et T. Negri, *Empire*, Cambridge (MA)-London, Harvard UP, 2000.

[9] P. Sloterdijk, *Globes. Sphères II* [1999], trad. fr. O. Mannoni, Paris, Pluriel, 2010 ; B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 162 et *sq*. Voir *infra*, § 5.4.

affecté, se trouver dans un certain état, mais aussi habiter dans un certain milieu. Lorsqu'on partage une condition commune, ce sont les relations avec autrui qui se transforment à partir d'agencements particuliers. Nous vivons une « condition globale » parce que nous sommes immergés dans des réseaux qui ont pris la configuration de flux globaux dont l'aspiration est englobante, uniformatrice, totalisante, mais qui cachent en réalité une constellation de frictions, de divisions, de complexités. La « métaphysique du globe » nous entoure, pervasive, en inclinant les pensées et les actions, et elle a atteint sans doute son apogée dans l'idéal d'une mondialisation fluide et sans accroche. Cet idéal devra être critiqué, à la lumière de l'histoire des dernières vingt-années – et de toutes les urgences évoquées plus haut – mais aussi dans la perspective ontologique d'une étude des « frictions » des connexions globales, en empruntant cette notion à l'anthropologue Anna Tsing[10]. Une métaphysique du globe implique une ontologie lisse, fluide, alors que l'ontologie de la connectivité globale présente des accros, des frictions, des assemblages, de la porosité. Ainsi, une étude critique de la « condition globale » révélera d'*autres conditions* qui se cachent derrière elle, et avant tout *une condition planétaire et terrestre*. Nous ne fournirons donc pas une prise de vue globale de la condition présente ni une étude du global qui accepterait les principes d'une métaphysique du globe. Nous envisagerons plutôt une critique de la « condition globale », sans nier son existence en tant que pervasivité métaphysique, mais en interrogeant les autres conditions possibles qu'elle cache et avec lesquelles elle entre en friction ou en assemblage[11]. Dans la « condition globale » surgissent des vecteurs autres que les pressions des urgences globales. Nous appelons certains de ces vecteurs *planétaires* ou *terrestres*, par deux termes qui souvent se superposent et se mélangent. Pour les distinguer nous pourrions nommer « planétaire » ce qui relève de la conscience géologique d'être sur une planète fragile errant dans l'univers ; le « terrestre » serait la conscience d'être des habitants terrestres de cette planète, il indiquerait donc une condition de partage et de co-habitation

[10] A. L. Tsing, *Friction : délires et faux-semblants de la globalité* [2005], trad. fr. P. Pignarre et I. Stengers, Paris, La Découverte, 2020.

[11] En ce sens, notre étude ne se situe pas dans le cadre des *global studies*. Ces études peuvent certainement porter des éléments de connaissance au sujet des urgences globales contemporaines, mais elles ne doivent pas oublier que les configurations globales se trouvent en friction continuelle avec d'autres vecteurs (universel, local, particulier, terrestre, planétaire) et que donc tout ne peut pas être compris dans une perspective globale. Le « global » est utile comme instrument heuristique car il permet de décrire des phénomènes complexes, dans lequel on entrevoit pourtant aussi d'autres conditions humaines et non humaines que nous nous attachons à dégager dans ces pages.

entre humains et non-humains d'une même appartenance fragile. Les deux termes, en réalité, empiètent souvent l'un sur l'autre et cette distinction n'est qu'un outil abstrait de clarification, car la conscience planétaire invite à une habitation commune, comme la conscience terrestre décrit l'appartenance à un destin planétaire partagé.

Cette « condition globale » est façonnée par une « pression du global », qui pourrait être comprise avant tout par une métaphore physique, un effet de pression qui s'opérerait sur les éléments clés de la modernité européenne, conduisant à leur éclatement, à leur transformation, à leur perturbation. Ces éléments pourraient être, sans prétention d'exhaustivité : l'Histoire, l'universel, l'événement, l'individu, la pensée conceptuelle, l'État-nation et peut-être la notion de modernité elle-même. D'autre part, cette *pression du global* consiste également dans le fait *d'être sous pression*, à savoir le fait de subir une contrainte psychique ou morale, qui exerce une influence sur les actions, le travail ou le déroulement de la vie de chacun. La pression implique des difficultés dans l'action, qui doit être conduite dans l'optique d'un temps très restreint, une condition dans laquelle nous sommes poussés à agir, par des obligations et des contraintes qui imposent une action indérogeable. *Avoir la pression* est aussi un fait psychique, qui peut créer de l'angoisse dans la manière de vivre les effets de la mondialisation. La condition écologique, les inégalités sociales, les guerres et les violences de notre époque, les transformations des communications et de l'information, nous mettent la pression : la pensée philosophique se trouve emprise dans une hésitation, un doute. Comment peut-elle parler, penser, agir ?

Dans *Les trois écologies*, un texte de 1989, Félix Guattari examinait trois registres de l'« écosophie[12] » : « Celui de l'environnement, celui des rapports sociaux, celui de la subjectivité humaine[13] ». Il nous semble que ces trois registres dénotent également trois ordres d'urgences que toute pensée écologique, et toute philosophie qui regarderait au temps présent devraient prendre en compte. L'écosophie environnementale concerne « la façon de vivre désormais sur cette planète[14] », non seulement entre humains, mais aussi

[12] Le concept d'écosophie existe dès les années 1960 sous la plume du philosophe Arne Naess. Le mouvement de l'« écologie profonde » qui naît à partir de Naess remet en question le regard anthropocentriste, et surtout la tentative d'interpréter et de donner valeur au vivant et au champ naturel à partir des valeurs et de l'utilité humaines. *Cf.* Arne Naess, *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, trad. fr. M. Naïd et P. Madelin, Paris, Seuil, 2017.
[13] F. Guattari, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989, p. 12.
[14] *Ibid.*, p. 13.

avec les non-humains. Elle implique l'habitation, mais aussi la technique et les manières dont la technique peut intervenir dans l'ordre de la Nature et dans les transformations écologiques elles-mêmes, pour tenter d'en modifier le cours. La co-habitation du monde et l'influence humaine sur le domaine « naturel », donc la manière dont on se rapporte à notre environnement, montrent autant d'urgences. Cette relation avec l'environnement est, nous semble-t-il, caractérisée par une fragilité partagée ; cette fragilité concerne les vivants, et elle est avant tout en rapport avec leur mortalité, mais, dans l'époque contemporaine, elle pousse à se demander quelles formes de « solidarité », d'attention à autrui, de compréhension commune du monde peuvent se dessiner. Nous croyons qu'il faille comprendre ces enjeux environnementaux et leurs urgences non pas comme une bataille, comme une guerre contre la nature ou contre la planète, et qu'il ne faille pas « moraliser » la nature à partir de nos paramètres humains[15]. Il faut imaginer une solidarité comme celle que proposait Jan Patočka, une « solidarité des ébranlés[16] », où l'ébranlement serait celui des urgences du monde contemporain. Cette solidarité devrait dépasser la guerre – écarter un langage de la guerre contre la Nature – pour penser plutôt les questions d'ordre environnemental comme des questions de co-existence et de co-habitation dans une condition fragile.

En même temps, pour retourner aux trois registres évoqués par Guattari, les urgences environnementales doivent être comprises par une écosophie sociale. Guattari soutient que « il s'agira littéralement de reconstruire l'ensemble des modalités de l'être-en-groupe[17] ». Le domaine social, économique, les inégalités, marquent indéniablement notre habitation de la planète : l'urgence sociale est aussi une urgence écologique et vice versa. « Il n'y aura de réponse véritable à la crise écologique qu'à l'échelle planétaire », affirme Guattari, « et à la condition que s'opère une authentique révolution politique, sociale et culturelle réorientant les objectifs de la production des biens matériels et immatériels[18] ». C'est au fond un avertissement proche de ceux qu'André Gorz fournissait dans son élaboration philosophique, pionnière et féconde dans le champ de l'écologie politique : en nous prévenant des risques d'un capitalisme écologique, capable d'englober en lui-même les enjeux environnementaux, sans pour autant pouvoir

[15] D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire, op. cit.*, p. 104-137.
[16] J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* [1990], trad. fr. É. Abrams, préface de P. Ricœur, postface de R. Jakobson, Paris, Verdier, 1999, p. 212-213.
[17] F. Guattari, *Les trois écologies*, *op. cit.*, p. 22.
[18] *Ibid.*, p. 14.

véritablement les résoudre, Gorz invite à s'interroger sur le type d'écologie que nous voulons poursuivre[19]. Aujourd'hui, on ne peut considérer les urgences écologiques sans les lier d'emblée au marché mondial, à l'économie productiviste et consumériste, aux intérêts financiers, à tous ces enjeux que certains ont regroupés sous le concept de « Capitalocène[20] » – époque où le capitalisme deviendrait l'agent géologique transformant les équilibres géophysiques du système-Terre. Cela signifie que les inégalités mondiales et les manières de socialisation propres aux nouvelles technologies numériques doivent être examinées au prisme d'une pensée écologique. Le domaine social et le domaine écologique ne sont pas séparés, ils sont plutôt deux parties d'une même démarche du regard philosophique – et ils répondent à une urgence analogue.

Ces aspects sont présents aussi dans le troisième registre évoqué par Guattari, celui de l'écologie mentale, qui « sera amenée à ré-inventer le rapport du sujet au corps, au fantasme, au temps qui passe, aux "mystères" de la vie et de la mort[21] ». Une écologie mentale est indispensable à côté d'une écologie environnementale et politique, car elle permet de cerner au mieux les mutations dans la subjectivité et dans les processus de subjectivation. Il nous faudra interroger quelles lignes de subjectivité se tracent par les transformations contemporaines, par exemple face à l'uniformisation des médias, à l'omniprésence des dispositifs numériques dans la communication et dans les manières nouvelles de vivre l'espace. Quels sont les acteurs de la condition écologique contemporaine ? Pouvons-nous penser des subjectivités non humaines ? Des subjectivités plurielles, capables de se déplacer entre les temporalités multiples de l'urgence et de la lenteur, de la longue et de la courte durée ? Quels vecteurs de subjectivité émergent dans une condition de fragilité commune ? L'angoisse et la pression qu'entraîne la « condition globale » sont autant de remises en cause des processus de subjectivation et de leur fonctionnement, et elles requièrent une écologie susceptible d'interroger ces processus,

[19] « C'est pourquoi il faut d'emblée poser la question franchement : que voulons-nous ? Un capitalisme qui s'accommode des contraintes écologiques ou une révolution économique, sociale et culturelle qui abolit les contraintes du capitalisme et, *par là même*, instaure un nouveau rapport des hommes à la collectivité, à leur environnement et à la nature ? Réforme ou révolution ? », A. Gorz, « Leur écologie et la nôtre » [1974], in : M. Bosquet (A. Gorz), *Écologie et politique (suivi de) Écologie et liberté*, Paris, Arthaud, 2018, p. 14.
[20] J. W. Moore (éd.), *Anthropocene or Capitalocene ? Nature, History and the Crisis of Capitalisme*, PM Press-Kairos, 2016 ; D. Haraway, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène », trad. fr. F. Neyrat, *Multitudes*, 2016/4, n° 65, p. 75-81 ; C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit*.
[21] F. Guattari, *Les trois écologies*, *op. cit.*, p. 22.

en même temps que les dynamiques environnementales et sociales. Or, la modernité européenne a privilégié un certain modèle de subjectivation : l'individuation tendant à la constitution d'un individu, un être indivisible, unique, complet et clos. Si Guattari distingue subjectivité et individu[22], il faut aller plus à fond sur le chemin de cette distinction, la radicaliser en montrant l'émergence d'expérience de subjectivités « dividuelles » capables d'exprimer des singularités et des assemblages sans se replier sur l'unicité et l'identité de l'individu. Puisque la notion de « sujet » se décompose (« plutôt que de sujet, peut-être conviendrait-il de parler de *composantes de subjectivation* travaillant chacune plus ou moins à leur compte[23] »), il faudra penser, dans la « condition globale », aussi une « condition dividuelle », pour remettre en question l'indivisibilité de l'*individuum* et considérer une multiplicité dans les processus de subjectivation. Ce sont en effet des modes de subjectivité pluriels et dividuels que nous trouvons à l'œuvre dans le monde globalisé, qui entrent en friction avec les manières classiques d'entendre l'individu, qui encore perdurent dans les domaines politique et social.

Ces trois registres invitent à multiplier les approches à l'écologie, ils montrent trois ordres d'urgences, et nous permettent de souligner des plans qui traverseront notre recherche. Ils dégagent une crise de l'individualité, un besoin de saisir les formes de singularité et de subjectivation dans le monde contemporain où l'urgence de la pression du global pèse sur nos corps et sur nos esprits. Ils indiquent aussi l'importance de la question de l'habitation planétaire et des questions sociales.

Notre parcours pour nous glisser dans cet ordre de problèmes, toutefois, ne suivra pas l'ontologie guattarienne ni celle que Guattari a élaborée avec Gilles Deleuze. Sans oublier leur enseignement, nous choisirons un autre angle d'attaque, d'autres itinéraires ontologiques, d'autres « corpus », comme nous allons l'expliquer bientôt en évoquant la méthodologie de cette recherche. Les registres environnemental, social et mental se déploient au sein de ce travail, mais de façon transversale : ils indiquent des strates problématiques pluriels réaffleurant de manière non systématique dans le déroulement de la recherche.

---

[22] *Ibid.*, p. 24. Il faudrait « ré-examiner le rapport entre l'individu et la subjectivité et, en tout premier lieu, d'en séparer nettement les concepts. Ces vecteurs de subjectivation ne passent pas nécessairement par l'individu ; lequel, en réalité, se trouve en position de "terminal" à l'égard de processus impliquant des groupes humains, des ensembles socio-économiques, des machines informationnelles, etc. », *ibid.*, p. 24.
[23] *Ibid.*, p. 24.

§ 0.2 La longue durée et l'événement

La catégorie de « longue durée » élaborée par l'historien Fernand Braudel est solidaire d'une plus large évolution des enjeux épistémologiques de l'histoire produite par l'École des *Annales* à partir de la fin des années 1920. À la croisée des crises et des transformations dans les sciences sociales du début du XX^{e} siècle (l'attention à l'économie, la sociologie durkheimienne, la géographie vidalienne, mais aussi les avancées des sciences biologiques[24]), les *Annales* opèrent un revirement concernant le statut de l'histoire, son but et les modalités du métier d'historien. L'histoire ne doit pas se contenter de relater la politique, de raconter les batailles et le domaine « court » des événements : elle doit examiner les sphères économique et sociale, décrire les mentalités et les cultures. Cette configuration épistémologique renouvelle également le lien entre le présent et le passé qui s'incarne dans le métier d'historien : l'histoire ne s'écrit pas de nulle part et la subjectivité du chercheur, les problèmes qu'il se pose, sont des éléments qui participent à bâtir toute démarche historique[25].

De ces éléments c'est surtout celui de la longue durée, élaboré par Braudel, qui nous intéresse. Dans un article célèbre publié dans les *Annales* en 1958 sur « La longue durée[26] », Braudel affirmait la nécessité du rapprochement des sciences humaines, et il proposait de considérer la longue durée comme principe utile et fécond non seulement pour l'histoire, mais aussi en dehors de celle-ci. « La nouvelle histoire économique et sociale met au premier plan de sa recherche l'oscillation cyclique et elle mise sur sa durée […] Il y a ainsi, aujourd'hui, à côté du récit (ou du « récitatif » traditionnel), un récitatif de la conjoncture qui met en cause le passé par larges tranches : dizaines, vingtaines ou cinquantaines d'années[27] ». Mais ce n'est pas seulement cette histoire économique ou sociale, centrale dans la théorisation des *Annales*, que Braudel met en jeu : « Bien au-delà de ce second récitatif se situe une histoire de souffle plus soutenu encore, d'ampleur séculaire cette fois : l'histoire de longue, même de très longue durée[28] ». Ainsi, Braudel

[24] Les sources plurielles et le terrain sur lequel se développe l'entreprise des *Annales* sont décrits dans le livre, polémique mais détaillé, de F. Dosse, *L'histoire en miettes. Des* Annales *à la « nouvelle histoire »* [1987], Paris, La Découverte, 2010, p. 13-28.
[25] M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* [1942], Paris, Armand Colin, 1993.
[26] F. Braudel, « La longue durée », art. cit.
[27] *Ibid.*, p. 152.
[28] *Ibidem.* « La formule, bonne ou mauvaise, m'est devenue familière pour désigner l'inverse de ce que François Simiand, l'un des premiers après Paul Lacombe, aura baptisé histoire événementielle », *ibidem.*

met en mouvement une pluralité de temporalités historiques, dans laquelle l'histoire de longue durée a un privilège, mais elle n'est pas isolée. L'histoire se constitue par un renvoi constant entre les trois temporalités, et, lorsque l'historien les départage, comme Braudel le fait en divisant *La Méditerranée* en trois parties, cela est surtout une manière de rendre évidente la multiplicité des plans historiques, et de donner importance au domaine de la longue durée qui risquerait d'être étouffé par l'histoire événementielle.

Toutefois, un problème d'ordre philosophique se pose, concernant la liberté et les possibilités d'action. Le privilège de la longue durée pourrait impliquer en effet une forme d'immobilisme, une impuissance face à des processus indépendants des choix humains. Cela s'observe dans la manière dont Braudel utilisait dans ce texte le terme « structure » : « Par *structure*, les observateurs du social entendent une organisation, une cohérence, des rapports assez fixes entre réalités et masses sociales. Pour nous, historiens, une structure est sans doute assemblage, architecture, mais plus encore une réalité que le temps use mal et véhicule très longuement[29] ». Les structures durent longtemps, sont des éléments stables de l'histoire, des éléments « encombrants » bien que certaines structures soient plus courtes que d'autres. Toutes « sont à la fois soutiens et obstacles », des limites dans lesquelles se constitue l'agir humain, et un soutien, puisqu'elles portent le poids de la vie humaine, et de sa persistance au fil des générations.

L'utilisation du terme « structure » nous indique l'enracinement du problème des possibilités d'action face au temps long dans le débat français, mais à la résonance internationale, sur le structuralisme. Braudel conduit de fait la discipline historique vers l'orientation structuraliste, qui dans de nombreuses sciences humaines germait dès les années 1950 pour atteindre une place prééminente dans les années 1960. La recherche des structures, des systèmes de relations, qui devient centrale en anthropologie, linguistique, psychanalyse, philosophie, n'était pas au fond si éloignée d'une pensée comme celle des *Annales* déjà du temps de Febvre et de Bloch. À son tour, Braudel avait examiné, dès l'écriture de sa thèse, les longues structures de l'histoire, plutôt que le domaine éruptif des événements. Il semblait donc tout à fait normal qu'un dialogue s'instaure avec les disciplines mentionnées plus haut – un dialogue que Braudel appelait de vive voix[30]. Ce

[29] *Ibid*., p. 156.

[30] Selon François Dosse, le rapprochement de Braudel au structuralisme constituerait une manière de répondre à l'anthropologie structurale qui s'insinuait à l'époque dans le champ de l'histoire, et en particulier à Claude Lévi-Strauss, F. Dosse, *L'histoire en miettes*, *op. cit.*, p. 95-118. Dosse évoque également le problème de l'immobilisme et de la liberté dans l'histoire de longue durée, *ibidem.*

rapprochement du courant structuraliste, et ensuite les réflexions poststructuralistes, conduiront à des reprises innovantes de la tradition des *Annales*, comme chez Michel Foucault qui récupère et en même temps dépasse le cadre théorique braudelien dans la tentative de décrire des structures historiques dynamiques, des séries, des assemblages, des agencements, et des découpages, multiples dans leurs temporalités, mais non figés[31].

Pour revenir à notre problème d'ordre philosophique, concernant le risque de paralyser l'intervention humaine dans une sorte d'immobilisme, nous voyons que la composante d'obstacle des structures historiques pose une double question, celle de la liberté humaine et celle du mouvement de l'histoire. Une histoire où la longue durée aurait un privilège épistémologique pourrait exagérer justement le poids des entraves et des limites et faire reparaître une sorte de nécessité et de déterminisme, que pourtant la tradition des *Annales* avait aidé à combattre en renversant les rapports de causalité qui étaient habituels dans les formes d'histoire positiviste. Comment peut-on comprendre l'action humaine si elle est reléguée à la marge de l'histoire ? Comment la liberté peut-elle résister, si les dynamiques économiques et sociales sont de l'ordre d'une longue durée, et si l'influence de la géographie nous met au contact avec des durées encore plus longues ? Philosophiquement, le problème qui s'impose est celui de la nécessité et de la liberté. Il n'émerge pourtant pas dans un sens auquel la philosophie de l'histoire, en particulier dans les traditions hégéliennes et marxiennes, nous avaient habitués, à savoir par rapport à une dialectique qui dirigerait ses moments vers une fin, une synthèse. Le problème de la nécessité et de la liberté dans la longue durée est différent, car Braudel ne propose pas de dialectique à proprement parler, ni de progrès ou de finalité dans l'histoire. Il indique plutôt la voie des répétitions et des cyclicités. C'est justement cela qui pourrait conduire à un immobilisme dans lequel l'action humaine – événementielle – serait reléguée à simple parure des véritables dynamiques, lentes et profondes, de l'histoire.

Il nous semble que ce problème philosophique est de nature *inverse* par rapport au paradoxe à partir duquel nous avons entrepris notre discours, c'est-à-dire le besoin d'une longue durée de la pensée en un temps d'urgences. La question de la nécessité et de la liberté qui se pose en lisant Braudel est en effet : peut-on agir malgré ce temps long et ses structures qui semblent inébranlables, ou qui s'ébranlent du moins avec une extrême lenteur ? Dans le monde contemporain, la question est, nous le savons, inverse : quelle

[31] Voir M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 et *infra*, § 6.1.

est la place de l'action humaine et de la liberté dans un monde toujours plus rapide et accéléré, dans lequel nous percevons la rapidité événementielle, et dans lequel nous sentons toutefois l'exigence d'une pensée profonde, du temps long ? En regardant de près ces deux questions, il semblerait donc que l'interrogation se dédouble. Nous croyons que, pris entre ces deux problèmes qui concernent les possibilités d'action humaine face à la longue durée et à l'urgence, nous pouvons trouver dans la notion d'Anthropocène un instrument utile afin de se frayer un chemin de pensée.

L'Anthropocène, accompagné de ses variations critiques, contient en soi l'expression des urgences de la condition globale, et il constitue l'un des instruments conceptuels qui ont permis, à partir de l'an 2000[32], d'envisager ensemble les problèmes écologiques, sociaux, politiques et de lier différentes disciplines, à partir des sciences humaines jusqu'aux sciences dites dures, en passant par la littérature et le domaine artistique. L'Anthropocène remet à jour un domaine de la longue durée, mais dans le sens de nos urgences contemporaines. Braudel avait proposé une histoire géographique qui attribuait une place de choix aux acteurs naturels : les partitions de la Méditerranée en montagnes, plaines, collines, les déchaînements de la mer et leur influence sur le temps de la paix et de la guerre montrent une mer active, qui devient un agent de l'histoire[33]. Or, par la notion d'Anthropocène, l'histoire rencontre le problème d'une double subjectivité : d'une part, l'action humaine qui a une force tellurique capable d'influer sur les processus physico-chimiques du Système-Terre, et d'autre part une agentivité de la planète, et l'omniprésence de celle-ci dans un domaine que nous croyions seulement humain. L'Anthropocène permet donc de penser ensemble, dans un même mot, deux ordres de temporalités : la temporalité humaine et ses urgences avec la temporalité géologique et son temps long. Par cette notion, nous saisissons également ce qui manquait aux analyses braudeliennes – et ce qui risquait de les ramener dans l'impasse décrite plus haut. L'historien Dipesh Chakrabarty considère que Braudel a participé à ouvrir « une brèche

[32] L'article fondateur de 2000 est P. J. Crutzen et E. F. Stoermer, « The "Anthropocene" », art. cit., pour une prise de vue sur la notion C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*

[33] Dosse évoque le choix par Braudel de son sujet de thèse, et la suggestion de Febvre qui lui aurait conseillé de déplacer le sujet de « Philippe II et la Méditerranée » à « la Méditerranée et Philippe II », F. Dosse, *L'histoire en miettes*, *op. cit.*, p. 129, qui cite L. Febvre, lettre à F. Braudel, « La Méditerranée et le monde méditerranéen », *Revue historique*, 1950, p. 216-224. En ce sens, « la géographie lui permet de valoriser la longue durée, de minorer le poids de l'homme comme acteur de l'histoire en lui substituant un sujet spatial, en l'occurrence la Méditerranée érigée au rang de sujet de l'histoire », F. Dosse, *L'histoire en miettes*, *op. cit.*, p. 132.

dans l'opposition histoire naturelle/histoire humaine[34] », puisque son but était « d'écrire une histoire dans laquelle les saisons […] et autres récurrences dans la nature contribuaient activement à façonner les actions humaines[35] ». Pourtant, l'apport de Braudel, fondamental pour mettre l'histoire au contact des enjeux écologiques, ne tient pas compte du fait que « *le climat, et donc l'environnement général, peuvent parfois atteindre un point de bascule* au-delà duquel cette toile de fond, lente et apparemment intemporelle, des actions humaines se transforme à une vitesse qui ne peut qu'annoncer des catastrophes pour les êtres humains[36] ».

L'angle mort de la longue durée est donc ce point de bascule où tout accélère. La Nature n'est plus alors l'arrière-fond paisible, quasiment immobile, et détaché des actions humaines. L'accélération des transformations climatiques est liée à double fil à l'histoire des êtres humains, et on ne peut séparer radicalement l'histoire humaine et l'histoire naturelle. Si nous prenons à titre d'exemple l'histoire des batailles, nous découvrons que l'histoire humaine est aussi celle des ressources naturelles utilisées pour faire la guerre, et que cette même guerre entraîne des dévastations écologiques[37]. Le capitalisme, dans ses différentes expressions, n'est pas seulement de l'ordre de l'histoire économique, mais il influence également l'histoire naturelle, par exemple par l'industrialisation, par le commerce international, par la massification du tourisme, par des formes d'économies extractivistes, par des reconfigurations de l'espace conformément aux besoins des marchés globaux, ou tout simplement par la pollution que ses transactions impliquent. Tout cela a existé côte à côte au cours des siècles, et certains font remonter au Néolithique l'impact humain sur l'environnement terrestre[38]. De même, on ne saurait oublier les liens

[34] D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, *op. cit.*, p. 71.
[35] *Ibid.*, p. 70. En même temps, Braudel s'oppose à l'idée d'une immutabilité du climat, et il s'interroge sur ses transformations et périodisations et il écrit : « Ainsi le climat change et ne change pas ; il varie par rapport à des positions d'équilibre dont rien ne dit qu'après tout, elles ne varient pas, mais alors suivant des pentes très peu déclives », F. Braudel, *La Méditerranée 1*, *op. cit.*, p. 327. Nous voyons ici le problème du point de bascule : la longue durée, bien qu'elle conçoive des transformations dans les « positions d'équilibre », ne conçoit pas leur transformation brusque, le *point de bascule* que Chakrabarty évoquait. En même temps, la pensée de la longue durée a été essentielle pour mettre en évidence les rapports jamais interrompus entre histoire humaine et histoire naturelle.
[36] D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, *op. cit.*, p. 71. Nous soulignons.
[37] C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 143-170.
[38] C'est la position de Timothy Morton, dont on trouve une thématisation in : T. Morton, *Being Ecological*, Cambridge (MA), The MIT Press, 2018 ; voir sur cette question V. Disdier et M. Lussault (éds.), *Néolitihique-Anthropocène. Dialogue autour des 13 000 dernières années*, Lyon, Éditions 205, 2021.

et les fractures entre histoire coloniale et histoire écologique[39]. La colonisation ou l'esclavage ont été des crimes contre l'humanité, et ils ont aussi constitué des formes d'exploitation et de transformation des espaces d'habitation humaine et naturelle – et en ce sens une autre variation sur le thème de l'Anthropocène a été proposée, le Plantationocène[40].

Toutefois, l'angle mort demeure caché, par sa nature. On ne le ressent initialement qu'indirectement, jusqu'à ce que, tout à coup, le vaisseau humain et planétaire sur lequel on séjourne ne découvre les transformations et les accélérations naturelles. La Nature que l'on croyait lente, immobile, en attente, se révèle rapide et éruptive[41]. Les urgences du présent interfèrent avec la longue durée du temps géologique en mutant radicalement l'arrière-plan « naturel » des activités humaines[42]. On se découvre habitants terrestres, vivant une condition planétaire dans laquelle les distinctions entre histoire humaine et naturelle étaient illusoires. Une pensée de la longue durée doit alors se méfier de *cet angle mort de l'histoire*, cette accélération brusque. À partir de cet avertissement, notre question ressort plus forte encore : comment ne pas renoncer à une temporalité de la longue durée dans une époque d'urgences et d'accélération ? Quel est le statut de la liberté humaine ? Est-il possible de penser une histoire qui ne se perde ni dans l'immobilisme des structures ni dans l'impuissance, face à une rapidité et à une complexité extrêmes ?

Nous avons identifié l'événementialité comme terrain d'enquête apte à examiner ces questions. De quelque manière, on dépasse la séparation entre histoire de la longue durée et histoire événementielle[43] et il faut saisir l'événement comme faisant lui-même partie

---

[39] *Cf.* M. Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.

[40] D. Haraway, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène », art. cit.

[41] T. Morton, *Ecology without Nature*, Cambridge (MA) and London, Harvard University Press, 2007.

[42] Nous découvrons ainsi, à côté de la notion d'Anthropocène, une autre notion, celle de Grande Accélération, qui a fait son apparition au cours des années 2000 et qui indique une accélération de paramètres physico-chimiques, dans des domaines tels que la quantité de CO2 dans l'air, de fonte des glaciers, d'augmentation de la température moyenne terrestre, mais aussi des paramètres sociaux comme l'augmentation démographique humaine ou la quantité de tourisme au niveau planétaire, voir *infra*, § 6.2.

[43] En 1996, Paul Virilio écrivait : « *Histoire générale* ou *Histoire événementielle* ? Désormais ce découpage académique devient non seulement ambigu mais illusoire. Même si rien n'est équivalent, l'échelle de valeurs des faits ne peut plus se contenter de discriminer le "général" du "particulier", ni le "global" du "local" », P. Virilio, *Un paysage d'événements*, Paris, Galilée, 1996, p. 10. Il ajoute ensuite : « Puisque le *temps mondial* et universel s'apprête à supplanter demain l'importance historique du temps des anciennes localités, l'urgence nous convoque à réformer la dimension "entière" de l'histoire générale, pour faire place à celle, "fractionnaire", de l'événement restreint mais précisément situé », *ibidem.* L'utilisation double des termes « mondial » et « universel » pour caractériser la transformation de notre temporalité peut être problématique (nous étudierons les « frictions » qui existent entre mondial, universel, particulier, local dans

d'une histoire de longue durée, et la longue durée comme ayant un caractère lui aussi événementiel. Nous voulons ainsi mettre en évidence *l'événementialité du temps long et la longue durée de l'événementialité*[44]. En même temps, nous voulons interroger quelle historicité cette forme d'événementialité implique et quel type d'expression philosophique permet de l'approcher. Notre hypothèse est que comprendre ensemble l'événementialité et les temporalités longues et plurielles aide à avancer dans les difficultés dont nous avons tracé les enjeux.

Notre thèse est que la prise en compte d'une événementialité de la longue durée permet de repérer, derrière la « condition globale » et ses pressions, en découvrant notre statut écologique, terrestre et planétaire, et les histoires qui le composent, une philosophie capable de se glisser dans le paradoxe qui nous tiraille entre les urgences du monde contemporain et un besoin de pensée attentive, compréhensive, *de* la longue durée et *par* la longue durée.

§ 0.3 Structure de la recherche

Le but de cette recherche sera de tracer un chemin philosophique dans la double contrainte qu'imposent une urgence due aux enjeux écologiques, sociaux, politiques, et un besoin de comprendre par une philosophie attentive, qui exige du temps pour se frayer une voie face aux interrogations du présent. L'itinéraire que nous présenterons se déroulera en trois moments. Premièrement, nous utiliserons la notion de « post- » comme fil conducteur pour saisir les tremblements dans la théorie et dans l'histoire qui ont eu lieu à partir des années 1950 jusqu'aux années 1990 : les « post- » contribuent à l'auto-définition d'un moment de la pensée, dans des acceptions diverses (allant du postmoderne au postcolonial, en passant par la post-Europe, la posthistoire ou le post-humain). Notre recherche s'intéressera à « la philosophie après le temps des "post-" », car elle étudiera certains traits de la philosophie du siècle dernier, mais sous un angle bien précis, celui du préfixe « post- » et de l'élaboration d'une pensée de la postérité, non seulement dans la philosophie, mais dans tous les domaines de la culture. Ces pensées problématisent le rôle

la deuxième partie). Néanmoins, le constat de « fractionnarité » de l'événement au sujet des années 1990, indique au moins l'exigence de dépasser ces clivages pour réfléchir sur les transformations en cours.

[44] Michel Foucault et Paul Ricœur, dans le contexte de leurs recherches, ont ouvert la voie vers une compréhension de l'événementialité de la longue durée justement à partir des *Annales*. Nous ferons référence à leur analyse dans le développement de notre travail.

de la théorie et la fonction de l'histoire, mais surtout, elles posent le problème de l'urgence de penser dans des temps nouveaux. Le temps du post- est encore largement débiteur du passé, mais il est conscient de se trouver *après* : à la suite de traditions culturelles ou politiques (par exemple la modernité européenne, la philosophie intellectualiste ou des configurations d'apparats disciplinaires) ou à la suite d'événements souvent tragiques (par exemple les deux guerres mondiales, les camps de concentration et d'extermination, l'esclavage ou la colonisation). Ainsi, les « seuils des post- » fourniront une première version du paradoxe énoncé plus haut : ils annonceront déjà les urgences de la mondialisation, mais en réfléchissant encore à leur positionnement par rapport à un *avant* et à un *après*. Ce préfixe indiquera donc une historicité qui ne regarderait pas à l'avenir comme à une promesse, comme à une synthèse ou à un achèvement du mouvement de l'histoire. Il indiquera plutôt que la situation qu'ils décrivent n'arrive à se définir sinon par rapport à des événements précédents, des traditions, des souffrances, des tragédies. Le grand nombre d'autres « post- » qui ont fleuri dans les dernières trente années, que nous ne considérerons pas dans notre recherche, dénotent la marque profonde que les temps du « post- » ont laissée jusqu'à notre présent.

Le deuxième moment, se situant « après le post- », enquêtera le statut ontologique du monde contemporain. Nous jugeons nécessaire l'étude d'une ontologie de l'événement pour deux raisons, qui lui donneront une fonction de *charnière* dans la structure de cette étude. La première raison est que les histoires dans la « condition globale » se forment avec, à partir, contre, ou en face de ces événements à l'allure globale. Toute historicité se rapporte à des événements, ne serait-ce que pour les reléguer dans le domaine d'une histoire superficielle. Les formes d'historicité de la « condition globale », et de la condition planétaire ou terrestre, devront se confronter à cette événementialité. Se glisser dans le paradoxe de l'urgence et de la compréhension signifiera se mesurer à ce qui nous met le plus de pression, à savoir ces événements et leurs manifestations plurielles. La deuxième raison est que tout langage philosophique devra s'élaborer dans et malgré ces événements, il devra pouvoir les raconter, en rendre compte. Les événements globaux procurent la sensation d'une urgence, ils lancent le défi de leur visibilité, de notre possibilité d'y participer et d'y intervenir, ils nous montrent ce qui était inconcevable, et posent la question, dans le contexte du paradoxe évoqué, du rôle et de la place des

philosophes face à une événementialité globale aux traits catastrophiques. En même temps, l'utilisation de l'adjectif « global » pour définir les événements de la condition contemporaine doit utiliser les mêmes précautions annoncées pour la « condition globale ». L'événement est « global » parce qu'il concourt à appliquer une « pression du global », il exerce une pression, et il nous met sous pression, il perpétue aussi une vision *selon le globe*, en s'affichant comme une totalité, tout en étant de fait composé de frictions et d'assemblages d'autres événements. Il nous faudra donc dresser une grille d'analyse des événements globaux, qui prendra en compte leurs différents traits L'événement « global » ne peut être précisément situé, il ne semble pas localisable, même s'il se manifeste en des lieux particuliers ; sa temporalité est ambigüe, même lorsqu'on le définit par une date, comme dans le cas du 11 septembre 2001, que nous étudierons. En même temps, nous verrons que ces événements témoignent d'une condition de fragilité partagée dans laquelle on entrevoit les signes d'une dimension terrestre et planétaire : l'événementialité de la photographie *Earthrise*, la Grande Accélération ou l'événement pandémique seront autant d'exemples de ce constat. L'exemple le plus éloquent sera le réchauffement climatique, qui a lieu de partout, en chaque point du globe, qui est englobant et applique une pression, qui requiert des actions capables de s'insérer dans des flux mondialisés. Or, l'événement du réchauffement climatique dévoile une appartenance terrestre commune avec les autres vivants, voire avec le non vivant, si l'on pense aux temporalités géologiques évoquées plus haut. Cela implique découvrir, à l'intérieur même de la condition globale, une condition terrestre, planétaire, dans laquelle on serait unis comme habitants d'une même planète, d'une même Terre, avant même que comme humains invisqués dans des flux mondialisés.

Afin de fournir un fondement ontologique à l'étude des événements globaux, nous utiliserons, dans la deuxième moitié de la deuxième partie, la pensée de Maurice Merleau-Ponty afin de chercher, dans sa philosophie, les traces d'une ontologie de l'événement. Merleau-Ponty, dans son étude de la perception, dans sa rupture avec Sartre, et dans ses cours sur l'Institution (*Stiftung*), bâtit une théorie de l'événement que nous retracerons dans le détail à partir de ses textes, mais que nous emploierons par la suite pour réfléchir à l'événement Anthropocène. Cette ontologie événementielle appelle à ménager l'écart, la distance envers l'événement pour ne pas tomber dans son « piège ». Nous verrons que l'événement ne pourra être compris que de manière indirecte, en ménageant une certaine

distance et qu'il est matrice symbolique, fournissant un sens au passé et au présent, ouvrant une histoire dans la contingence. En même temps, il est composé d'autres matrices symboliques, dans un assemblage et un agencement plus large, qui demandent tout notre effort et notre patiente pour les comprendre. En nous inscrivant dans une tradition de lecture écologique de la pensée merleau-pontienne, nous interrogerons la place des philosophes face à l'urgence des événements, en dirigeant cette réflexion vers les événements globaux et leur influence sur l'action et la philosophie. De cette manière nous trouverons, après les post- et face aux événements globaux, des marges pour réfléchir ontologiquement à une temporalité longue, et à une événementialité qui se situerait dans la longue durée, dépassant de fait les indications des *Annales*.

Tout cela nous conduira, dans une troisième partie, à l'interrogation plus précise des structures ontologiques d'une expression philosophique liée à une telle événementialité : quel type de discours, d'expression, de langage, de réflexion, peut être à même de fournir une philosophie du temps long, à partir et au-delà des implications merleau-pontiennes et face aux événements globaux ? Comment la philosophie, en critiquant la « condition globale », découvre-t-elle dans l'horizon planétaire et terrestre le sens d'une événementialité de la longue durée ? Face à ces questions, nous interrogerons les structures ontologiques capables d'organiser les événements contemporains à partir de la notion de « logos du monde esthétique[45] » que Merleau-Ponty reprend de Edmund Husserl en l'adressant vers un « *logos* du monde naturel[46] ». Ce *logos naturel* implique une nature jamais totalement séparée de l'horizon humain, un enveloppement d'humain et de naturel, une co-appartenance et une co-constitution. Ce *logos* devrait faire cas du champ perceptif, de la corporéité, de la fragilité, ce qui est également essentiel dans toute démarche écologique[47]. Il devrait remettre en question la conceptualité européenne classique, afin de répondre à l'inconcevabilité de l'événement sans l'objectiver à nouveau. Surtout, ce *logos* devrait exprimer une temporalité complexe, non chronologique, de laquelle ressortirait une historicité peuplée d'histoires plurielles. Nous étudierons les traits d'un *logos* de ce type en interrogeant la configuration narrative des structures historiques, en faisant référence à Paul Ricœur. Cette recherche impliquera

[45] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique* [1929], trad. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, 2009, p. 386.
[46] M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 370.
[47] Pour une réflexion sur la crise écologique comme « crise de la sensibilité » voir : B. Morisot, *Manières d'être vivant*, *op. cit.*, p. 19-29.

aussi des troubles dans les lignes de subjectivation auxquelles nous sommes habitués, en mettant en crise la catégorie classique d'individu, ce qui nous poussera à enquêter sur le sens d'un « *logos* dividuel ».

La notion de « dividuel[48] » implique une forme d'expressivité qui ne se fonde pas sur la primauté de l'individu ou d'un sujet unifié et stable ; il naît plutôt du sujet réduit au silence, du sujet fractionné et meurtri. Pour cela, nous décrirons les fragmentations du « *logos* individuel », ce *logos* qui avait concédé le privilège de la parole à l'individu, tout en examinant le statut des voix subalternes et opprimées. L'urgence à laquelle nous devons répondre par la longue durée s'ajoutera aux fragmentations subies par l'individu. Cela aboutira au besoin de théories qui doivent envisager les narrations, les hybridations, les intersections, les co-dividuations. Des théories capables, donc, de s'insinuer dans la complexité des flux globaux, des réseaux de pouvoirs que ceux-ci mettent en place, et de penser à l'intérieur même de ces configurations. Surtout, les dividuations permettent d'élever des voix par lesquelles on assumerait comme expression même de la condition ontologique présente la double contrainte qui nous tiraille entre urgence et besoin de comprendre. Être partagés entre des temporalités différentes est une condition dividuelle : nous pouvons être rapides et connectés, mais aussi nous ouvrir aux temporalités longues, aux temporalités non humaines, comme celles géologiques, et finalement aux exigences d'une philosophie à faire par la sédimentation et le tissage des savoirs. Le rôle de la philosophie sera alors celui de chercher des architectoniques, non pas de la raison pure, mais d'un monde où des lignes de subjectivité plurielles véhiculent des temporalités plurielles. La philosophie sera comprise comme une tâche de compréhension, comme un travail attentif et parfois silencieux. Un travail qui ne cacherait pas la vulnérabilité et la fragilité, mais qui les considérerait comme une force capable de mettre en mouvement des questions sur la co-habitation d'un monde en mutation constante, et d'appeler les ébranlées et ébranlés contemporains à de nouvelles perspectives de solidarité.

[48] Nous étudierons les généalogies de cette notion *infra* § 11.1. Pour une prise de vue voir : G. Raunig, *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution* [2014], trad. ang. A. Derieg, South Pasadena (CA) : Semiotext(e), 2016 ; M. Ott, *Dividuations. Theories of Participation* [2015], trad. ang. A. Kirkland, Palgrave Macmillan, 2018.

§ 0.4 Méthodologie

S'insérer dans une difficulté, donc. La coexistence d'urgences et l'exigence d'une longue durée de la pensée. Cela signifie se glisser dans un champ qui se situe *entre*, un champ intermédiaire et interstitiel, qui n'est pas strictement identifié comme appartenant à l'un des domaines définis de la philosophie. En croisant les champs de la philosophie académique établie, en nous occupant à la fois d'ontologie, de politique, d'esthétique, d'histoire des sciences, et des sciences humaines, nous avons dû courir le risque de l'hybridité et de la communication entre domaines différents pour relever le défi d'une pensée qui ne saurait se constituer dans des compartimentations rigides. Néanmoins, l'horizon problématique dans lequel se situe la recherche pourrait être rattaché principalement aux domaines ontologique, historique et éthico-politique. En considérant l'enracinement pluriel connaturel aux thématiques de cette thèse, il est important de fournir un aperçu des principes méthodologiques qui ont guidé le présent travail.

Premièrement, il nous faut considérer l'exigence philosophique qui a inspiré la présente recherche. La philosophie après le temps des « post- » trouve un moteur de pensée fondamental dans les urgences écologiques et dans le besoin de les tenir aussi pour des urgences sociales et politiques. La philosophie du XX^{e} siècle témoigne déjà d'une attention aux enjeux écologiques. Nous ne retraçons pas ici cette histoire – mais il est fondamental de souligner que dès la seconde moitié du siècle dernier il était clair que des transformations climatiques étaient en cours, et il serait faux d'affirmer que l'on ne savait pas ce qui était en train de se produire. La conscience écologique a commencé à se manifester très tôt, avec des données scientifiques et des réflexions dans plusieurs disciplines dont la philosophie. Le problème pourrait se poser dans une perspective comme celle de Gunther Anders, de ses analyses extrêmement lucides sur les possibilités d'autodestruction de l'humanité à cause des dérives de la technicisation[49]. Cette possible autodestruction par des moyens techniques toujours plus sophistiqués se couple à une attention à la peur, aux émotions par lesquelles nous vivons les changements que nous-mêmes causons dans le monde. Hans Jonas a évoqué le besoin d'une éthique qui regarderait à l'avenir, aux générations suivantes, ce qui invite à une pensée se projetant

[49] G. Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* [1956], Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances/Éditions Ivrea, 2002.

vers l'avant – un long regard de la pensée, pourrions-nous dire – mais qui devrait assumer dans le présent l'urgence de ses responsabilités[50]. André Gorz nous a montré qu'une véritable pensée écologique se doit d'être politique, d'être aussi une critique des relations économiques – outre que culturelles, politiques et sociales – qui ont mené aux urgences écologiques, et qui ne peuvent pas les résoudre[51]. La *deep ecology*, à partir de l'étude pionnière d'Arne Næss, a poursuivi une vision éthique environnementale interrogeant les rapports entre les humains et les non humains[52]. L'écoféminisme dans ses déclinaisons multiples a également produit d'importantes interrogations philosophiques, montrant qu'une approche féministe et une approche écologique participaient à une même bataille concernant les rapports de domination du monde contemporain[53]. Par le vaste champ des études écologiques, dont nous avons donné ici seulement quelques repères, la philosophie s'est liée toujours plus étroitement aux questions environnementales.

Ce travail a été surtout inspiré par des pensées capables d'unir la philosophie et la narration dans une entreprise commune d'interrogation de notre être ensemble dans le monde, fragiles, humains et non humains, dans des tentatives qui se dirigent vers un *logos* philosophique renouvelé (et qui serait, dans notre perspective, à la fois esthétique, naturel et dividuel). Un *logos* où la narration et la théorie – qui, nous allons voir, co-existent ensemble dans la tradition philosophique – se révèlent plus que jamais unies dans des productions inventives d'exploration philosophique[54]. C'est chez Anna Tsing, Isabelle Stengers, et Donna Haraway que nous avons rencontré cette exigence profonde d'une philosophie se faisant par les histoires qu'elle peut raconter, et c'est envers elles que notre dette est grande, puisqu'elles nous ont dévoilé une manière de s'approcher à la philosophie toujours attentive aux possibilités de productions inventives dans une époque d'urgences et de catastrophes annoncées. Anna Tsing, dans ses récits anthropologiques,

---

[50] H. Jonas, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* [1979], trad. fr. J. Greisch, Paris, Flammarion, coll. « Champs : essais », 2008.
[51] M. Bosquet (A. Gorz), *Écologie et politique*, *op. cit*.
[52] *Cf.* Arne Naess, *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, *op. cit.*
[53] Le terme apparaît en 1974 chez Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, Paris, Horay, 1974, p. 221 ; dans ses nombreuses déclinaisons, on en trouve un exemple philosophique chez V. Plumwood, *Femininsm and the Mastery of Nature*, London-New York, Routledge, 1993.
[54] Pensons au « paganisme », cher à Jean-François Lyotard, attitude philosophique qui devait permettre de faire émerger des petits récits après la fin des grands récits de la modernité : J.-F. Lyotard, *Instructions païennes*, Paris, Galilée, 1977 et J.-F. Lyotard, *Rudiments païens. Genre dissertatif* [1977], Paris, Klincksieck, 2011. Plus récemment, nous trouvons des expressions de théorie narrative dans le domaine de la *Theory fiction*, voir R. Negarestani, *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*, Melbourne, re.press, 2008.

décrit un monde globalisé peuplé de contradictions et de complexités, d'inégalités, d'espoirs, de stratégies de survies dans un monde en ruine. Donna Haraway fournit aujourd'hui l'une des plus stimulantes prises de vue philosophiques sur notre temps : par l'idée de *Speculative fabulation*, qui s'entrecroise avec la *Science-fiction*, et avec un jeu de tissage conceptuel (*String figures*), elle agence des théories qui s'approchent du domaine du non humain et tentent de penser, avec lui, un *compagnonnage*[55]. Isabelle Stengers, en constatant l'interférence du domaine planétaire dans la pensée et dans la théorie, affirmait en 2002 que « nous avons désespérément besoin d'*autres histoires*, histoires racontant comment des situations peuvent être transformées lorsque ceux qui les subissent réussissent à penser ensemble[56] ». Cette recherche doit beaucoup à ces travaux dont nous expliciterons plusieurs des méthodes et des propos au cours de notre itinéraire réflexif. Pour l'instant nous constatons aujourd'hui que la philosophie n'hésite pas à aller à la rencontre de ses possibilités narratives, de ses histoires. Cela pour découvrir non pas son statut, mais les lignes qu'elle peut tirer dans un jeu de fil entre le passé, le présent, l'actualité, les enjeux écologiques, sociaux, politiques, les vecteurs de subjectivité inattendus et les événements globaux – dans les ruines du passé, dans les urgences de l'avenir.

Le deuxième point méthodologique concerne la difficulté de la délimitation d'un « champ » lorsqu'on entreprend une recherche se situant dans un domaine à l'interstice de plusieurs disciplines. Ainsi, dans ce travail sont présents trois styles d'enquête. Le premier consiste en une analyse textuelle afin de considérer comment des écrits philosophiques, anthropologiques et sociologiques se présentent en tant que véritable matériel d'étude pour saisir les transformations épistémologiques et ontologiques ayant eu lieu dans le passage du XX^{e} au XXI^{e} siècle. Dans cette perspective, nous avons cerné trois corpus, qui ne coïncident pas exactement aux trois parties énoncées, débordant parfois d'un chapitre à l'autre. Le premier corpus concerne le sens des « seuils du post- » avant la phase plus récente de la mondialisation. Le post- a été un élément textuel capable d'exprimer une condition traversée par plusieurs temporalités, il s'intéresse aux traditions, aux bouleversements, aux traumatismes du passé, mais il s'interroge aussi sur

[55] D. Haraway, *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* [2003], trad. fr. J. Hansen, préface de V. Despret, Paris, Flammarion, 2019.
[56] I. Stengers, *Au temps des catastrophes*, *op. cit*., p. 118.

le sens de son présent sans pouvoir le nommer. Ainsi, le corpus fera référence au postmoderne, en s'appuyant sur les écrits de Lyotard, à la post-Europe, par une lecture de Patočka, au postcolonial par la lecture, entre autres, de Senghor, Fanon, Spivak, Saïd, Chakrabarty, Bhabha, sur le posthumain par Haraway, bien que dans une perspective critique. D'autres autrices et auteurs participeront à ce corpus, comme Koselleck et Todorov, sans faire forcément partie des traditions du « post- ».

Le deuxième corpus est celui du « passage au global », c'est-à-dire ce moment où, dans les années 1990-2000, le sentiment d'une mondialisation est apparu en toute sa lumière. Ce passage était décrit à l'époque, et nous étudierons encore une fois des textes philosophiques et non philosophiques qui l'expriment, et qui permettrons de saisir la complexité de la condition ontologique globale. En particulier, nous évoquerons les études de Tsing, de Appadurai et de Baudrillard. Cette fois, on assistera à une accélération, un besoin de se définir par le présent et non pas par le passé, mais aussi un regard vers l'avenir : ce corpus est caractérisé par une urgence de pensée face à la pression du global. Le troisième corpus, évoqué à la fin de la thèse, concernera l'époque actuelle présentée comme une condition « dividuelle » dans laquelle la catégorie d'individu est en crise. Cette condition sera étudiée dans la perspective d'un *logos* dividuel, donc en vue d'une possibilité d'expression pour la philosophie et pour l'historicité du monde contemporain. Nous évoquerons des études récentes sur cette notion.

Le deuxième style est descriptif, il concerne en particulier l'étude des événements « globaux », dont nous avons dégagé les traits par l'analyse d'exemples (la photographie *Earthrise*, le 11 septembre, la Grande Accélération, l'événement pandémique, le réchauffement climatique). En produisant un schème heuristique pour étudier ces événements, nous en fournirons plusieurs descriptions, de manière à cerner les concordances de caractère entre eux.

Finalement, nous présenterons également des moments d'argumentation théorique s'entrecroisant parfois au corpus historique, lorsque nous proposerons une théorie plus précise de l'événement, de l'historicité au temps contemporain ou de la crise de l'individu. Nous proposerons ainsi des analyses personnelles, qui ressortiront du matériel étudié. Parmi les auteurs analysés dans une perspective théorique, la pensée de Maurice Merleau-Ponty occupera une place importante, pour des raisons que nous éluciderons

bientôt. C'est aussi dans cette perspective argumentative que nous étudierons le *logos* esthétique, naturel et dividuel.

Finalement, à la croisée de ces styles, nous avons utilisé en deux occasions la forme du « Tableau » afin de laisser émerger des points théoriques importants au sein d'une pensée vive, au style plus littéraire.

Le troisième point méthodologique est solidaire du contenu qui émerge du point précédent. Il s'agit d'une méthode d'assemblage. Nous pourrions l'approcher par la description que Georges Perec donnait de « l'art du puzzle[57] » au début de *La vie mode d'emploi*, guidé par une notion de « structure ». Chaque pièce du puzzle acquiert son sens dans la structure générale, et chaque découpage – dans un puzzle fait en bois, où quelqu'un a coupé les pièces de manière à créer une énigme pour le joueur – laisse entrevoir les liens d'une organisation générale, d'un jeu de questions et de réponses entre le faiseur de puzzles et le joueur, mais aussi entre la pièce, ses bords, et la forme générale. Le puzzle, l'énigme, qui est aussi le problème guidant la recherche, affiche le besoin d'agencer des pièces différentes, des éléments philosophiques, textuels, culturels, qui engendrent ensemble des configurations philosophiques nouvelles. Pourtant, il faut faire un pas de plus par rapport à l'expert de puzzle ou au joueur guidé par la structure : on sait très bien, lorsqu'on entreprend une recherche de ce genre, que personne n'a découpé pour nous des paysages à reconstruire pas à pas pour rétablir une forme unitaire, déjà présente dans sa globalité de dessin ou dans son caractère d'être découpé. Notre jeu de puzzle n'est pas voué à retrouver une unité préconçue, mais plutôt à découvrir des unités inattendues, des agencements, des articulations de pensée prêtes à en rencontrer des autres. L'exploration doit suivre des règles, chaque pièce et sa collocation doivent être questionnées et analysées. Ce travail d'explorateur s'apparente alors aussi au *patchwork*, dont nous trouvons le sens théorique à partir de Anna Tsing[58], et qui invite à des procédés d'assemblages inventifs, prenant en compte des histoires capables de nous donner des

[57] « Au départ, l'art du puzzle semble un art bref, un art mince, tout entier contenu dans un maigre enseignement de la Gestalttheorie : l'objet visé – qu'il s'agisse d'un acte perceptif, d'un apprentissage, d'un système physiologique ou, dans le cas qui nous occupe, d'un puzzle de bois – n'est pas une somme d'éléments qu'il faudrait d'abord isoler et analyser, mais un ensemble, c'est-à-dire une forme, une structure : l'élément ne préexiste pas à l'ensemble », G. Perec, *La vie mode d'emploi*, Paris, Hachette, 1978, p. 15.

[58] A. Tsing, *Friction : délires et faux-semblants de la globalité* [2005], trad. fr. P. Pignarre et I. Stengers, Paris, La Découverte, 2020.

prises sur le présent. Au cours de ce travail, cette démarche sera visible non seulement dans les corpus que l'on a évoqués, où les agencements seront présidés par un thème commun (par exemple le thème du « post- », ou la crise de l'individu), mais ils vont parcourir transversalement l'ensemble de la recherche, qui se construira autour de la conviction qu'il est nécessaire de mettre en dialogue plusieurs traditions et pensées, pour les hybrider. C'est en ce sens que l'investigation du puzzle et la pratique du *patchwork* deviennent un itinéraire philosophique, elles accompagneront la lectrice et le lecteur dans un parcours où on sera parfois invité à accepter le détour ou le temps long de la pensée, sans perdre le sens des urgences qui guideront la recherche.

En corollaire de cette méthode, nous pouvons évoquer le rapport aux sciences humaines, et non seulement à l'histoire, mais également à l'anthropologie ou à la sociologie. Ce sont surtout les études anthropologiques qui nous accompagneront et en particulier les anthropologies de la condition globale par la lecture de Tsing et Appadurai. Le travail se constituera donc comme une invitation à faire parler ensemble les sciences humaines, sans renoncer toutefois aux particularités qui caractérisent chacune des disciplines.

Le quatrième point méthodologique concerne la place accordée à la pensée de Maurice Merleau-Ponty. La pensée de cet auteur occupera un espace non indifférent en termes de reconstruction historique dans la deuxième partie du texte. Nous fournirons une étude approfondie de Merleau-Ponty en tant que penseur de l'événement. Cette étude se répercutera dans les chapitres suivants, où les notions de « Nature », et de « *logos* » seront traitées dans une perspective explicitement merleau-pontienne. Pourquoi ce choix ? Avant tout, il faudrait évoquer l'inspiration merleau-pontienne qui préside en général à ce travail. Comme l'écrivait Claude Lefort : « Le fait est qu'occupés à écrire sur Merleau-Ponty, nous écrivions déjà à partir de lui. Et le fait est, aussi, qu'à distance de lui, nous nous sommes trouvés reconduits en sa proximité[59] ». Merleau-Ponty nous a invités à une interrogation sur un *drame* de l'histoire : comment est-il possible de conjuguer la sensation de nécessité et de contingence (la sensation que toute action soit prédéterminée ou prise dans un mouvement mécanique, ou qu'elle soit inutile face au chaos historique) et une sensation de liberté nous incitant à saisir les marges d'action qui se présentent dans

[59] C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. X.

la contingence du présent ? Comment le philosophe se situe-t-il dans ce contexte, non pas en refusant l'engagement, mais plutôt en réfléchissant sur les profondeurs de l'agissement politique, sur les constellations qui le caractérisent, sans jamais céder à la violence du présent ni à l'idéal d'une restitution à venir ? Merleau-Ponty a été déchiré par ces questionnements, et il nous fournira des instruments ontologiques puissants pour y répondre. Non pas pour trouver des solutions précises au drame de l'histoire, mais pour situer ce drame dans notre temps et nous confronter avec lui. Ainsi, les réflexions sur la Nature ou sur une historicité liée à un temps long, mythique, à une architectonique non pas de la raison pure, mais d'une esthétique charnelle, ces réflexions, qui rendent la philosophie merleau-pontienne rayonnante dans les études contemporaines, ne sauraient se comprendre pleinement sans interroger le statut de l'événement à l'intérieur de sa pensée. L'événement dévoile un champ de visibilité, il ouvre une histoire et en ferme une autre, il inaugure une série d'autres événements, et leur donne du sens. C'est aussi ce par quoi on peut se pencher sur notre rapport à l'historicité : participer à l'événement, le voir, l'insérer dans un récit sont autant de manières de percevoir et de dire l'histoire. Notre temps n'est pas un temps sans historicité. Merleau-Ponty nous enseigne que l'historicité se situe dans un domaine *entre* : entre nécessité et contingence, entre urgence et besoin de comprendre, et pour nous, aujourd'hui, entre puissance des forces géologiques-vivantes et possibilités d'action humaines. Cet *entre* se découvre aussi dans la tradition philosophique française en cherchant *entre* le « pour soi » et l'« en soi », afin de trouver entre les consciences non pas une néantification, mais un *écart*. Une distance qui est aussi une proximité. Un lien qui n'est pas une chaîne.

Le cinquième point concerne un choix de langage, qui ne demeure pourtant pas seulement tel. Au cours de ce travail, nous avons utilisé principalement le pronom « nous ». Cela afin d'indiquer un voyage à faire avec le lecteur, dans l'idéal d'un itinéraire dont nous avons fait état plus haut. Le « nous » est pourtant un mot problématique et complexe, dont on ne pourrait taire le substrat philosophique au début d'un travail qui pose des questions touchant à la subjectivité et l'expression philosophique. « Nous » peut indiquer l'humanité tout entière, mais il contient le risque d'oublier la situation dont il provient ; il pourrait céder à l'expression d'une universalité risquant toujours de parler pour quelqu'un d'autre et usurper sa voix. Puisque tout savoir est en situation, le « nous » de notre texte ne peut qu'être un nous en situation, écrivant dans un certain contexte et en

une certaine partie du monde, dans la tradition européenne, immergé dans certaines traditions par rapport auxquelles il tente, tant bien que mal, de se décentrer, sans toutefois s'en détacher radicalement. Ce nous n'aurait pas la prétention de s'élargir beaucoup plus loin que le rapport entre celui qui écrit et les lectrices et lecteurs, pour les accompagner au cours du cheminement intellectuel qui va être présenté.

Nous arrivons ainsi au dernier point, qui est celui du mode d'écriture lui-même que constitue une thèse, et le cadre théorico-pratique qu'il requiert. Exactement comme le « nous », la production scientifique est toujours située, elle ne saurait parler de nulle part, et elle ne saurait oublier qu'elle a ses assises dans des personnes qui portent avec elles la complexité de leur passé, la pluralité de leurs intérêts de recherche et de leurs rencontres. Dès lors, l'entreprise scientifique se nourrit de rencontres, de tissages, de sédimentations, éléments produisant une voix qui s'élève à partir d'un lieu, depuis des pratiques traductives et de négociation. Pourtant, un travail philosophique qui s'insère dans une pratique scientifique telle qu'elle s'est constituée dans les dernières trente années se trouve pris dans une double contrainte : d'une part, il doit suivre des critères de scientificité qui pourraient prétendre à ce que l'on parle de nulle part, qui se matérialisent dans des classements, des recherches de fonds et dans des reconfigurations des infrastructures de la recherche, d'un autre côté, il doit être toujours situé, parler d'où il parle, se confronter à des problèmes bien charnels. Face à cette double contrainte, nous avons opté pour une écriture qui se veut rigoureuse quant à ses objectifs et à ses argumentations, mais qui demeure consciente de ses hésitations et de ses rencontres, de ses choix, de ses détours et de ses intentions. Cela entraîne des conséquences surtout au niveau du deuxième point méthodologique énoncé : dans le travail d'assemblage, de nouvelles pertinences naissent à partir de rencontres impertinentes[60]. Nous parlons à partir d'une situation, une situation principalement européenne, mais en même temps au contact d'un monde réticulaire et globalisé. Cela n'empêche pas de chercher constamment ailleurs que dans cette situation, non pas pour atteindre le lieu idéal d'un « nulle part », mais pour tenter de se décentrer et d'activer l'inventivité des rencontres inattendues.

[60] Nous détournons les mots de Paul Ricoeur : « Avec la métaphore, l'innovation consiste dans la production d'une nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution impertinente », P. Ricœur, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, coll. Points, 1983, p. 9.

PREMIÈRE PARTIE

LES SEUILS DES « POST- »
NARRATIONS, THÉORIES, IMAGINAIRES, CORPS

INTRODUCTION À LA PREMIÈRE PARTIE

Le présent chapitre élabore une réflexion à partir du préfixe « post- », alors même que la réflexion philosophique dans l'époque contemporaine pourrait sembler se situer « après le post- ». La condition d'être *post-* se manifestera sous la forme de seuils philosophiques, culturels, économiques, politiques – liés par un sentiment commun de se trouver à la suite de bouleversements dont la force exige que l'on forge de nouveaux instruments théoriques, ou que l'on en réactualise des anciens.

Célèbres sont les lettres écrites entre 1765 et 1773 par Denis Diderot à Étienne Falconet sur la notion de « postérité ». En ce temps où les paradigmes philosophiques de la modernité se configuraient et reconfiguraient, Diderot considérait l'idée de postérité comme bénéfique pour la création et pour l'action. « La postérité ne commence proprement qu'au moment où nous cessons d'être ; mais elle nous parle longtemps auparavant[61] », écrivait Diderot. Cette affirmation évoque la temporalité d'un avenir pressenti, existant concrètement et activement en nous[62]. Cette postérité est celle des œuvres, mais elle est aussi une condition dans laquelle le passé et l'avenir communiquent dans le présent : « Le présent n'est qu'un point, et la voix que nous entendons est toujours celle de l'avenir ou du passé[63] », écrit Diderot. Cette postérité se présente par analogie au sacré – « Ô postérité sainte et sacrée ! » – elle semble pouvoir fournir une réparation, « soutien du malheureux qu'on opprime, toi qui es juste, toi qu'on ne corrompt point, qui venges l'homme de bien, qui démasques l'hypocrite, qui traînes le tyran[64] » ; surtout, elle est un moteur d'action et de progrès : la multitude des témoins à venir pousse à la grandeur dans l'œuvre et dans le geste, elle ouvre un monde qui est vaste comme le globe entier,

[61] D. Diderot, « Lettre à Falconet du 15 février 1766 », in : D. Diderot, *Œuvres complètes. Tome VI*, introduction par R. Lewinter, Société encyclopédique française/Club français du livre, 1970, p. 452-486, ici p. 457.
[62] *Cf.* à ce sujet C. Duflo, « Le débat sur la postérité et la philosophie du temps », in : S. Lojkine et A. Paschoud (éds.), *Diderot et le temps*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2016, p. 291-300. Duflo écrit : « Il y a présence réelle en nous, pour nous, d'un futur où nous ne serons plus ».
[63] D. Diderot, « Lettre à Falconet du 15 février 1766 », *op. cit.*, p. 457.
[64] *Ibid.*, p. 460.

voire comme l'univers[65]. La postérité moderne imaginée par Diderot est une postérité *attendue*, une postérité *à venir*. Cette postérité indique une conception ontologique du temps, mais aussi de la pensée et de l'action, dont l'attracteur résiderait dans le futur.

L'époque contemporaine présente une conception renouvelée de la *postérité*. Cette fois, « nous » vivons une condition de postérité, mais celle-ci trouve son attracteur dans le passé. On se situe dans cet *après* évoqué par Diderot, et nous devrions donc être spectateurs, interprètes, juges d'un *avant* vers lequel nous tournons le regard. Notre étude tentera d'élucider le sens de ce renversement en se concentrant sur *les post-* pluriels qui ont peuplé le débat théorique de la deuxième moitié du XX^{e} siècle. La question sur l'Histoire, dont on trouvera ici plusieurs descriptions et variations, bien que centrale, s'avérera solidaire des enjeux de la théorie et de la pratique philosophique : comment la théorie peut-elle exister sur le seuil du présent, sur la lisière d'une époque nouvelle ? Après les crises de la modernité, après la colonisation et l'impérialisme, après la mondialisation économique et culturelle, à l'intérieur d'une condition écologique qui détraque les modalités anciennes de réflexion, quelle place accorder à la théorie, et que peut-elle d'action, quelle influence exerce-t-elle sur la réalité et sur l'imaginaire, comment peut-elle faire face aux événements ? Comment cette condition de *postérité* que les seuils des « post- » ont décrite par leurs instruments conceptuels peut-elle éviter de rester emprisonnée dans l'attraction du passé et proposer à nouveau un regard vers l'avenir ?

Au fil de ce chapitre, nous prendrons principalement en considération une période qui va des années 1950 à la fin des années 1990. L'ordre que nous proposerons dans notre trajet argumentatif ne sera pas strictement chronologique, bien que nous consacrions une attention particulière à comprendre l'origine et le sens historique des « post- » que nous étudierons : afin de cerner les façonnements multiples des seuils qui ont caractérisé l'époque d'après-guerre, nous aurons besoin d'avancer suivant les problèmes, les

[65] Diderot pressent l'impact des transformations technologiques dans la communication culturelle lorsqu'il affirme que la poste et la typographie sont les deux plus grandes inventions, puisque la première « porte presque en six semaines une découverte de l'équateur au pôle » et l'autre « la fixe à jamais », D. Diderot, « Lettre à Falconet du 10 janvier 1766 », in : D. Diderot, *Œuvres complètes. Tome VI*, *op. cit.*, p. 416-420, ici p. 418. De plus, en évoquant le désir d'éloge lié à la production littéraire, Diderot écrit que « si nos productions pouvaient aller sur Saturne, nous voudrions être loués dans Saturne, et je ne doute point que si elles étaient de nature à voyager dans toutes les parties de l'univers, comme elles sont de nature à voyager sur tous les points du globe, et à passer à toute la durée successive, l'émulation ne s'étendit avec cette sphère, et que l'artiste ne fît plus pour l'espace immuable, immense, infini, éternel, que pour un point de cet espace », *ibid.*, p. 416-420.

questions et les débats soulevés lors des différents moments que l'on évoquera, et surtout en s'enquérant des implications qui en découlent dans notre réflexion actuelle. Si certains des termes qui nos guideront (*postmoderne*, *postcolonial*, *post-Europe, posthistoire*, *posthumain*) ont peuplé les débats des dernières décennies, nous en interrogerons les possibles significations et variations dans le cadre d'un questionnement sur l'histoire et sur la théorie, même en dehors des traditions qui les ont générés. Ainsi, on livrera une fresque de seuils philosophiques en fournissant également des éléments généalogiques, de façon à situer les post-, pour mieux les analyser, détailler leurs traits communs, mais également les diversifier. À la fin du chapitre, nous mentionnerons aussi les retombées plus récentes des seuils des post-, de manière à nous guider vers l'enquête d'une condition globale et planétaire.

De manière transversale nous verrons émerger plusieurs points conceptuels :

a) L'époque des post- se structure en plusieurs seuils philosophiques sur lequel nombre de penseurs ont entamé des réflexions diverses, à partir des ébranlements du XX^{e} siècle – qu'il s'agisse des guerres mondiales, des génocides, de la domination coloniale et impérialiste ou des transformations dans l'ordre économico-politique mondial, ainsi que des révolutions technologiques et numériques. Pourtant, tout en constatant ces transformations, de telles réflexions demeuraient dans une optique de l'*après*, témoignage d'un champ de ruines dans lequel il était difficile de renoncer à un acte de nomination faisant référence au passé. Il s'agit d'une réflexion sur la « postérité », mais dont le jeu de regards est inversé par rapport au temps de Diderot. C'est désormais la « postérité » qui parle de ce qui a précédé, non seulement en réinterprétant certains des caractères du passé, mais en construisant sa propre identité à partir de cette réinterprétation. Pas toutes ces réflexions portent dans leur nom le préfixe « post- », et pas tous les courants qui se sont vus attribuer le préfixe « post- » l'ont reçu pour cette raison.

b) La composante narrative et énonciative dans les modalités « modernes » de conceptualisation historique s'associe à une plus générale présence d'éléments culturels et sociaux dans toute entreprise scientifique. En somme, pour citer Bruno Latour, la modernité produit des hybrides scientifico-culturels. L'époque des post- découvre que la prétendue Histoire universelle est l'un de ces hybrides, en actant sa crise, et en dénonçant les principes de domination européens qui lui étaient liés, tout en proposant de réfléchir

sur l'émergence d'autres histoires et d'autres imaginaires. La théorie et la narration résultent, dans cette perspective, étroitement liées.

c) L'ontologie qui se dégage de l'époque des post- doit envisager une condition interstitielle, qui témoigne en même temps de la crise et du dépassement. C'est une ontologie parfois tragique, parasitée, une ontologie de l'adversité. Se situant dans les champs de ruines d'un passé moderne qui s'est planétarisé, elle requiert de nouveaux instruments pour pouvoir penser l'être ensemble, fragiles, dans le monde contemporain. En particulier, cette condition de postérité dévoile une configuration complexe de la temporalité, ou mieux de plusieurs temporalités. Se trouver dans une condition interstitielle, sur un seuil, signifie découvrir une pluralité du temps, et un horizon de longue durée, un présent qui détiendrait en soi un écho du passé et un pressentiment de l'avenir. Lorsque la « globalisation » apparaîtra dans toute sa puissance, comme nous verrons dans la deuxième partie, la condition de postérité, sans disparaître, se transformera face à de nouveaux enjeux.

À partir de ces thématiques transversales, qui animent les pages qui suivront, nous lisons les « seuils des post- » comme lieu de sédimentation, champ du vécu, de savoirs et d'actions. Une spatio-temporalité interstitielle, qui n'est pas le moment d'un mouvement dialectique, mais plutôt un espace *entre* le présent et l'avenir, le site de temporalités multiples et d'historicités souvent tragiques, chargé des sédiments du passé, mais pressentant déjà certains traits du futur. Il faudra dès lors s'interroger, après notre étude des post-, sur ce présent que les post- entrevoyaient seulement, pour comprendre en quoi il ne se situerait plus sur ces seuils et pourquoi il ne devrait pas se définir, lui aussi, par l'artifice de l'*après*, comme un énième post-. La condition de postérité semble en effet se renverser une nouvelle fois à notre époque, redevenir celle de Diderot, dans une perspective cette fois tragique : la postérité ne nous couvrira pas de gloire, elle risquera plus probablement de subir les effets néfastes des choix de notre temps. Les enjeux écologiques, surtout, rendent à nouveau bien vivant le futur des générations à venir qui vivront dans des conditions dont nous commençons non seulement à imaginer, mais aussi à expérimenter, les caractères. Pour saisir les défis théoriques, historiques et politiques de la « condition globale », nous jugeons nécessaire de revenir à ces moments critiques, que le préfixe « post- » signalait, et dont nous entreprenons à présent l'étude.

CHAPITRE 1
POSTMODERNE, HISTOIRE, UNIVERSEL

§ 1.1 La question postmoderne sur l'histoire universelle

Notre enquête sur les seuils des post- commence par une analyse des intersections entre histoire, narration et discours spéculatif, en convoquant les études sur le postmoderne, mais aussi des réflexions concernant l'historicité à l'époque moderne. L'histoire universelle entendue comme paradigme du récit historique dans la modernité se révélera sous la forme d'hybride narrativo-spéculatif, ouvrant la voie, sur les seuils des post-, à une critique de l'universel et à une observation d'histoires, au pluriel.

Dans une lettre de 1984, Jean-François Lyotard posait une question concernant la manière dont, jusque-là, l'Occident européen avait raconté l'Histoire, en organisant les événements et en produisant, par conséquent, ses récits et ses narrations. La question décrit la prise de conscience de se trouver sur un véritable *seuil*, historique, philosophique, qui débordera dans les domaines économiques, politiques, sociaux, artistiques. Lyotard écrit :

> Il ne convient pas d'accorder au genre narratif un privilège absolu sur les autres genres de discours dans l'analyse des phénomènes humains, ou langagiers en particulier (idéologiques), et moins encore dans l'approche philosophique. Certaines de mes réflexions antérieures ont pu succomber à cette « apparence transcendantale » (« Présentation », *Instructions païennes*, *La condition postmoderne* même). Il est en revanche convenable d'aborder l'une des grandes questions que nous livre le monde historique en cette fin de XX^e^ siècle (ou en ce début du XXI^e^ siècle) par l'examen des « histoires ». Car si ce monde est déclaré historique, c'est qu'on entend le traiter historiquement.
>
> La question à laquelle je pense est la suivante : *pouvons-nous aujourd'hui continuer à organiser la foule des événements qui nous viennent du monde, humain et non-humain, en les plaçant sous l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité ?*[66]

[66] J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris, 1988, p. 39-40. « Missive sur l'Histoire universelle ». Lettre à Mathias Kahn du 15 novembre 1984. Nous soulignons.

D'emblée, la formulation de la question témoigne d'une exigence théorique : pour traiter du monde historique, c'est-à-dire pour envisager l'existence d'une historicité du monde, c'est la manière dont les événements s'organisent qu'il va falloir interroger, et cela au moment même où l'Histoire considérée sous l'œil idéal d'une progression linéaire se trouve dans un état de crise, perturbée, dérangée.

Sans doute, la déclaration du monde comme « historique » fait problème, et elle semblerait ici se situer dans une intention, une attitude : la volonté de traiter historiquement du monde. Ces dispositions d'esprit sont-elles une nécessité anthropologique, ou bien s'agit-il d'une habitude enracinée dans certaines formes de récits qui se sont constitués comme des dispositifs narratifs, dont l'exemple serait *in primis* l'idée d'une histoire universelle de l'humanité ? Dans les deux cas, pouvons-nous encore opérer une organisation des événements selon les principes de cette histoire universelle ?

Pour entamer notre réflexion, nous voulons utiliser d'un jeu de langage, en nous demandant si la question présentée ici « a fait son temps », et cela en au moins deux sens : d'une part si elle a *fait* son temps concrètement, productivement, en façonnant les débats de la période où elle a été prononcée et d'autre part, dans le sens classique de la locution, si elle devrait être déclassée comme question d'un temps révolu ou si elle peut au contraire être utile, aujourd'hui, pour enquêter les enjeux pluriels de l'époque contemporaine.

Il s'agit donc avant tout d'une question qui a *fait son temps* de manière très concrète, elle l'a façonné, en agissant sur les débats culturels, philosophiques, politiques et sociaux de son époque, puisqu'elle participe à la théorisation de la notion de *postmoderne* : elle est posée par Lyotard dans la « Missive sur l'histoire universelle », l'une des lettres qui composent *Le postmoderne expliqué aux enfants*, un recueil, dans lequel le philosophe répond à des critiques, soulève des interrogations, propose des analyses plus ou moins approfondies *autour* de la notion de *postmoderne*. Une telle question, posée dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle, avait son sens, son contexte, ses enjeux, sa situation, son atmosphère ; étroitement liée à l'émergence du débat sur le « postmodernisme », elle s'enquiert de la manière dont peut s'élaborer une conception de l'histoire et de « la foule des événements » qui « viennent » du monde, lorsque la possibilité de suivre le critère d'une Idée universelle semble inapplicable. Cette impossibilité découle d'une défaillance,

dans la pensée et dans le regard de l'époque, concernant la possibilité de « traiter historiquement » le monde : la défaillance consisterait à considérer le monde historique comme le lieu d'*une* histoire, l'Histoire prétendant à l'universalité, alors même que le devenir historique se transforme selon les époques et les configurations culturelles, en fabriquant plutôt des histoires, des narrations, des récits. Les grands récits d'émancipation, ce genre de narrations sur lesquelles s'était appuyée en grande partie la production culturelle de la modernité, proposaient une univocité historique que la notion de postmoderne critique et remet en question. En 1984, Lyotard nuance son approche aux récits qui, dans ses œuvres précédentes (*La condition postmoderne* est de 1979 et *Instructions païennes* de 1977[67]), avait pu paraître beaucoup plus radicale. C'est pour cela qu'il dénonce « l'apparence transcendantale » que le domaine narratif aurait pu avoir dans certains de ses textes précédents[68]. La nuance posée ici est que le genre narratif ne doit pas avoir un privilège absolu sur les autres genres. Il conserve toutefois une force paradigmatique et pratique non négligeable, implicitement incluse dans la question.

En effet, de nombreuses formes de légitimité se structurent dans le domaine des narrations, et donc dans celui de l'Histoire et des histoires : les capacités à *faire récit* et à *faire savoir* se croisent en devenant des enjeux politiques dans un contexte où la légitimité des processus de constitution du savoir se trouve en crise. Les grands récits semblaient désormais incapables de garantir un terrain solide dans l'organisation des événements selon les principes unifiants du « progrès » moderne : un exemple frappant, qui guide la plume de Lyotard dans *Le Différend*, est l'événement Auschwitz, qui échappe à toute inclusion dans une histoire progressive et linéaire[69].

Les réflexions qui partent de la remise en question des idéaux de progrès occidentaux que produit Auschwitz sont nombreuses. Vilém Flusser décrivait ainsi le dé-*solement* produit par un tel événement : « C'est qu'un événement incomparable s'est produit récemment, et qui a creusé le sol au-dessous de nos pieds : Auschwitz[70] ». La question de comment cela a été possible touche « tous ceux qui font partie de la civilisation

[67] J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*. *Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979 et J.-F. Lyotard, *Instructions païennes*, *op. cit.*
[68] Apparence transcendantale qu'il avait lui-même dénoncée chez Kant à plusieurs reprises dans *Le Différend*. *Cf.* J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, « Notice Kant 4 », p. 242.
[69] *Ibid.*, § 152-160, p. 130-158.
[70] V. Flusser, *Post-histoire* [version française inédite, 1982], propos liminaire de C. Geel, introduction d'A. Masure, postface d'Y. Citton, Paris, T&P Work Unit et Cité du Design, Paris, 2019, p. 35.

occidentale », et Flusser continue : « Auschwitz met en cause notre culture entière. L'incomparable de l'événement est précisément qu'Auschwitz est la réalisation de la virtualité la plus profonde et inhérente à notre culture : l'objectivation de l'homme par l'homme. L'incompréhensible, c'est cela[71] ». L'argumentation de Flusser est, bien sûr, radicale, puisqu'il comprend l'objectivation de l'homme par l'homme comme partie du programme « virtuel » de l'Occident et cela le porte à affirmer qu'Auschwitz est en continuité avec ce programme, puisqu'il fait appel à la construction d'un appareil technique aux allures automatiques, ayant pour but l'objectivation d'humains, pour les réduire en cendre, les anéantir[72]. Plus en général, c'est la crise du projet des Lumières après Auschwitz qui a été actée et qui constitue, par exemple, le fil porteur des analyses d'Horkheimer et d'Adorno : le projet des Lumières est remis en cause par l'événement, et c'est à partir de lui qu'il faut le repenser et le critiquer, même si les deux philosophes n'abandonnent pas l'idéal de raison que ce projet possédait en lui[73]. Nous pourrions évoquer également les études d'Hannah Arendt, où c'est la possibilité et les caractères d'une philosophie politique qui sont étudiés après les processus d'extermination et les totalitarismes[74]. En général, la Deuxième Guerre mondiale produit une fissure radicale dans la pensée et dans les formes modernes de la vie, qui marque l'impossibilité d'utiliser avec naïveté les instruments philosophiques « optimistes » des générations précédentes[75], et cela concerne aussi la manière de prendre position par rapport à l'histoire, et comment on peut *la raconter*. En ce sens, la réflexion de Lyotard évolue de plein titre dans l'une des préoccupations philosophiques du deuxième après-guerre.

---

[71] *Ibid.*, p. 36.
[72] *Ibid.*, p. 38.
[73] *Cf.* M. Horkheimer et T. Adorno, *La dialectique de la raison* [1944], trad. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
[74] H. Arendt, *L'origine du totalitarisme* [1951], en trois volumes : *Sur l'antisémitisme*, trad. fr. M. Pouteau, révisée par H. Frappat, Paris, Seuil, 2005 ; *L'impérialisme*, trad. fr. M. Leiris, révisée par H. Frappat, Paris, Seuil, 2006 ; *Le Système totalitaire*, trad. fr. J.-L. Bourget, R. Davrey et P. Lévy, révisée par H. Frappat, Paris, Seuil, 2005.
[75] *Cf.* par exemple, Merleau-Ponty qui écrivait en juin 1945 au sujet du temps d'avant-guerre en France : « Cette philosophie optimiste, qui réduisait la société humaine à une somme de consciences toujours prêtes pour la paix et le bonheur, c'était en fait la philosophie d'une nation difficilement victorieuse, une compensation de l'imaginaire des souvenirs de 1914. Nous savions que des camps de concentration existaient, que les juifs étaient persécutés, mais ces certitudes appartenaient à l'univers de la pensée. Nous ne vivions pas encore en présence de la cruauté et de la mort, nous n'avions jamais été mis dans l'alternative de les subir ou de les affronter », M. Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu » [1945], in : *Sens et non-sens* [1948], Paris, Nagel, 1966, p. 246.

Un autre ordre de préoccupation dans lequel peut s'insérer la question de Lyotard est celui des transformations économiques de la deuxième moitié du siècle. En effet, la crise des grands récits – et d'une structuration linéaire et progressive de l'histoire – concerne également les configurations historico-économiques qui guidaient les grands récits du capital d'une part, et du communisme de l'autre. De ce point de vue, c'est dans le contexte d'une planétarisation se faisant du capitalisme que la question de la « Missive » se pose – une planétarisation économique qui se concrétisera dans les processus de mondialisation et de globalisation que nous examinerons dans le cinquième chapitre. Le problème de l'agencement des événements en un récit du point de vue économique a surtout été souligné par Fredric Jameson. Pour comprendre le problème du postmoderne en un sens fondamentalement politique, explique Jameson, il faut avant tout enquêter son lien avec l'historicité, mais en des termes capables de prendre en compte les nouvelles configurations du capitalisme : « accorder une originalité historique à une culture postmoderniste, c'est aussi affirmer implicitement une différence structurale radicale entre ce qu'on appelle parfois société de consommation et les moments antérieurs du capitalisme dont est issu notre système[76] ». Pour Jameson, on ne peut scinder les réflexions sur l'histoire, sur la culture, et sur ce qu'il appelle « le capitalisme tardif » qu'il considère l'un des objets d'étude privilégiés du postmoderne. Si nous lisons la question de Lyotard dans cette optique (et avec l'exigence de comprendre également les structurations économiques précédentes, capitalistes et précapitalistes), nous découvrons donc qu'elle obéit aussi à l'exigence de lire les événements selon un « genre économique » du discours. Celui-ci pose un problème qui dépasse l'organisation des données événementielles dans une histoire et qui touche l'événement lui-même, emporté dans le discours économique, et, de fait, perdu, oublié. Lyotard l'écrivait explicitement : « Le genre économique avec son mode d'enchaînement […] écarte l'occurrence, l'événement, la merveille, l'attente, d'une communauté de sentiments[77] » et il continuait en affirmant que « l'hégémonie du genre économique sur les autres peut bien revêtir l'habit d'une philosophie de l'histoire émancipatrice. Plus de richesse, plus de sécurité, plus d'aventure, etc[78]. ». Ainsi, des discours comme ceux faisant référence à une fin de

[76] *Cf*. le chapitre « Théories du postmoderne », in : F. Jameson, *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif* [1991], trad. fr. F. Nevoltry, Paris, Beaux-Arts de Paris éditions, 2018, p. 105-119, ici 105.
[77] J.-F. Lyotard, *Le Différend*, *op. cit.*, § 252, p. 255.
[78] *Ibidem*.

l'histoire ont pu s'affirmer sous la forme de discours de genre économique, qui demeurent en fait aussi narratifs[79]. La crise de ces grands récits engendre une dissonance entre des discours de genres différents, tout en indiquant un passage vers la mondialisation, qui changera la donne des récits économiques. À cela, il faut ajouter la tendance à une toujours plus grande « informatisation des sociétés », où le savoir circule en tant qu'informations, et celles-ci deviennent des biens, qui sont en mesure d'être transférés sur le modèle des échanges capitalistes[80]. Plus en général, le capitalisme « tardif » opère une logique culturelle qui se répercute dans tous les domaines de la société[81].

C'est dans ce contexte que la « Missive » s'enquiert de savoir si une vision historique du monde demeure possible, interrogeant la pertinence des grands récits d'émancipation fondés sur l'Idée d'universalité, alors que de nouveaux problèmes surgissent, même s'ils ne sont pas encore véritablement définis.

Si plus haut nous utilisions le sens littéral de cette expression pour affirmer que le postmoderne a « fait » son temps, c'était donc avant tout pour indiquer sa productivité philosophique, qui ouvre un espace ample de réflexions et de débats qui façonne la conception d'une certaine époque, sans pour autant encore répondre aux enjeux d'une mondialisation dont on commençait seulement à entrevoir les traits plus radicaux. Le postmoderne enquête sur une condition de postérité, mais il produit aussi la conscience de cette condition. Et cela dans le sens indiqué plus haut : la *postérité* comme direction du regard vers un passé que nous ne sommes plus, et par rapport auquel, toutefois, on se positionne. « Être postérité » signifie devenir cette entité de l'après de quelqu'un d'autre, renverser l'orientation des temporalités. En même temps, si chaque temps a une postérité, à laquelle il peut s'intéresser ou demeurer indifférent, la question reste ouverte, dans cette temporalité d'équilibre, sur les temps qui viendront après les post-.

De ce point de vue, nous sommes, aujourd'hui, déjà dans la postérité de cette question sur la postérité. Et c'est pour cela qu'il nous faut comprendre si la question posée par

[79] Par exemple, la célèbre tentative de Fukuyama de décréter une « fin de l'histoire » se faisait sous le signe du triomphe d'un certain genre économique du discours : le discours libéral. F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme* [1992], Paris, Flammarion, 2009.

[80] « Ces rapports des fournisseurs et des usagers de la connaissance avec celle-ci tend et tendra à revêtir la forme que les producteurs et les consommateurs de marchandises ont avec ces dernières, c'est-à-dire la forme valeur », J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, *op. cit.*, p. 14, § 1.

[81] *Cf*. le chapitre « La logique culturelle du capitalisme tardif » in : F. Jameson, *Le Postmodernisme*, *op. cit*., p. 33-104.

Lyotard a *fait son temps* également dans le sens classique de la locution : est-elle encore d'actualité, ou faudrait-il la rejeter comme exprimant des préoccupations du passé ? Il est clair que l'*aujourd'hui* qui constituait le présent de la formulation lyotardienne n'est pas le nôtre, mais celui d'une année bien précise – l'année 1984 – correspondant aux interrogations d'une époque bien précise – les années 1980 du XX^{e} siècle après la publication du *rapport sur le savoir* en 1979. Dès lors, comment l'*aujourd'hui* du passé de la question peut-il être d'actualité dans l'*aujourd'hui* de nos vies actuelles ?

Au cours de la « Missive », Lyotard pose une série de questions autour de la question sans donner de réponses aux interrogations qui constituent l'objet de plus amples analyses dans *La condition postmoderne* et dans *Le Différend*. Par exemple, la structuration de la question sur l'histoire universelle est tout à fait cohérente avec l'attitude langagière qui préside au deuxième de ces textes : cette question est avant tout, pour Lyotard, une phrase à disséquer et à analyser en chacune de ses parties, en des termes qui indiquent une ambiguïté profonde, chez le destinateur, qui la prononce, chez le destinataire, qui la reçoit, dans le temps où elle est prononcée, dans son référent. Au fond, en des termes phénoménologiques – des termes que Lyotard n'aurait sans doute plus acceptés dans les années où ces textes ont été publiés – *la question est avant tout située*, elle nous parle d'un certain enracinement dans l'expérience : non seulement elle interroge une certaine manière d'organiser les événements, mais elle ouvre la porte à des objectivations sur la collectivité qui les organise (le *nous*), sur la collectivité qui pose la question (encore le *nous* ? S'agit-il du même ? Et qu'en est-il des exclus de ces deux *nous* qui apparaissent dans la question ?), elle interroge le problème de la légitimité, de la capacité ou de la convenance lorsqu'il s'agit d'envisager cette question (*pouvons*-nous ?) et encore de ce que veut dire *continuer*. L'Idée d'histoire universelle s'imbrique à la tradition moderne, il s'agit d'une Idée rattachée à un certain contexte ; dans les termes de Lyotard, il s'agit d'une Idée qui guide un certain agencement de phrases, une narration. Une telle Idée produit une *Histoire* qui est aussi une narration, un grand récit, lequel ne pourrait toutefois être considéré comme univoque, et en effet Lyotard ne tarde pas à annoncer plusieurs typologies de « philosophie de l'histoire » qui sont au fait autant de types de narrations de l'histoire universelle (le récit chrétien, l'*Aufklärung*, la dialectique marxiste, etc.) : « Mais tous situent les données qu'apportent les événements dans le cours d'une histoire dont le terme, même s'il reste hors d'atteinte, se nomme liberté universelle, acquittement

de l'humanité tout entière[82] ». Les « philosophies de l'histoire » se présentent avant tout comme des récits concernant l'émancipation de l'humanité et qui tendent à une universalité, l'Idée qui reste hors d'atteinte.

Alors, se demander si l'on peut *continuer* à organiser les événements d'une telle façon nous situe sur un *seuil*. La question est posée en se tournant vers une tradition par rapport à laquelle on se situe : la tradition de la modernité que Lyotard ne considère pas une époque « mais plutôt un mode (c'est l'origine latine du mot) dans la pensée, dans l'énonciation, dans la sensibilité[83] ». Pourtant, celui qui prononce la question n'est plus sûr de se situer dans la tradition de la modernité, au moins en ce qui concerne l'organisation (langagière) des événements, puisqu'il se demande s'il est possible d'utiliser encore les instruments que la modernité fournissait pour opérer une telle organisation. *Le destinateur de la question est situé sur un seuil* : le récit de la modernité n'est pas encore tout à fait évanoui et en même temps la « crise » de la modernité est bien présente et ressentie par les postmodernistes[84].

Celui ou celle qui se situe sur ce seuil ressent des bouleversements, mais il ne parvient pas, pour l'instant, à en étudier tous les tenants et les aboutissants. En effet, l'interrogatif lyotardien de 1984, et qui vient tout de même après cinq ans de débats sur le postmoderne, se situe à son époque et il traduit une tension vis-à-vis d'une temporalité moderne (liée à la notion d'universel et d'histoire universelle) qui n'est plus *telle quelle* d'actualité, à la lumière des quarante dernières années et des événements globaux qui les ont caractérisées et qui ont exigé qu'on les organise de quelque manière. Plus précisément, il s'agit d'une tension entre des manières différentes d'agencer les événements. Le *mode moderne* d'organisation, qui prend comme principe certaines idées et certaines catégories, et *un mode nouveau*, qui doit rendre compte de la crise des grands récits d'émancipation. D'autres urgences se greffent aux enjeux évoqués par Lyotard : en lisant la question, *nous*

---

[82] J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, *op. cit*., p. 41.
[83] *Ibid.*, p. 40.
[84] Cela donne lieu à une pluralité de positions dans le débat sur le *postmoderne*, qui comprennent des postures parfois en défense de la modernité, parfois antimodernes, ou qui tentent de réabsorber le moderne dans le postmoderne, et qui peuvent être tout autant progressistes que réactionnaires. Jameson dresse un schéma comprenant plusieurs de ces positions dans l'article *Théories du Postmoderne* : F. Jameson, *Le postmodernisme*, *op. cit.*, p. 105-119. Nous pourrions aussi considérer la position de Bruno Latour, qui survient une décennie après le début du débat sur le postmoderne, B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991. Finalement, il faut considérer la « polysémie » du postmoderne : M. Ferraris, *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, Milano, Mimesis, 2006, p. 81, et M. Carbone, *Être morts ensemble. L'événement du 11 septembre 2001* [2007], trad. fr. M. Logoz, Genève, MētisPresses, 2013, p. 27-31.

devenons *destinataires*, inconnus de Lyotard, témoins des implications globales contemporaines – du réchauffement climatique, de la financiarisation des marchés, des urgences politiques, sociales, humanitaires, des formes contemporaines et pervasives de communication. Nous pourrions même nous demander si nous nous situons sur *un autre seuil*, d'où nous regarderions le passé avec un sens d'avenir pas tout à fait défini ; encore, nous pourrions nous demander si, le seuil ancien étant dépassé, le temps actuel serait complètement différent de celui que la question poussait à interroger. Nous croyons que, même si notre temps était radicalement différent, il serait nécessaire, pour entamer une démarche compréhensive à l'intérieur de celui-ci, de garder à l'esprit *les seuils* que la particule « post- » avait indiqués. Car c'est sur l'assise de plusieurs post- que la deuxième moitié du XX^{e} siècle a structuré sa pensée, et que l'énigme de l'organisation des événements en des récits s'est posée.

La notion de *postmoderne* montre d'emblée le caractère à la fois problématique et révélateur du post-. Lyotard ayant écrit ses propres « Notes sur le sens de "post-"[85] », on y lit une prise en compte de cette particule dans un sens qui est avant tout chronologique, et lié à l'architecture : l'architecture postmoderne se caractérise par le fait qu'elle reçoit un espace en héritage de la modernité et ne peut plus y faire que des interventions particulières sans projet de « reconstruction globale de l'espace habité par l'humanité[86] ». Le tissu urbain de l'architecture postmoderne est fragmenté, « un "palimpseste" de formes de passé superposées l'une sur l'autre[87] ». L'espace de la modernité continue à exister, matériellement, dans l'architecture et la conformation des villes, dans la manière même dont l'urbanisme devient prédominant dans le monde contemporain[88]. Par conséquent, le post- du postmoderne n'est pas seulement une indication chronologique, il indique une sédimentation qui fait en sorte que l'on ne peut abattre tous les lieux de pensée dans lesquels nous nous situons. Nous partageons ainsi quelque chose du sol des

[85] J.-F. Lyotard, « Notes sur le sens de "post-" », in : J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, *op. cit*., p. 107-113.
[86] *Ibid.*, p. 108.
[87] D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge (MA) and Oxford (UK), Blackwell, p. 67. Pour une prise en compte générale de la spatialité « postmoderniste » voir *ibid.*, en particulier le chapitre 4, « Postmodernism in the city : architecture and urban design », et la troisième partie, « The experience of space and time ».
[88] On pourrait prolonger ces définitions jusqu'aux études contemporaines, en se demandant ce qu'il en est de l'utilisation de l'espace contemporain au moment où la forme « urbaine » devient prédominante dans la structuration humaine de l'espace, tout en se faisant de plus en plus globale et hyper-spatiale, *cf.* M. Lussault, *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2017.

traditions moderne et postmoderne, bien que ce sol, trop souvent, sonne creux, comme le signalait Flusser[89]. Pour cela, nous proposons de concevoir le post- comme un *seuil* plutôt que comme un *après*, pour conserver sa puissance signifiante à la fois spatiale et temporelle. Cela permet l'ouverture d'une exploration complexe qui n'aurait pas de compte à rendre au déploiement linéaire d'une flèche du temps, prédonnée ou construite *a posteriori*. Dans le seuil se trouve aussi la double acception de « avoir fait son temps », d'une part, dans la dynamique d'une production créatrice, et, d'autre part, dans un dépassement, un destin d'inactualité, que cette propulsion amène inévitablement. Le post- se positionne ainsi dans une dynamique instituante, une *Stiftung* au sens phénoménologique, d'ouverture d'une histoire nouvelle dans la contingence, de construction d'un récit dans les sédiments du passé[90]. Ce passé sédimenté est encore là et il est remis en question, parfois abandonné, parfois retracé, mais jamais répété tel quel. Comme un *seuil* donc, et *comme un seuil qui ouvre de nouveaux récits*, puisque celui-ci était le sens de la question lyotardienne. Récits qui aident à structurer notre manière d'être ensemble dans le monde, et notre compréhension de celui-ci. La question sur l'histoire universelle reste ouverte, dans notre temps, alors même qu'elle peut acquérir des significations diverses par rapport à celles qui accompagnaient les réflexions de Lyotard. Encore aujourd'hui, nombre de discours appelant à des idéaux de progrès universalisant sont à l'ordre du jour dans les débats au sein de l'arène politique, dans les idéaux de croissance économique qui orientent les choix politiques et sociaux, ou encore dans les récits de catastrophe qui imaginent des fins du monde apocalyptique vers laquelle tendrait le cheminement de l'humanité tout entière. La question sur l'histoire universelle ainsi demeure actuelle, bien que les enjeux du monde contemporain la teignent d'une nouvelle actualité. En ce sens, on pourrait dire – pour reprendre la distinction foucaldienne entre « présent » et « actualité » thématisée par Judith Revel[91] » – que nous partageons le « présent » de la question lyotardienne, nous partageons la même conscience de nous trouver après des ruptures radicales, ainsi qu'une certaine conscience des transformations

[89] « Nos pas vers le futur sonnent creux. C'est qu'un abîme se cache sous notre sol », V. Flusser, *Post-histoire*, *op. cit*., p. 35.
[90] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, Paris, Belin, 2017. Nous reviendrons sur la notion d'Institution, dans une perspective événementielle et historique, dans la deuxième partie.
[91] J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2015, p. 42. Le « présent » est « ce nom donné à l'état présent de notre représentation du monde », un état d'équilibre qui n'est pas radicalement séparé du passé, alors que l'actualité est « ce qui, à tout moment, peut interrompre cet étrange "état d'équilibre" », qui apporte des discontinuités radicales.

économiques, culturelles, sociales, politiques, ayant eu lieu dans les dernières quarante années. Pourtant, ce « présent » se transforme, évolue, puisque de nombreuses ruptures font irruption. La nouvelle actualité de la question implique de nouvelles discontinuités : une de celle-ci ne concerne plus la distinction entre condition moderne et condition postmoderne, mais plutôt entre une condition de « post- » et une condition « globale ».

§ 1.2 Après l'universel : énonciations, narrations, histoire

Le *postmoderne* tel qu'il émerge dans la question sur l'Histoire universelle s'enquiert de la possible survivance de l'Idée d'universel, idée pervasive de la modernité, dont Lyotard décrit la crise. Il ne faudrait pourtant pas penser que l'attention au statut de l'universel, lorsqu'il est mis en rapport avec le domaine historique, soit uniquement la prérogative des descriptions postmodernes.

L'optimisme que la notion d'universel pouvait engendrer au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle s'est ébranlé un peu à la fois jusqu'à ce que devienne une évidence le fait que l'universel est toujours, et avant tout, une *énonciation de l'universel*. Il s'agit d'une déclaration, d'une promesse, d'un commandement énonçant une universalité jamais en présence, toujours située dans un avenir plus ou moins lointain ; il s'agit de l'énonciation d'un principe unifiant vers lequel se diriger, d'une Idée, d'une totalité historique dont il faudrait retracer les mouvements perpétuellement. Pour cela, l'universel se manifeste dans l'histoire européenne principalement sous deux formes : l'*universel* indiquant une direction unique et privilégiée, le *universus*, dans la direction du « un », par une orientation du regard, une direction de la pensée, de la foi ou de l'action ; ou bien le *kata oulon* grec, le *selon le tout*, qui désigne une incorporation dans une totalité, où chaque élément pourrait être compris seulement selon le tout dont il fait partie. Ces deux sens du mot indiquent une expansion *vers l'extérieur* et une incorporation *à l'intérieur* qui sont présentes dans les discours et les institutions qui se veulent universelles : on en retrouve un exemple dans le « catholicisme » (« catholique » dérivant de *kata oulon*), l'Église catholique étant une entité qui s'étend par l'évangélisation, mais qui en même temps incorpore chaque fidèle comme la partie d'un corps unique.

Nous trouvons une mise en garde par rapport aux difficultés de tout discours au sujet de l'universel chez Étienne Balibar, dont on peut tirer principalement deux

enseignements. Premièrement, l'universel est équivoque : « toute *énonciation de l'universel* […] est située dans un cadre géographique et historique […] qui l'affecte dans sa forme et son contenu » et « l'universel n'est pas tant un facteur d'unification des êtres humains que de *conflit entre eux et avec eux-mêmes*[92] ». Ainsi, l'universel s'accompagne toujours de circonstances et de conditions, d'un facteur énonciatif, d'une situation, d'un lieu de pensée, du cadre d'une culture. En ce sens, il serait possible de chercher des universalités non européennes hors du cadre de la *theoria* et de la raison, universalités qui demeureront des prétentions d'universalité comme était celle européenne[93]. Chaque *prétention d'universalité* est influencée par le cadre géographique et historique dans lequel elle naît. S'il existe des déclarations d'universalité cherchant à dépasser les cadres géographiques dans lesquelles elles naissent dans une perspective cosmopolitique – par exemple par des récits d'émancipation de l'humanité tout entière dont nous allons parler – le risque existe toujours de transposer des caractères identitaires dans une perspective universelle, et ce faisant d'alimenter des conflits et des séparations plutôt que des liens.

Il faut ajouter à ces considérations le fait que les agencements historiques et culturels qui conduisent à des énonciations d'universalité sont complexes et pluriels. Une compréhension des universalités occidentales qui tracerait par exemple une ligne à partir de l'union « miraculeuse » entre la culture grecque et le judaïsme et qui se déploierait ensuite dans le christianisme et l'islam pour devenir, dans les temps modernes, une rationalité toujours poussée vers la même exigence de vérité qui mouvait les premiers philosophes se heurterait à plusieurs formes d'équivocité, découlant justement des cadres géographiques où l'universel prend forme et, de fait, émerge et s'incarne. Une entité aux ambitions centralisatrices du fait de sa prétention universelle, l'Église catholique, combat des batailles temporelles qui rendent son influence très différente selon les régions d'Europe, et son unité se retrouvera dans les prétentions de refonder un Empire sacré, ou dans la lutte contre un ennemi extérieur (pour ce qui est des croisades) ou intérieur (pour ce qui est du combat contre les hérésies et le début de l'Inquisition). Le monachisme et

[92] É. Balibar, *Des universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016, p. 9.

[93] Par exemple, François Jullien, qui, en tant que sinologue, pose la question de la présence de l'universel à l'extérieur de la culture européenne tente de l'observer à la fois de l'intérieur et de l'extérieur, en posant la question de savoir si l'universalité existe dans d'autres cultures que la culture occidentale. François Jullien nous avertit aussi : « La forme de la raison avec laquelle se confond cette exigence d'universalité, et qui fonde sa postulation, n'est-elle pas le produit singulier de la seule histoire intellectuelle européenne, braquée comme est celle-ci sur l'exigence de vérité, et même peut-être obnubilée par elle ? », F. Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 24.

les hérésies révèlent les divergences qui existent dans les interprétations du même message chrétien ; encore, le christianisme byzantin doit se confronter à des circonstances géopolitiques et à des pulsions théologiques qui l'éloignent, un peu à la fois, du christianisme romain[94], et l'islam, en proposant une réinterprétation et une transformation des principes chrétiens, porte sans doute une autre évolution des prétentions à l'universalité. L'occident médiéval s'enflamme autour de la dispute sur les universaux[95]. Ce sont autant d'exemples d'une impossibilité de considérer l'universel comme caractéristique unique, ni même principale, de vingt siècles d'histoire. C'est pour cela que nous devrions parler plutôt d'énonciations d'universalité qui ont caractérisé l'histoire occidentale.

Le fait que les énonciations universelles soient situées, et venant d'histoires particulières, de traditions et d'atmosphères culturelles, les rend des cibles polémiques pour d'autres énonciations universelles – qui prétendraient être donc véritablement universelles, dépassant l'universalité, fausse, des énonciations précédentes. C'est ainsi que nous rencontrons la deuxième mise en garde de la part de Balibar. Il explique que tout discours sur l'universel, même un discours critique, a lieu *dans le domaine de l'universel* et qu'il risque de se former comme discours universel se substituant à l'universalité dominante :

> Le fait est que, lorsqu'on formule une critique de l'universalisme, religieux ou séculier, politique ou scientifique, en termes de défense des cultures, des idiomes ou des croyances et de leur droit absolu à la particularité, *cette énonciation se fait immédiatement dans la modalité de l'universel*[96].

Il semblerait ainsi que le discours universel ait une force énonciative particulière, qui le rend visqueux et pervasif, et que même la critique contre l'universel, justement parce qu'elle se situe contre lui, dans son ordre du discours (dans une phrase du genre : « cet

[94] À ce sujet *cf*. par exemple le livre de G. Lingua, *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini. Questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Milano, Medusa, 2006, dans lequel l'auteur prend en considération les affrontements théoriques sur l'icône dans le monde byzantin. La question de la visibilité de Dieu devient en fait question de la visibilité du monde lui-même, et le débat sur l'icône est un débat sur le statut de l'incarnation qui a des implications théologiques et éthiques qui arrivent jusqu'à notre époque contemporaine.
[95] A. de Libera, *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 2014.
[96] É. Balibar, *Des universels*, *op. cit*., p. 69.

universel n'est pas véritablement universel »), risque de rester emprisonnée dans l'universel. Lyotard expliquera à ce sujet que la viscosité de l'universel dépend du fait que le type d'enchaînements de phrases qu'il propose part de la pétition de principe que toute histoire particulière, tout événement, tout nom, peut être repris et compris dans son enchaînement universel, tout élément particulier peut être repris dans une structure énonciative totale[97]. Alors, si l'universel appelle l'universel, il n'est pas tellement question d'y renoncer, de sortir de lui, ni de le sauver, problèmes par rapport auxquels les débats risquent de se cristalliser. Il s'agit surtout de saisir l'équivocité de l'universel, sa pervasivité, les risques qu'il comporte, mais aussi les promesses et les espoirs qu'il véhicule pour avoir une prise compréhensive sur notre présent qui ne renoncerait pas pour autant à la lutte contre les inégalités et contre les oppressions que certaines des énonciations d'universalité des derniers siècles ont permis d'engager. Comme nous le verrons dans la deuxième partie, l'universel entre en friction avec d'autres éléments, provenant de la modernité européenne et de sa crise, ou bien liés aux processus de mondialisation.

Les énonciations qui prétendent obéir à une sorte d'universalité sont étroitement liées à la forme narrative que peut prendre l'histoire lorsqu'elle est dirigée par une Idée universelle nécessairement incarnée dans une production discursive. Dans la modernité, ces narrations prennent la force des « grands récits d'émancipation », dont parlait Lyotard ; des histoires universelles qui deviennent l'objet d'un discours spéculatif avec Kant et Hegel. Dès lors, comme nous allons le voir, alors même que les deux modèles, narratif et spéculatif, se trouvent toujours plus étroitement liés, le second tend à annuler le premier, et à le déclasser au rang de récit incapable de pouvoir fournir une connaissance rationnelle.

Lorsque l'Histoire rencontre l'universel, c'est une application d'une énonciation universelle à un récit qui a lieu. L'idée de totalité oriente les premières histoires universelles, et la recherche d'une vision totale dirige la mise en place de chroniques, dont celle de Bossuet est l'une des plus célèbres, mais pas la première. Généralement, si

[97] J.-F. Lyotard, *Le Différend*, *op. cit.*, § 223, p. 226 : « La question est celle de l'enchaînement : quel est le genre de discours qui régit l'enchaînement sur le récit "Cashinahua" d'une phrase discernant en lui un monde "humain" qui relèverait d'une histoire universelle ? Ce qui n'est pas douteux, c'est que ce genre, quel qu'il soit, a "déjà" lui-même pour référent l'histoire humaine universelle, pour pouvoir enchaîner sur les récits "sauvages" en les plaçant dans cette histoire. On peut caractériser cet enchaînement comme une "projection". J'aimerais mieux le nommer pétition de principe ».

l'idée de totalité dans la rédaction de l'histoire est parfois ramenée jusqu'à Polybe, la première histoire universelle d'un point de vue chrétien est attribuée à Paul Orose, qui écrit ses *Histoires contre les païens* comme complément historiographique de la *Cité de Dieu* d'Augustin[98]. Toutefois, qu'il faille chercher les histoires universelles seulement en Occident a été contesté, par exemple, par l'historien Hervé Inglebert qui, dans son ouvrage, *Le Monde, l'Histoire. Essai sur les histoires universelles*, a retracé une sorte d'histoire des « histoires universelles », entendues comme ces récits, de peuples et cultures disparates, qui font référence à une totalité. Encore une fois, l'universalité en récit est énonciation, enchaînement de phrases, partielles et situées. Inglebert affirme que l'histoire universelle européenne n'en est qu'une parmi d'autres, lorsqu'il rappelle que l'« universalité », « l'Histoire comme totalité du devenir » et « la méthode historienne » ne peuvent pas être considérées comme des évidences universelles, car il s'agit de « créations occidentales des XVIII^e^ (pour l'universalité et la totalité du devenir) et XIX^e^ (pour la méthode historique) siècles, qui ont été répandues dans le monde par la diffusion subie ou acceptée des systèmes d'enseignement occidentaux[99] ». À ce sujet, Inglebert explique certaines évolutions de l'universalisation des récits au cours du temps :

> Avant 1750, l'universalité du récit pouvait être de type géographique et contemporain (ce que l'on rendrait aujourd'hui en français par *histoire mondiale*) ou de type thématique (mais avec seulement certains thèmes, ce qui l'empêchait d'être une *histoire totale* au sens actuel, même si, à la fin du XVI^e^ siècle, on avait conçu en France la totalité thématique sous le nom d'*histoire parfaite*). Mais depuis la fin du XVIII^e^ siècle, Histoire, *History*, *Geschichte* désignent également, et principalement, « l'ensemble de la réalité historique », l'*Histoire Universelle* au sens qui est le nôtre. Aussi l'universalité des récits d'histoire universelle est-elle double, puisqu'elle renvoie à l'unité de signification de l'*Histoire Universelle* et aux ambitions narratives du texte – les moyens utilisés pour fonder la prétention à l'universalité de ces récits[100].

[98] *Cf.* O. Pot, « Le concept d'"histoire universelle". Ou quand l'historien se fait géographe », *Albineana. Cahiers d'Aubigné*, 19, 2007, p. 23-65 ; M.-P. Arnaud Lindet, *Recherches sur Orose historien : sources et méthodes de composition des "Histoires"*, thèse en Histoire, Université Paris 1, sous la direction de J. Le Gall, 1986.
[99] H. Inglebert, *Le Monde, l'Histoire. Essai sur les histoires universelles*, Paris, PUF, 2014, p. 40. La dernière remarque n'est pas anodine, car elle semble évoquer une mondialisation de l'universel par les institutions coloniales.
[100] *Ibid.*, p. 39.

C'est ainsi que l'Histoire universelle telle qu'elle est théorisée par la philosophie de l'Histoire, et en particulier par Kant et Hegel, cible principale de l'interrogation de Lyotard, où est prédominant l'aspect de commixtion des discours spéculatif et narratif , n'est plus la même que celle que l'on trouvait, par exemple, en 1681, chez Bossuet, dans son *Discours sur l'Histoire universelle*, adressé à Louis XIV, à l'époque dauphin de France, où domine l'aspect narratif qui doit agir comme une sorte de « narration de survol ». Bossuet écrit, dans les premières pages du discours :

> Cette manière d'histoire universelle est, à l'égard des histoires de chaque pays et de chaque peuple, ce qu'est une carte générale à l'égard des cartes particulières […] Ainsi les histoires particulières représentent la suite des choses qui sont arrivées à un peuple dans tout leur détail : mais afin de tout entendre, il faut savoir le rapport que chaque histoire peut avoir avec les autres, ce qui se fait par un abrégé, *où l'on voit, comme d'un coup d'œil, tout l'ordre des temps*. Un tel abrégé, Monseigneur, vous propose un grand spectacle. Vous voyez tous les siècles précédents se développer, pour ainsi dire, en peu d'heures devant vous : vous voyez comme les empires se succèdent les uns aux autres, et comme la religion, dans ses différents états, se soutient également depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps[101].

Bossuet n'exclut pas qu'il puisse y avoir une pluralité d'histoires, ni que chaque peuple ait sa propre histoire à étudier dans le détail, mais il exprime l'exigence de *tout entendre*, de tenir ensemble la complexité de ces rapports entre différentes histoires selon un principe unificateur. La modalité que Bossuet propose pour organiser ces histoires est « un abrégé où l'on voit comme d'un coup de l'œil tout l'ordre du temps » : c'est-à-dire une vision de survol sur les événements. L'histoire est vue, d'un seul coup d'œil, comme une simultanéité, comme d'en haut, du commencement jusqu'au temps présent. C'est une vision de ce genre que Merleau-Ponty avait nommé *vision de survol*, une vision dont le soubassement ontologique est l'idéal d'une conscience capable d'une vision totalisante, se faisant de l'extérieur, hors de l'espace et du temps, et qui revient dans son travail sous

[101] J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* [1681], Paris, Charpentier, 1887, p. 2-3. Nous soulignons.

le nom de *Kosmothéoros*[102]. Lorsque, par sa prétention à la vision de survol, l'Histoire universelle isole les événements, elle les transforme en pièces d'une seule histoire, réduisant la pluralité potentielle de leurs temporalités, et leur force signitive, elle efface les coordonnées spatio-temporelles propres au vécu et à l'existence de chaque corps. Autrement dit, la *philosophie de l'histoire* a fourni, vers la fin de la modernité, principalement la *philosophie d'une histoire* : l'Histoire Universelle, qui devient une manière d'organiser les événements en les positionnant sur une ligne du temps allant d'un début à une fin, en conférant à chaque événement un emplacement univoque et absolu, mais en oubliant la vision rapprochée de la conscience située.

Reinhart Koselleck a fourni une description détaillée – surtout quant à la langue allemande et aux glissements sémantiques qui s'opèrent entre les mots *Historie* et *Geschichte* – de la manière dont l'histoire de la modernité s'est construite dans une forme à la fois narrative et conceptuelle, autour de trois éléments : événements, récits et attitude scientifique. Ce qui s'ouvre dans la modernité est « un monde d'expérience », « précisément celui de l'histoire (*Geschichte*)[103] » : « les trois niveaux, les faits, leur récit et leur connaissance scientifique, sont maintenant subsumés sous le seul concept commun d'"histoire"(*Geschichte*)[104] ». Cela permet à la notion moderne d'histoire d'acquérir une force culturelle et politique découlant de l'union sous un même concept de plusieurs plans de la pensée et du discours, en s'adressant aux faits, tout en tenant compte du récit qui pourra les organiser et d'une méthode scientifique. Koselleck date le début de la transformation du terme d'histoire (*Geschichte*) à la fin du XVIII[e], après deux événements de longue durée, liés aux trois domaines que l'on vient d'évoquer. D'une part « la constitution d'un collectif singulier qui relie l'ensemble des histoires spéciales (*Einzelgeschichten*) sous un concept commun » et d'autre part la « contamination

[102] « Entre la pensée ou fixation des essences, qui est survol, et la vie, qui est inhérence au monde ou vision, un écart reparaît qui interdit à la pensée de se projeter par avance dans l'expérience et l'invite à reprendre la description de plus près », M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* [1964], Paris, Gallimard, 1988, p. 120. « Si je suis *kosmotheoros*, mon regard souverain trouve les choses chacune en son temps, en son lieu, comme individus absolus dans un emplacement local et temporel unique. Puisqu'elles participent de leur place aux mêmes significations, on est amené à concevoir, transversale à cette multiplicité plate, une autre dimension, le système de significations sans localité ni temporalité », *ibid.*, p. 151-152.
[103] R. Koselleck, « Le concept d'histoire » [1975], in : *L'expérience de l'histoire*, trad. fr. A. Escudier, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 22. Ici, et pour toutes les citations tirées de cet ouvrage, les termes entre parenthèses sont indiqués par le traducteur.
[104] *Ibid.*, p. 35.

mutuelle du concept de *Geschichte* en tant que complexe événementiel et de celui d'*Historie* en tant que connaissance, récit et science historique[105] ». Outre l'émergence d'une indivision dans le déroulement historique, cela comporte également un mouvement d'abstraction par rapport aux histoires particulières[106]. Si cette dynamique d'abstraction engendre une temporalité strictement historique, Koselleck montre, du point de vue sémantique, une contamination entre les termes d'*Historie* et de *Geschichte* : l'*Historie* porte dans la *Geschichte* la composante d'événements et de récits, mais aussi l'aspect scientifique, puisque « Depuis Cicéron, la connaissance accumulée à partir d'histoires particulières a été subsumée sous le terme collectif d'*historia*[107] ». Ainsi, l'attitude au récit et le domaine de l'événementialité fournissent un appui à la généralisation de l'histoire et y participent. La forme narrative, l'attention aux événements qui était principalement appliquée aux histoires particulières, deviennent, avec l'abstraction qui avait conduit à la *Geschichte*, un atout pour procéder à la construction d'une histoire générale, détachée des histoires particulières. Ainsi, la *Geschichte* prend la forme d'un système, unissant les trois niveaux des événements, des récits et de la méthode scientifique, dans l'abstraction d'une histoire générale se détachant des histoires particulières :

> Si on prend en compte l'usage général de l'époque, il s'agit de faire fusionner l'« histoire en général » (*Geschichte überhaupt*), en tant que nouveau concept de réalité, avec les réflexions qui ne font alors que commencer à enseigner comment comprendre cette réalité en général. Pour le dire de façon exagérée, l'« histoire » (*Geschichte*) est une espèce de catégorie transcendantale visant la condition de possibilité des histoires[108].

Koselleck, en admettant l'exagération, signale ici toutefois un point fondamental, à savoir que l'histoire en tant que *Geschichte* devient un critère pour l'interprétation de la réalité. En unissant l'abstraction aux formes du récit, dans les philosophies de l'histoire, la *Geschichte* deviendra un critère sur lequel fonder la compréhension non seulement du passé, mais aussi du présent et de l'avenir. Nous pourrions rappeler les très pertinentes

[105] *Ibid.*, p. 19.
[106] *Cf. ibid.*, p. 21-22.
[107] *Ibid.*, p. 33.
[108] *Ibid.*, p. 35.

réflexions de Koselleck sur le fait que l'histoire en tant que *Geschichte* tient le rôle de concept fondamental, de critère régulateur englobant plusieurs domaines de la vie, le domaine social, politique[109], et qu'il ouvre une « tension temporelle » tiraillée entre « espoir » et « investigation désintéressée du passé », ainsi que la notion d'« évolution »[110] et en cela, c'est aussi les débats sur le concept d'histoire qui acquièrent un caractère politique[111].

Ici, il s'agit de mettre en évidence l'union, au sein de la *Geschichte*, de deux modèles : le modèle spéculatif de l'enquête historique en tant qu'enquête scientifique et le modèle narratif qui porte à la constitution d'un système qui, toutefois, s'écarte de la narration d'histoires particulières. Cela est souligné par Koselleck de deux façons ; d'une part, en étudiant l'évolution sémantique que nous avons rapidement commentée ici, et, d'autre part, en montrant le lien étroit entre « poésie » – par lequel il semble entendre de manière assez générale le domaine de la littérature – et « Histoire » dans l'émergence des philosophies de l'histoire : « À l'intérieur de la poésie, c'est le nouveau genre du roman bourgeois qui est désormais soumis au postulat de la fidélité aux faits historiques. Comme deux vases communicants, l'histoire (*Historie*) et le roman sont adaptés l'un à l'autre[112] », ainsi « l'histoire profite de la vérité générale de la poésie, de sa plausibilité interne – comme, à l'inverse, la poésie aspire de plus en plus à la réalité historique. Finalement, la philosophie de l'histoire est le signe de ce résultat[113] ». C'est donc une poétique liée au roman bourgeois qui se co-constitue avec une certaine manière d'étudier l'histoire. Toutefois, la rencontre de ce modèle narratif avec le modèle spéculatif des sciences naturelles portera, comme l'explique Koselleck, au refus par Kant du modèle du roman, en transformant « l'unification téléologique » en une tâche morale, plutôt qu'esthétique[114], et c'est cela qui conduira à une exigence de « justice à l'œuvre dans le processus historique[115] ».

---

[109] *Ibid.*, p. 69 et *sq*.
[110] *Ibid.*, p. 115.
[111] « La querelle autour de l'histoire, autour de son concept notamment, n'est pas une simple querelle de méthode, de théorie ou de politique scientifique. Elle touche à une dimension politique et sociale profonde du champ sémantique ; en effet, une force intégratrice et distanciatrice susceptible de motiver l'action politique est inhérente à ce concept d'histoire, entendu comme concept général du mouvement », *ibid.*, p. 120.
[112] *Ibid.,* p. 41. La « fidélité » pourrait évoquer ainsi la notion de « vraisemblable » en littérature.
[113] *Ibid.*, p. 39.
[114] *Ibid.*, p. 46.
[115] *Ibid.*, p. 54.

Partant, l'abstraction de l'Histoire et sa poétisation sont solidaires, et c'est dans ce mélange de genres de discours que naît l'Histoire universelle moderne, avec son idéal d'historicité, de narration et, en général, en apportant une vision du monde transformée dans de nombreux domaines de la vie humaine. L'histoire influence ces domaines et porte à une structuration des discours, de la vie culturelle, mais aussi des institutions et des dispositifs de pouvoir.

Il nous reste toutefois à comprendre en quel sens l'hybridation entre narration et spéculation peut être interprétée en rapport aux « grands récits d'émancipation » dont parle Lyotard. De fait, l'explication de l'idéal d'un progrès émancipateur, dont l'histoire universelle fournirait le récit, est commun aux histoires du salut chrétiennes et aux philosophies de l'histoire moderne, comme l'a montré Karl Löwith dans son œuvre *Histoire et salut*. *Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Par la structure à rebours de son livre qui va du XIX^{e} siècle jusqu'au christianisme primitif, Löwith montre que dans la philosophie de l'histoire (qu'il définit comme : « interprétation systématique de l'histoire du monde selon un principe directeur qui permet de mettre en relation événements et conséquences historiques et de les rapporter à un sens ultime[116] », donc en mettant en évidence le principe téléologique de la narration) a lieu une sécularisation du principe eschatologique chrétien, principe que la modernité refuse d'un point de vue rationnel, mais qui demeure bel et bien dans les interprétations modernes de la notion de « progrès ». Si le début de ces narrations sera la création du monde tel qu'elle est narrée par le récit biblique (par exemple dans l'Histoire universelle de Bossuet), ou encore le « miracle grec » dont partirait le déploiement d'une certaine culture considérée comme « européenne » (cela dans des narrations plus modernes), la fin, quant à elle, se structurera selon un *eschaton*, qui pourrait être le « Jugement dernier » dans le christianisme, ou la sortie de l'humanité d'une condition de minorité, comme cela sera le cas chez Kant, dont nous allons bientôt analyser les propos.

Si, dans sa structuration, qui est forcément rétrospective, l'Histoire universelle prend la forme d'un récit, comme « grande narration », ou, comme récit « d'émancipation de toute l'humanité », cela se fait dans la modernité par une sécularisation d'un regard

[116] K. Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [1949], trad. fr. M.-C. Chaillol-Gilet, S. Hurstel, J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002, p. 21. La philosophie de l'histoire est ici caractérisée avant tout comme une philosophie de l'histoire universelle, dans laquelle on interprète et organise les événements selon un principe et une direction unique.

finaliste façonné par l'attente du salut. La condition de *dirigé vers l'Un* devient prédominante, fixant pourtant la direction du regard dans une *attente* projetée vers l'avenir. La foi devient confiance en un progrès dirigé par un *eschaton* qui serait un projet d'émancipation collective. Ainsi, Löwith, dans sa quête à rebours d'un « sens de l'histoire », trouve dans l'*eschaton* et dans l'attitude eschatologique l'un des « présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire » :

> L'*eschaton* ne se contente pas de mettre un terme au cours de l'histoire, il l'organise et l'accomplit selon un but précis. La pensée eschatologique a le pouvoir de maîtriser la temporalité du temps, un temps qui engloutit ses propres créatures s'il n'est pas délimité de manière sensée par un but ultime. Comparable au compas qui nous donne la capacité de nous orienter dans l'espace et de le conquérir, le compas eschatologique fait signe vers le royaume de Dieu comme but et terme ultimes[117].

L'explication de Löwith met en évidence comment la conception eschatologique arrive à « dominer le processus temporel » : pervasive, elle va envahir tous les domaines de la vie humaine – comme d'ailleurs c'était le cas pour l'Histoire en tant que *Geschichte* selon Koselleck. L'eschaton « remplit » le cours de l'histoire, puisqu'il confère un sens aux événements historiques et il contribue à les aligner, à en faire des points sur une ligne droite dont les extrémités sont les deux événements qui décrètent un début et une fin. En cela, la métaphore spatiale est fondamentale, et il est utile de s'arrêter quelques instants sur l'emploi que Löwith fait de l'expression « compas eschatologique », une sorte de boussole réglée par la pensée eschatologique de telle manière qu'elle indiquerait, dans le temps, la direction de l'universel. Une boussole classique permet de s'orienter dans le domaine de l'espace et, en même temps, elle permet d'entamer la domination de celui-ci, puisque par elle il est possible de fixer les points cardinaux, de calculer sa position dans le monde, et ensuite de classifier les lieux dans un espace géométrique clos. En même temps, la boussole n'est pas une carte géométriquement close : la boussole indique que l'on n'a pas une idée précise du contenu de la spatialité, on sait quelle est la direction indiquant le Nord, mais on ne sait pas ce qui nous attend sur le chemin qui doit nous y mener. La boussole, si elle nous indique que la direction à suivre existe, révèle encore

[117] *Ibid.*, p. 41. Löwith fait référence ici à un article de E. Benz.

une incertitude, car elle ne pourra jamais déterminer à elle seule le contenu de l'espace, dans lequel elle permet pourtant de s'orienter.

Lorsqu'on passe du domaine spatial au domaine temporel, on considère toujours l'*eschaton* comme une boussole, mais celle-ci indiquerait la *parousie.* Dans la tradition chrétienne, il s'agit donc d'un événement qui est annoncé, la seconde venue du Christ et que l'on attend, et qui fait écho à un autre événement, qui inaugure le temps chrétien, à savoir la Résurrection comme événement à proprement parler *incroyable* et pour cela même qui requiert un acte de foi pour y croire, acte qui permet d'obtenir le salut[118]. Entre les deux événements, l'attente. La boussole eschatologique ne montre pas le contenu de l'histoire, mais un point *hors de l'histoire*, un point que l'on regarde, loin, mais qui n'est pas de ce monde. Cela est cohérent, par exemple, avec l'opposition entre les deux cités chez Augustin, puisque la distinction entre la cité de Dieu et la cité des hommes n'indique pas une séparation dans le domaine de la spatialité, mais plutôt une rupture dans la temporalité : les humains sont *universellement* appelés à la Cité de Dieu même si, dans la contingence, ils doivent vivre dans la cité des hommes, lieu du déploiement du temps historique et mondain, qui n'est qu'indirectement lié à la temporalité universelle[119].

La *boussole eschatologique* influence ainsi l'orientation du regard temporel. Elle fournit une direction vers le salut ou, dans une vision plus moderne, vers l'émancipation de l'humanité. Cette notion téléologique d'émancipation peut être saisie de manière efficace en se référant à Kant, et en particulier au texte « Réponses à la question : qu'est-ce que les Lumières[120] ? », publié en 1784, où le philosophe considère l'*Aufkarüng* comme « la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même

[118] Sur la dimension de l'incroyable comme début de la croyance, et dans une étude sur l'universel chez Saint Paul, voir A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* [1997], Paris, PUF, 2015.

[119] Dans une lecture très existentialiste, et influencée par Heidegger, Ladislas Boros parle de la temporalité chez Augustin comme du « fondement donné ontologiquement du temps réel », en le distinguant d'un « temps réel » qui serait le temps de la durée concrète des êtres contingents et d'un « temps imaginaire » qui serait le « schéma universel vide dans lequel peuvent s'insérer toutes les choses qui se produisent dans le temps ». La temporalité augustinienne est comprise par Boros selon quatre catégories fondamentales (la dissolution, l'agonie, le bannissement, la nuit), qui expriment l'étrangeté fondamentale de l'homme à la temporalité mondaine et son appartenance de fait à l'éternité. L. Boros, « Les catégories de la temporalité chez Saint Augustin, *Archives de Philosophie*, vol. 21, n. 3, juillet-septembre 1958, p. 323-385. Dans cette lecture, le domaine de la temporalité mondaine est, pour Augustin, celui de la *Nuit*, le domaine du *bannissement*, où l'on se retrouve comme en exil ; cela signifie que la direction qu'indique la boussole eschatologique augustinienne, en ouvrant une temporalité universelle et téléologique, n'est pas de ce monde.

[120] I. Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ? » [1784], in I. Kant : *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ? et autres textes*, trad. fr. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 42-51.

responsable[121] », l'état de tutelle (parfois traduit comme état de minorité) étant « l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre[122] ». Avoir le courage de savoir (*Sapere Aude* est la devise que Kant propose pour l'*Aukflarüng*) signifie mettre en marche un processus dans lequel la critique opérerait comme un moteur permettant de sortir de la minorité concernant les connaissances ou les habitudes imposées. En ce sens, l'*Aufklarüng* est un processus dont le but est la sortie d'une condition de tutelle, un processus que l'on peut donc considérer comme un véritable parcours d'émancipation de l'humanité par l'usage de la critique.

C'est en effet à la critique que fait appel ce processus d'émancipation dans l'histoire, alors même que dans le texte la critique et l'histoire ne sont pas thématisées. Pour comprendre le statut du texte, et son rôle dans la constitution d'une philosophie de l'histoire se faisant sous le signe de la sortie de la condition de tutelle, d'une émancipation de l'humanité, nous pouvons suivre Michel Foucault qui explique que cet écrit de Kant « se trouve en quelque sorte à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire. C'est une réflexion de Kant sur l'actualité de son entreprise[123] ».

Le texte est donc avant tout une prise de vue sur l'actualité et sur la manière dont l'*Aufklärung* se préfigurait comme un événement capable de transformer le monde et l'équilibre du présent. En même temps Kant montre dans ce texte comment une réflexion sur l'*Aufklärung* est cohérente avec l'élaboration de ses propres études critiques et historiques :

> Il décrit en effet l'*Aufklärung* comme le moment où l'humanité va faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité ; or c'est précisément à ce moment-là que la Critique est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer. C'est un usage illégitime de la raison qui fait naître, avec l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie ; c'est, en revanche, lorsque l'usage légitime de la raison a été clairement défini dans

[121] *Ibid.*, p. 43.
[122] *Ibidem*.
[123] M. Foucault, « Qu'est-ce que les lumières ? », in : M. Foucault., *Dits et Écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1984, p. 562-578, ici p. 568. Nous avons rappelé plus haut la différence entre « présent » et « actualité » chez Foucault, où l'actualité indique une interruption, une discontinuité, dans l'état d'équilibre du présent. *Cf.* J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 42 et J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 5-6.

> ses principes que son autonomie peut être assurée. La Critique, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung* ; et inversement, l'*Aufklärung*, c'est l'âge de la Critique[124].

Le rôle de la raison critique dans sa capacité à sortir de la condition de tutelle montre de quelle manière la question sur les *Lumières* possède un rôle fondamental dans l'élaboration même de la pensée kantienne[125], mais en même temps, comme l'indique justement Foucault, ce texte est une charnière entre la critique et les écrits sur l'histoire. C'est dans ses opuscules que Kant évoque explicitement la question de l'histoire universelle, et en particulier dans le texte de la même année, 1784, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*[126]. Cet écrit place la compréhension des actions humaines dans le cadre des lois universelles de la nature, et c'est justement sur le modèle de ces lois que Kant affirme l'espoir de voir émerger dans l'histoire les lignes d'un fonctionnement régulier. Si le rapprochement au domaine de la nature continue au long du texte, le problème pour Kant est que si *espoir* il y a de la possibilité de discerner un fonctionnement régulier dans l'histoire, un plan qui suivrait la raison, celui-ci n'est pas évident, car parfois l'histoire paraît comme « un tissu de folie », c'est pour cela que :

> Le philosophe ne peut tirer de là aucune indication que la suivante : puisqu'il lui est impossible de présupposer dans l'ensemble chez les hommes et dans le jeu de leur conduite le moindre dessein raisonnable *personnel*, il lui faut rechercher du moins si l'on ne peut pas découvrir dans ce cours absurde des choses humaines un *dessein de nature* : ceci rendrait du moins possible, à propos de créatures qui se conduisent sans suivre de plan personnel, une histoire conforme à un plan déterminé de la nature.

---

[124] M. Foucault, « Qu'est-ce que les lumières », art. cit., p. 567.
[125] Foucault considère qu'il s'agit là de *la* question sans réponse de la modernité : « De Hegel à Horkheimer ou à Habermas, en passant par Nietzsche ou Max Weber, il n'y a guère de philosophie qui, directement ou indirectement, n'ait été confrontée à cette même question : quel est donc cet événement qu'on appelle l'*Aufklärung* et qui a déterminé, pour une part au moins, ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd'hui ? Imaginons que la *Berlinische Monatsschrift* existe encore de nos jours et qu'elle pose à ses lecteurs la question : "Qu'est-ce que la philosophie moderne ?" ; peut-être pourrait-on lui répondre en écho : la philosophie moderne, c'est celle qui tente de répondre à la question lancée, voilà deux siècles, avec tant d'imprudence : *Was ist Aufklärung ?* », *ibid.*, p. 562.
[126] I. Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » [1784], in : I. Kant, *Opuscules sur l'histoire*, présentation par P. Raynaud, trad. fr. S. Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 69-89.

> Nous allons voir s'il nous sera possible de trouver un fil conducteur pour une telle histoire, puis nous laisserons à la nature ce soin de produire l'homme capable de rédiger l'histoire selon ce principe[127].

Kant fournit donc une série de propositions, qui tentent de trouver un sens historique se dégageant sur le modèle des lois naturelles. Ces propositions concernent la finalité des dispositions naturelles (première proposition), la finalité des dispositions humaines qui est l'usage de la raison (deuxième proposition), la nécessité d'un effort par l'homme du développement de la raison (troisième proposition), l'« insociable sociabilité » humaine qui, malgré le conflit entre les dispositions, porte à constituer un ordre social régit par des lois (quatrième proposition). Ces quatre premières propositions de Kant permettent un passage du domaine des lois de la nature à celui de la vie sociale, en proposant une finalité régie par la raison. Le raisonnement continue en énonçant le but de « parvenir à une société civile administrant universellement le droit » (cinquième proposition), bien que la résolution de ce problème soit la plus tardive (sixième proposition). Pour arriver à cet objectif, la conformation même aux lois naturelles sera nécessaire, puisque l'espèce humaine doit être considérée selon Kant comme « un plan caché de la nature » finalisé à la constitution politique parfaite qui porterait à leur accomplissement les dispositions humaines. Nous arrivons donc à la neuvième proposition, qui nous intéresse le plus ; puisque l'histoire universelle y est posée comme solution à la liste de problèmes évoqués plus haut :

> *Une tentative philosophique d'étudier l'histoire universelle en fonction du plan de la nature, qui vise à une unification politique totale dans l'espèce humaine, doit être envisagée comme possible et même comme avantageuse pour ce dessin de la nature*[128].

L'histoire universelle se trouve donc à être décrite comme les lois de la nature, selon une finalité, qui est elle-même naturelle, de rejoindre une unification politique guidée par la raison, par le principe d'émancipation que la même année Kant trouvait dans l'*Aufklarüng*, dont il est possible de repérer les signes dans les progrès perçus dans

[127] *Ibid*., p. 71.
[128] *Ibid.*, p. 86.

l'histoire humaine, et qu'une histoire universelle devrait justement retracer. Toutefois, cette histoire ne devrait pas demeurer un récit ? Pour Kant, il semblerait que l'ambiguïté reste, puisqu'il admet « l'étrangeté » ou « l'extravagance » « de vouloir composer une *histoire* d'après l'idée de la marche que le monde devrait suivre, s'il était adapté à des buts raisonnables certains ; il semble qu'avec une telle intention, on ne puisse aboutir qu'à un roman[129] ». Kant sait très bien que cette composante narrative existe, dans la volonté même de raconter ce qui va suivre à partir de certains principes, pourtant il considère que si l'on prouve l'existence d'un plan, alors il est possible de trouver dans cette étude de l'histoire universelle un fil conducteur qui conduirait le progrès, mais surtout qui permettrait de constituer un « système » dans le chaos de l'histoire. Ce plan, Kant le retrouve dans le témoignage des progrès du passé :

> Partons en effet de l'histoire *grecque*, la seule qui nous transmette toutes les autres histoires qui lui sont antérieures ou contemporaines, ou qui du moins nous apporte des documents à ce sujet ; suivons son influence sur la formation et le déclin du corps politique du peuple *romain*, lequel a absorbé l'État grec ; puis l'influence du peuple romain sur les *Barbares* qui à leur tour le détruisirent, pour en arriver jusqu'à notre époque ; mais joignons-y en même temps *épisodiquement* l'histoire politique des autres peuples, telle que la connaissance en est peu à peu parvenue à nous par l'intermédiaire précisément de ces nations éclairées.
>
> On verra alors apparaître un progrès régulier du perfectionnement de la constitution politique dans notre continent (qui va vraisemblablement donner un jour des lois à tous les autres)[130].

Par conséquent, la reconstruction rétrospective des progrès est une manière d'identifier les traces du plan naturel qui guide l'histoire, de ces principes de la nature qui implique un cheminement rationnel humain. Nous voyons également la centralité de l'Europe – ou mieux un eurocentrisme – dans la constitution de cette téléologie, avec l'annonce d'un élargissement planétaire des lois naturelles implicites dans l'*Aufklarüng*, que la civilisation européenne aurait découvert. Dans cette reprise du passé, nous trouvons concrètement une autre manière dont se fait l'hybridation entre narratif et spéculatif : la

[129] *Ibidem.*
[130] *Ibid.*, p. 86-87.

raison est le guide, mais elle est aussi la finalité et le moteur du processus d'éclaircissement, d'*Aufklarüng*. Cette raison toutefois doit recourir à la narration, puisque dans le fil narratif qui va du passé vers l'avenir se trouvent les signes d'histoire qui permettent de montrer un processus d'émancipation à la fin duquel une conformation politique raisonnée devrait seller l'accomplissement de la finalité naturelle de l'humanité. Nous avons dit « signe d'histoire » et c'est justement cette expression qu'utilise Lyotard, dans *Le Différend*, pour donner son interprétation de l'histoire universelle kantienne, et, par conséquent, pour théoriser ce qui dans sa question sur l'histoire universelle était seulement ébauché, comme nous allons voir dans quelque page.

Le modèle spéculatif de l'histoire universelle s'appuie sur une universalité de la raison qui se fonde sur des lois naturelles. Ce fondement naturel permet à Kant d'exclure que le recourt à l'histoire universelle soit de l'ordre du « roman » pour en faire un véritable acte théorique dans le domaine historique. Toutefois, les doutes sur la capacité à véritablement évacuer la présence de la narration persiste. Il semblerait plutôt que les propos kantiens produisent un récit d'émancipation de l'humanité, mais qui, en se fondant sur des discours de genre spéculatif, ont l'espoir, ou la prétention, de garantir l'achèvement d'une finalité « naturelle » humaine.

Nous avons vu ici émerger l'histoire universelle comme un hybride narrativo-spéculatif, mais nous avons également montré comment cela est étroitement lié à la production de récits d'émancipation de l'humanité qui seraient à la fois narratifs et spéculatifs. C'est sur Lyotard que nous voulons revenir à présent pour comprendre en quoi le *postmoderne* prend acte d'une telle hybridation, et tente en même temps de se positionner *après* la modernité, après un temps où la question de l'émancipation de l'humanité et les récits qui accompagnaient l'espoir de ces processus se trouvent en crise, et doivent donc être regardés avec des yeux nouveaux. Un temps de postérité, donc, mais aussi attentif à ses racines et aux ruines des infrastructures historiques, politiques, ontologiques précédentes. Un temps qui pressent les changements de la mondialisation, vécus plus au moins consciemment, sans les nommer encore dans leur caractère mondial. Un temps qui admet de devoir regarder en arrière pour comprendre ce que l'on n'est plus – ou ce que l'on est encore malgré tout – pour pouvoir aussi faire face aux défis de l'avenir.

§ 1.3 Le moderne et le postmoderne : genre narratif et genre spéculatif

L'évolution de la notion d'Histoire dans la tradition moderne nous pousse à constater un mélange entre deux genres de discours, le genre narratif et le genre spéculatif. Ce mélange, nous avons vu qu'il se profilait un peu à la fois dans la *Geschichte*, et nous pourrions affirmer que la démarche postmoderne lyotardienne tente elle aussi de le dévoiler, par son analyse des structures linguistiques. Nous avions relevé que, dans la modernité, un certain enchaînement de phrases était privilégié pour rendre compte du monde historique : l'histoire universelle, c'est-à-dire « un récit d'émancipation », dans lequel les événements vont être situés et ordonnés suivant une finalité commune à toute l'humanité. Une Idée dirige cette organisation des événements et les récits qui s'ensuivent. Un principe de progrès universel qui s'appliquerait à l'humanité entière. C'est cela que Lyotard mettait en évidence dans sa « Missive », lorsqu'il consacrait une analyse au *nous* qui formule la question. Le mouvement d'émancipation qui dirige les récits de l'Histoire universelle, nous dit Lyotard, est tendu à l'assimilation du *tiers* dans la collectivité des locuteurs actuels[131]. En d'autres termes, le but du récit d'émancipation est d'intégrer dans le *nous* le *tiers*, qui n'en fait pas partie, pour le transformer en locuteur et donc en membre de la communauté universelle se construisant. Cela est thématisé dans la « Notice Déclaration de 1789 », dans *Le Différend*[132]. Ici, Lyotard comprend la *Déclaration* comme une « légitimation normative non pas de prescriptions à exécuter, mais de limites à respecter dans ces prescriptions[133] », donc il s'agirait d'une déclaration qui va légitimer les légitimations des prescriptions qui suivront[134]. Ce faisant, la *Déclaration* n'est plus simplement limitée au contexte politique d'une collectivité, mais sa légitimité passe « à un rang de légitimité supérieur à la légitimité politique[135] », elle devient « méta-normative », puisqu'elle pose les conditions des normes politiques qui devront légitimer les prescriptions. Cela, parce qu'elle se situe sur le rang de l'universel et donc elle se pose au-dessus des communautés politiques qui, par la suite, devront conditionner leur corpus normatif (et donc leur légitimation des prescriptions, ou, plus simplement, leurs lois) à cette méta-normativité universelle. Lyotard ajoute : « Ce

[131] J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, *op. cit*., p. 42.
[132] J.-F. Lyotard, *Le Différend*, *op. cit*., « Notice Déclaration de 1789 », p. 209-213.
[133] *Ibid.*, p. 209-210.
[134] *Ibid.*, p. 210 : « La Déclaration légitime la légitimité de la prescriptive ».
[135] *Ibidem.*

passage [au rang de légitimité supérieure] est mû par le principe impérialiste de la légitimation qui la porte à s'universaliser, dans le même mouvement où elle borne l'extension des légitimités[136] ». Ainsi, c'est un mouvement d'universalisation qui fonde cette déclaration, en créant une légitimation universelle sur laquelle bâtir les successives légitimations politiques.

Pourtant, si une *déclaration* conduit vers le problème de l'énonciation de l'universel, au sujet de laquelle nous avons été mis en garde par Balibar, chez Lyotard la question est reprise et approfondie lorsqu'il s'agit de comprendre quel genre de discours dirige le mouvement historique. Nous savons que *Le Différend* est guidé par une pragmatique des discours, en étudiant différentes formes d'enchaînements des énoncés ; cela est tout à fait cohérent avec les jeux de langages étudiés dans *La Condition postmoderne*, bien que la position de Lyotard se radicalise dans l'optique de la construction d'une ontologie de la phrase. L'études de la pragmatique des discours permet à Lyotard d'interroger le domaine historique. Nous avions indiqué que la pétition de principe de l'histoire universelle, à savoir que tout récit, événement, nom, peut être repris et réenglobé en elle, faisait problème pour Lyotard[137]. Lyotard aborde ce sujet après une réflexion sur la manière dont les Cashinahua, une population de l'Amérique du Sud, vivant dans les zones amazoniques du Pérou et du Brésil attribuent leurs noms à travers des récits[138]. L'existence qu'assurent la nomination et la narration chez les Cashinahua n'est pas celle fondée sur une légitimation spéculative, mais elle s'approche d'un régime de discours que la modernité a refusé et critiqué, le style narratif : en effet, dans ce cas c'est dans la narration et dans le fait d'être objet de narration que les noms sont attribués, et surtout c'est par la narration que la réalité se configure. La modernité, quant à elle, lutte contre le mythe, ou mieux, explique Lyotard, contre la forme de langage qu'il représente, et cela pour s'assurer une légitimité à travers les assises du discours spéculatif, tout en absorbant le « tiers », auquel le mythe assurait un récit différent par rapport à celui du « nous » européen. Le mythe tire sa légitimité des noms et des récits, des actes de nominations, parfois rituels, de récits locaux, alors que le projet de la modernité tend vers de grands récits qui trouvent leur légitimité dans un style spéculatif, les Idées de la raison dirigeant le progrès de l'humanité

[136] *Ibidem.*
[137] *Ibid.*, § 223, p. 224-225.
[138] La référence que donne Lyotard est le livre de A.-M. D'Ans, *Le dit des vrais hommes. Mythes, contes, légendes et traditions des Indiens Cashinahua* [1974], Paris, Union Générale d'Éditions, coll. 10/18, 1978, un recueil de mythes publiés à l'origine en langue espagnole.

vers l'émancipation : « Ce qui serait moderne, ce serait de poser la question politique, celle des enchaînements, à l'échelle de l'humain, sans recourir (en principe) à la légitimation par les noms et les récits[139] ? ». Les discours modernes contre le mythe aspirent à abolir la légitimation par les noms et les récits, pour affirmer le genre spéculatif comme le seul capable de fournir une légitimation. Pourtant, et voici le point fondamental, si les récits mythiques comme forme de légitimation tendent à disparaître, « la forme narrative persiste, elle subit la même sublimation que le héros de l'histoire : comme il n'est plus un Cashinahua, mais l'homme, de même elle ne raconte plus de "petites histoires", mais l'Histoire[140] ».

Autrement dit, le genre narratif ne disparaît pas, mais une autre histoire est racontée, une histoire qui englobe les autres. Il s'agit d'une histoire abstractive (de survol), et pourtant encore narrative, que l'on a vue pointer dans la *Geschichte*. La grande histoire, explique Lyotard, tend à l'extinction des noms : « Cet universalisme et cette téléologie pure n'est pas classique au sens de l'Antiquité, mais moderne au sens de la chrétienté. Les "philosophies de l'histoire"[141] ». La narration demeure comme forme des récits d'émancipation. Il s'agit d'une narration qui présuppose l'universalité des destinataires, qu'ils soient eux-mêmes universels[142] : « Si l'on veut échapper à la pétition de principe précédente, qui se renouvelle sous cette forme, il s'agirait donc, pour que l'histoire de l'humanité puisse être racontée, qu'un narrateur et un narrataire "humains" universels puissent être engendrés à partir des narrateurs et des narrataires "sauvages" ("nationaux"), particuliers et multiples[143] ». C'est-à-dire qu'il faudrait arriver à produire le récit universel en conservant les récits particuliers voire à partir de ceux-ci, mais cela ne peut se faire sans conflit[144], en produisant ce que Lyotard appelle un « litige », qui ne peut être résolu par aucun « tribunal universel ». Donc un récit particulier qui prétendrait à l'universalité risquerait toujours de produire de nouvelles formes de litiges, de nouveaux paradoxes de l'universel. S'il y a « un privilège du narratif dans l'assemblage du divers », « une affinité entre le peuple et les récits[145] », le problème se pose de savoir quelle

[139] *Ibid.*, § 221, p. 223.
[140] *Ibidem.*
[141] *Ibidem*.
[142] *Ibid.*, § 226, p. 226.
[143] *Ibidem*.
[144] *Ibid.*, § 227, p. 226.
[145] *Ibid.*, § 230, p. 228.

possibilité de passage existe entre le domaine des phrases critiques et celui des phrases narratives, alors même que « le différend est inévitable entre l'Idée de liberté et les récits de légitimation[146] ».

Cela est mis en lumière par Lyotard à travers une référence à Kant, qui nous intéresse ici particulièrement au vu des textes que nous avons évoqués plus haut, et qui concerne la question du « signe d'histoire », à savoir la possibilité de trouver des signes capables d'indiquer un plan régulé par les finalités naturelles – et donc la finalité humaine par excellence, la raison – dans le domaine historique. Nous avons déjà cité plus haut les « germes de lumière » que Kant évoquait comme signes d'un progrès dans l'histoire, et nous nous intéressons à présent à la « Notice Kant 4[147] », dans le chapitre « Le signe d'histoire » qui clôt *Le Différend*, où Lyotard se demande, en commentant Kant, quel genre de discours serait capable de rendre compte du domaine historico-politique.

Si la phrase cognitive permet de signifier une répétition dans l'histoire et dans la série des faits, des régularités à partir d'intuitions empiriques, ce type de phrase ne peut toutefois permettre de juger du progrès vers le mieux, puisque celui-ci doit se comprendre avec des « signes ». Lyotard écrit : « La phrase cognitive : elle n'a pas grand-chose à dire de l'histoire qui puisse être validé par le juge critique. De fait, elle ignore l'historico-politique parce qu'elle demeure sous la règle de la présentation intuitive[148] ». De fait, la règle d'organisation des intuitions empiriques ne peut fournir une vue sur l'avenir, mais se borne à fournir une répétition du passé. Alors, Lyotard se penche sur les phrases dialectiques, qui sont compatibles avec les phrases cognitives. Les phrases dialectiques permettent de penser un « fil conducteur » dans l'histoire, et cela en s'appuyant sur trois moments, dégagés du texte *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* : avant tout l'intuition d'une forme de chaos dans le domaine historico-politique, qui conduit au deuxième moment, à savoir une forme de déception. Cette déception qui émerge de la perception du chaos *est un signe* : « la déception qui accompagne le constat est elle-même un signe[149] ». Cela en est ainsi parce que, et c'est le troisième moment, la Raison étant préjugée capable de se réaliser, et ses dispositions devant être en accord avec cette raison, la déception n'est rien d'autre que le signe d'un

[146] *Ibid.*, § 235, p. 232.
[147] *Ibid.*, « Notice Kant 4 », p. 232-246.
[148] *Ibid*., p. 234.
[149] *Ibid.*, p. 234-235.

espoir rationnel non encore mené à terme. Nous voyons en quoi un mouvement dialectique se produit, dans lequel c'est le constat de conformations historiques à l'apparence insensées qui donnent le *signe*, non pas en elles-mêmes, mais par l'émotion éprouvée de déception, qui amène à estimer que les choses doivent nécessairement aller plutôt dans la direction d'un progrès et d'une amélioration, d'une émancipation de l'humanité.

À ce point, Lyotard introduit l'expression « signe d'histoire », évoquée en explicitant qu'elle est utilisée par Kant dans le § 5 du *Conflit avec la Faculté de droit*. Cette expression naît à partir de la question de « si l'on peut affirmer que l'espèce humaine est en progrès continu vers le mieux et, si oui, comment on le peut[150] » : le problème relatif à cette question est double, explique Lyotard, puisqu'il concerne d'une part le fait que « mieux, progrès, espèce humaine sont des objets d'Idées, sans présentation directe possible » et, d'autre part, le fait que le type de phrase utilisée dans ce contexte est celui d'« une phrase de *Vorhersagung*, d'anticipation, de pronostic », elle aussi sans possibilité de présentation directe[151]. Il faudrait donc trouver le « signe d'histoire », qui indiquerait, sans donner de preuve de cela, le progrès (dont l'humanité serait cause et acteur). La solution kantienne, selon Lyotard, est celle de l'événement dans le sens de sa perception par ses spectateurs, qui se traduit chez Kant dans la notion d'enthousiasme que Lyotard a précisément étudié[152]. Ce qui nous intéresse, c'est le fait de la « présentation » que produit le sentiment de l'enthousiasme : il permet de présenter l'imprésentable, dans la forme de « une présentation suprêmement paradoxale[153] ». C'est là que se trouve un « passage » du domaine de la faculté du jugement au domaine historico-politique, ou du moins, le « passage » est « en train de se passer », explique Lyotard, « et son train, son mouvement, est une sorte d'agitation sur place, dans l'impasse de l'incommensurabilité, au-dessus de l'abîme[154] ». Si cela place « l'événement », dans le sens de « signe d'histoire », du côté de la salle, il nous intéresse surtout que l'historico-politique, dans le sens de son

[150] *Ibid.*, p. 236.
[151] *Ibidem*.
[152] « L'enthousiasme est une modalité du sentiment sublime », écrit Lyotard, « L'imagination essaie de fournir une présentation directe, sensible, pour une Idée de la raison […], elle n'y parvient pas, elle éprouve ainsi son impuissance, mais elle découvre en même temps sa destination qui est de réaliser son accord avec les Idées de la raison par une présentation convenable », *ibid.*, p. 238. Voir également J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986.
[153] J.-F. Lyotard, *Le Différend*, « Notice Kant 4 », p. 239.
[154] *Ibid.*, p. 240.

avancement, peut être décrit par une phrase esthétique, non pas quelconque, « mais celle du sublime extrême qui peut apporter la preuve (*beweisen*) que l'humanité est en progrès constant vers le mieux[155] ». Ainsi, Lyotard peut affirmer :

> La faculté de juger à l'œuvre dans la philosophie critique (chez Kant écrivant le *Conflit*) voit un signe d'histoire dans l'enthousiasme des peuples en faveur de la Révolution parce qu'il est une preuve du progrès de la faculté de juger dans l'humanité tout entière prise comme une espèce naturelle. Ce signe est indicatif quand on l'évalue à l'aune de la règle de présentation des phrases dans la connaissance historique, un simple événement parmi les données historiques intuitionnables. Mais, dans la famille des étranges phrases de jugement, il est une preuve pour la phrase kantienne qui juge qu'il y a progrès, puisqu'il est lui-même cette phrase (populaire), non « dite » certes, mais publiquement exprimée comme sentiment partageable en principe, et à l'occasion d'un donné « abstrait ». Le *il y a progrès* de Kant ne fait que réfléchir le *Il y a progrès* des peuples, nécessairement impliqué dans leur enthousiasme[156].

Cette reprise de la « Notice Kant » de Lyotard nous aide à comprendre le sens de sa recherche concernant « Le signe d'histoire », qui constitue le dernier chapitre de son ouvrage. Le problème est donc de saisir le statut linguistique de l'histoire à partir du discours spéculatif autour des signes de progrès dans le domaine historico-politique. L'histoire universelle se trouve envisagée chez Kant seulement en effectuant un passage entre plusieurs registres de phrases, et de fait en utilisant le sublime comme modalité de présentation de ce qui ne peut être représenté. Cela nous révèle encore plus le statut hybride de l'histoire universelle, mais nous invite aussi à interroger les langages par lesquels la théorie et l'histoire se façonnent.

Toutes les analyses ici évoquées concernant le statut de l'histoire et les genres du discours qui peuvent s'y référer, sont étroitement liées aux réflexions sur le « postmoderne ». Dès le début de son « Rapport sur le savoir », *La condition postmoderne*, publié en 1979, Lyotard évoque le problème de comprendre les

[155] *Ibid.*, p. 244.
[156] *Ibid.*, p. 245.

transformations de la culture à partir de la fin du XIX^{e} siècle, en rapport « à la crise des récits » et où le « postmoderne » consiste exactement dans « l'incrédulité à l'égard des métarécits[157] ». Cela signifie que le « moderne » – dans le sens de la modernité européenne – a entrepris des discours de légitimation – les discours spéculatifs – qui ont affirmé leur statut privilégié, en utilisant des « grands récits » (« comme la dialectique de l'Esprit, l'herméneutique du sens, l'émancipation du sujet raisonnable ou travailleur, le développement de la richesse[158] »).

Nous croyons que ce mélange de genres de discours *fait problème*. C'est justement lorsqu'on s'aperçoit qu'il s'agit bel et bien d'un mélange, d'une commixtion, qui pourtant s'applique à éliminer les récits et les noms, pour s'adouber d'une forme purement spéculative, c'est là que le rapport entre modernité et historicité entre en crise et que l'on sent l'exigence de se situer *après* celle-ci. Mais cet *après* n'est pas totalement *après*, ce n'est pas une nouveauté drastique : il se construit dans les sédiments et dans les résidus. L'éclatement de l'histoire universelle est avant tout une prise en compte de la duplicité narrativo-spéculative qui préside à sa constitution en tant que *Geschichte*, ainsi que de la prétention d'universaliser les instances du discours (donc aussi le narrateur et les destinataires, et pas seulement le narré). Le triomphe du discours spéculatif est programmatique, mais son actualisation impossible : le programme spéculatif de la modernité a besoin d'un aspect narratif pour pouvoir s'affirmer en toute-puissance. Cela n'est pas éloigné des thèses soutenues par Bruno Latour quelques années plus tard, dans son livre désormais classique *Nous n'avons jamais été modernes*, où le Grand Partage entre Nature et Culture, entre le domaine des sciences naturelles et le domaine social, politique, « culturel », se dévoile bien différent de ce qu'il prétendait être. Il découlait d'une auto-définition de l'entreprise scientifique moderne en tant qu'universelle et spéculative, affichée comme désintéressée et totalement séparée du domaine culturel. Pourtant, cette auto-énonciation serait restée telle, une volonté d'abstraction, le programme d'un partage qui n'a jamais véritablement été mis en place dans les pratiques de la modernité. Selon Latour, le programme annoncé de la modernité n'a jamais eu lieu, puisque toute entreprise scientifique est imbibée d'aspects culturels, sociaux et politique, et la science influence les interprétations et les transformations du monde culturel et

[157] J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, *op. cit.*, p. 7.
[158] *Ibidem*.

social ; finalement, la modernité s'est peuplée d'hybrides scientifico-culturels, qui augmentent au fur et à mesure que l'on tente d'affirmer plus radicalement ce Grand Partage[159].

De même, dans le domaine historique, l'Histoire universelle est un hybride narrativo-spéculatif. Certains événements dévoilent ces caractères, car, lorsqu'on voudrait en tenir compte dans une narration guidée par l'idée d'un *telos* d'émancipation de l'humanité, on se trouve dans la condition de ne pas pouvoir expliquer, sans tomber en contradiction, dans le négationnisme ou dans la justification, les pires événements du siècle dernier. La conscience de la dimension principalement énonciative, narrative et abstractive de l'universel ne fait que confirmer cette crise, alors même que l'universel demeure comme objet du discours, comme une hantise, dans les actions et dans les pensées. Il reste un champ sédimenté bien réel, dans lequel se trouvent en conflit attente et douleur, progrès et exploitation, enthousiasme et déception. Surtout, il reste des « frictions », comme nous le verrons bientôt, entre universalités, mais également entre universalités, localités, globalités : c'est dans le champ complexe de la condition globale qu'il faudra replacer le problème de l'universel. Et en même temps, il faudra donner leur juste place au domaine de la narration et au temps mythique que la phrase spéculative risque toujours d'exclure, afin de comprendre leur rôle dans les configurations ontologiques, politiques, sociales, contemporaines.

§ 1.4 Une nouvelle question ?

C'est sans doute quelque chose comme un moment *post-universel* que l'on entrevoit sur le seuil que produisent ces réflexions, où l'universel est en crise, et pourtant il est encore là comme quelque chose qu'on voudrait sauver, ou qui influence que l'on veuille ou non la manière dont le monde est vu et interprété. En conséquence de ce que l'on vient d'exposer, nous croyons pouvoir indiquer trois caractères de survivance et de crise de l'universel.

Premièrement, l'universel, appliqué à l'histoire, opère une *abstraction*, qui désunit la théorie de la pratique ; ainsi le fait que l'universel consiste en une énonciation formulée sur la modalité de l'abstraction crée une rupture par rapport à ce que les dispositifs et institutions occidentaux ont mis en œuvre au nom de ce même universel ; d'une part, il

[159] *Cf.* B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit*.

s'agit d'une tendance aux idéaux universels (*Déclaration des droits de l'homme*), de l'autre, il s'agit d'une trahison complète de ces idéaux (colonisation et impérialisme). Deuxièmement, l'universel conduit à la tentation d'un mélange entre genre spéculatif et genre narratif ; en effet, l'abstraction a lieu au nom d'une tendance spéculative, mais qui demeure en partie narrative. Troisièmement, l'universel s'accompagne – dans sa tendance spéculative – à des succès de l'entreprise scientifique, de sa méthode, qui deviennent aussi méthode de l'histoire universelle ; cette entreprise scientifique universelle suit un idéal de progrès qui perdure jusqu'au seuil de l'époque contemporaine.

Sur cette base, il nous faut à présent réactualiser la question par laquelle on avait ouvert ce chapitre. Si l'histoire universelle était l'une des manières d'organiser les événements, et si *après* la modernité la question se pose de savoir comment les interpréter et les mettre en forme, c'est parce que, du point de vue de Lyotard, et à son époque – et cela est aussi le cas dans le passage à la « condition globale », comme nous le verrons dans la deuxième partie –, de nombreuses survivances de récits aux allures universelles subsistent et façonnent la pensée. Si nous souhaitons pousser l'interrogation sur l'actualité de cette question, alors on pourrait la reformuler de cette manière : si le récit de la modernité concernant l'histoire (l'histoire universelle) *semble* fini (donc si la réponse à la question de Lyotard « *pouvons-nous aujourd'hui continuer à organiser la foule des événements qui nous viennent du monde, humain et non-humain, en les plaçant sous l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité ?* » est : « Non », « Nous ne devons pas » continuer à organiser les événements d'une telle manière ou bien « Nous n'avons pas la capacité de le faire »), que dire ensuite ? Au-delà des intentions de l'auteur, nous entrevoyons clairement la tension du post- : la deuxième moitié du XX^{e} siècle se situerait sur le seuil entre une temporalité moderne, qui s'organiserait selon « l'Idée d'une histoire universelle », en même temps narrative et spéculative, et une temporalité nouvelle, différente de la temporalité moderne et qui viendrait *après* celle-ci, dont on ne sait pas encore à quel degré elle sera liée à l'historicité, à la spéculation, à la narration, mais qui nous poserait encore la question de cette modernité, de ses aspirations, de ses contradictions et de sa crise. Une condition de postérité qui renverse l'espérance de Diderot, mais qui ne sort pas tout à fait du cadre dans lequel elle naissait : parler de l'*après* modernité semble, du moins au vu de la situation dans laquelle Lyotard pose sa question, impliquer *encore* une énonciation au sujet de la modernité et de la manière dont la

modernité organisait, par un récit, sa temporalité. La « fin des grands récits » ne semble pas, lorsque l'on se pose cette question et si on se la pose de cette manière, une véritable fin. Après tout, « pour qu'une phrase soit la dernière, il en faut une autre pour le déclarer, et elle n'est donc pas la dernière[160] ». Alors, passé le seuil entre la conception moderne du temps et une temporalité « globale », quand nous sommes plongés dans la globalité de nos vies, la question devient peut-être : « Peut-*on*, au vu des événements globaux de notre vie commune, se poser *encore* la question *de la pertinence* de continuer à *structurer notre perception et compréhension des événements* selon l'Idée d'une histoire universelle, où n'apparaissent pas, sous nos yeux, les *signes* d'une temporalité globale, structurée d'*histoires plurielles et locales*, que le regard philosophique doit interroger ? ». C'est au fond la pertinence elle-même de la question lyotardienne qui se réactualise par les urgences contemporaines. Il n'est pas question de « sauver l'universel » ni une histoire dirigée par lui, mais que l'*on* se sauve – humains et non-humains – sans mobiliser des prétendus universels.

Nous croyons que la reformulation de la question n'est pas complètement en dissonance avec les interrogations de la tradition postmoderne. Il ne faut pas chercher dans le postmoderne une théorie de la rupture, mais d'une continuité avec résidus, qui se forme dans les sédiments de la culture et la pensée modernes et tente de reconfigurer les instruments de pensée en vue de nouveaux défis. D'autant plus que l'idée de rupture, de remise à zéro de l'horloge du temps, est typiquement moderne, et si on voulait l'appliquer à la postmodernité, cela ne reviendrait pas, selon Lyotard, à une nouveauté radicale, mais plutôt à un refoulement du passé[161]. Le post- en viendrait donc à signifier le renouvellement et la radicale transformation de ce qui précède, sans un véritable abandon.

Cette partie entend se situer par rapport aux seuils des post- afin de cerner les possibilités pour la philosophie de répondre à l'urgence des événements globaux. Il est nécessaire de comprendre où l'on se situe, de prendre position *après* les *post-* et face aux enjeux de l'époque contemporaine, par un questionnement non seulement théorique et historique, mais aussi éthique, social et politique. L'étude des sens du post- dans la

[160] J.-F. Lyotard, *Le Différend*, *op. cit*., § 17, p. 27.

[161] « L'idée même de modernité est étroitement corrélée avec le principe qu'il est possible et nécessaire de rompre avec la tradition et d'instaurer une manière de vivre et de penser absolument nouvelle. Nous soupçonnons aujourd'hui que cette "rupture" est plutôt une manière d'oublier ou de réprimer le passé, c'est-à-dire de le répéter, qu'une manière de le dépasser », J.-F. Lyotard, « Notes sur le sens de post- », in : J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants, op. cit*., p. 108-109.

transition vers la mondialisation nous montre la condition de crise des formes de narrations universelles de l'histoire, et les nouveaux horizons de pensée que certaines réflexions de la deuxième moitié du XX^{e} siècle ont ouvert justement par une attention à la crise de l'universel et de la modernité. L'organisation des événements est l'un des pivots de cette réflexion, comme Lyotard l'a déjà affirmé et qui sera central dans la deuxième partie. Toutefois, aussi les domaines de la théorie, du vécu, de la corporéité seront ici convoqués. Sur la lisière des post-, ou après ceux-ci, il faut tâtonner à la recherche de signes, d'auspices, de stratégies, pour comprendre les lieux où se produit la culture et les formes que peuvent acquérir les imaginaires globaux.

CHAPITRE 2
L'ÉPOQUE POSTEUROPÉENNE ET LA CIVILISATION DE L'UNIVERSEL

§ 2.1 Post-Europe : de la crise des sciences européennes à l'« ouverture de la planète »

Conscients de la nature hybride narrativo-spéculative de l'histoire dans la modernité, il est désormais temps de nous pencher sur la théorie en tant qu'héritage de la tradition européenne. Le *post-* de la condition *posteuropéenne* thématise le rôle de l'Europe, du point de vue du développement de la théorie et de la pensée spéculative, mais aussi de la domination impérialiste, de son apogée militaire et politique et de sa crise, pour nous aider à penser dans la tragédie de l'histoire. Encore une fois lieu de sédiment, en équilibre entre le passé et l'avenir, le post- nous indique un seuil, pour l'histoire et pour la pensée, une condition de postérité tragique.

À partir des années 1930 et jusqu'aux années 1970, Jan Patočka, philosophe tchèque, élaborait une réflexion concernant l'Europe qui s'insérait dans l'héritage de la *Krisis* de Edmund Husserl, et qui interrogeait l'état de la crise des sciences européennes quelques décennies après l'écriture des manuscrits husserliens, et surtout après deux guerres mondiales qui avaient complètement redéfini les équilibres géopolitiques internationaux[162]. Dans les textes de Patočka transparait le sentiment d'une Europe de la post-*Krisis*, dans laquelle la crise des sciences n'est pas résolue et, au contraire, elle s'est amplifiée par la complexité d'une planétarisation aux caractères fortement techniques et technologiques. La crise consiste en un oubli du monde de la vie de la part des sciences modernes et elle se concrétise avant tout par une mathématisation de la nature à l'époque galiléenne pour se réverbérer ensuite dans les déploiements de l'entreprise scientifique occidentale, ainsi que dans la philosophie post-cartésienne. Dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, et précisément dans la deuxième partie de cette œuvre, on trouve des analyses montrant que « l'origine de la nouvelle idée de l'universalité de la science est dans le changement de forme de la mathématique[163] ». Afin d'appréhender les caractères et les limites d'une telle universalité, Husserl se penche

[162] La *Krisis* a été écrite par Husserl dans les années 1935-1936, elle est publiée à titre posthume en 1954 dans le volume VI des *Husserliana*, nous citons l'édition française : E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale* [1954], trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
[163] *Ibid.*, § 8, p. 25-27.

sur la « mathématisation galiléenne de la nature[164] », en proposant des argumentations bien connues : si la science des Anciens était engendrée par des besoins concrets et elle avait déjà réalisé une idéalisation, par les nombres et les figures, en créant une théorie déductive qui reposait sur des principes généraux, des axiomes, en fixant les règles d'un déroulement apodictique du raisonnement, la modernité, à partir de Galilée, s'était appliquée à une description de la nature selon un langage mathématique qui s'est substitué au monde de la vie et à ses exigences[165]. Le retour au monde de la vie signifie donc revenir à l'expérience vécue, expérience d'exploration du monde par une attitude naturelle faite de perception, affects, gestes, intentions, qui parfois précèdent même le domaine de la connaissance.

Toutefois, si le retour au monde de la vie guide la tâche du phénoménologue, percer à jour les oublis de la modernité n'implique pas un abandon tout court des sciences européennes. Husserl voudrait plutôt les ramener à leurs racines. La tâche épistémologique première de la phénoménologie husserlienne semble donc s'attacher à récupérer une certaine forme de la *theoria*, qui avait donné naissance à la culture européenne, mais qui s'était oubliée elle-même dans le cheminement des sciences. La *theoria* apparaît comme un foyer d'universalité dont les dépliements se trouvent dans l'abstraction, le langage, les syllogismes, la conceptualité, etc. Cette théorie est pour Husserl une attitude, un choix de vie qui va orienter l'intérêt de la communauté[166], il s'agit de l'aurore de « la figure spirituelle de l'Europe », une Europe qui ne se définirait pas par les cartes géographiques, ni par l'appartenance à un peuple, mais par « l'unité d'une vie, d'une activité spirituelle, avec tous les buts, tous les intérêts, soucis et peines, avec les formations téléologiques, les institutions, les organisations[167] ». Ce qui s'affirme avec la *theoria*, c'est une téléologie, un « Telos spirituel » qui contiendrait, en le dépassant, le *telos* particulier de chaque nation et de chaque individu : sa visée tendant donc vers

[164] *Ibid.*, § 9, p. 27-69.
[165] *Ibid.*, § 8, p. 24-27.
[166] *Cf.* F. de Gandt, *Husserl et Galilée*. *Sur la crise des sciences européennes*, Paris, Vrin, 2004, p. 38-41 où il est souligné que « l'attitude théorétique instaure une profonde rupture dans la communauté et dans l'orientation des intérêts », puisqu'il s'agirait d'un « choix de vie », le choix « d'une vie réglée par la connaissance », qui ferait écho au *Beruf*, « la décision d'orienter sa vie par rapport à un idéal ou une norme, sous la forme d'un métier ou d'une vocation », choix qui crée des habitudes et des styles, *ibid*., p. 39n1.
[167] E. Husserl, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », in : E. Husserl, *La crise des sciences universelles*, *op. cit.*, p. 352. Il s'agit de la conférence de Vienne prononcée en 1935, publiée comme Annexe III, *ibid.,* p. 347-383.

l'infini[168]. La *theoria* doit ainsi être comprise comme, en même temps, un choix et un style de vie et comme une atmosphère d'intérêts communs dans laquelle chaque personne prend position. Si la théorie consiste en un champ sédimenté de savoirs et de connaissances, s'il règne toujours une ambiguïté du regard sur le monde qui nous rappelle que d'autres choix de vie existaient, que l'on aurait pu diriger ailleurs notre attention, alors nous comprenons que le constat de crise husserlien peut avoir de vigoureuses conséquences ethico-politiques.

Les réflexions sur l'Europe de Patočka se placent dans l'héritage de Husserl, et cela autant en ce qui concerne le retour au monde de la vie que dans la fidélité à la *theoria*. Dans un texte des années 1970 comme *Réflexion sur l'Europe*, il évoque encore la *Krisis* comme un *enlisement* de la *ratio* européenne, *ratio* qu'il faut « reconduire jusqu'à ce sol où elle s'enracine[169] ». Ainsi, au faussement évident qui se construit dans la mathématisation de la nature, dans la « substitution » du monde de la vie par un monde guidé par la domination des faits, il faut opposer une recherche du véritablement évident : « la phénoménologie est une philosophie critique qui veut *distinguer* au principe entre l'évident et ce qui est une simple prétention d'évidence[170] », et Patočka continue en expliquant que le principe découvert « au fondement » par Husserl est « l'orientation sur les choses mêmes » ; la *Sachlichkeit*, « le pouvoir-s'offrir-au-regard, le pouvoir-être-intuitionné, est, aux yeux de Husserl le caractère fondamental de l'être[171] ». En cela, la philosophie doit retourner aux choses mêmes « en appliquant le principe de la vue intellectuelle à tous les problèmes traditionnels de l'être et du connaître[172] », ce qui signifie un attachement à la *theoria*, entendue dans le sens d'une universalité plus fondamentale encore que celle de l'évidence prétendue des sciences, capable de revenir au monde de la vie, à l'ouverture première, à la condition d'offert-au-regard.

Si un tel problème se pose en un sens phénoménologique, sa déclination patočkienne le transpose vers une dimension politique et pratique. La notion de « monde de la vie » se comprend chez Patočka dans le rapport que les humains entretiennent avec la vérité,

[168] *Ibid.*, p. 354.
[169] J. Patočka, « Réflexion sur l'Europe », in : J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. fr. É. Abrams, postface de A.-M. Roviello, Grenoble, Millon, 1990, p. 182.
[170] *Ibidem*.
[171] *Ibid.*, p. 183.
[172] *Ibidem*.

mais aussi en vue des intérêts pratiques qui guident leur action[173]. C'est pour cela que l'attention au monde de la vie, à la technicisation, aux sciences européennes, acquiert chez Patočka un aspect fondamentalement politique, qui le conduit à une tentative constante de comprendre les transformations et les bouleversements de son époque dans le cadre d'une théorie de l'histoire et de son sens, en dépassant les enseignements husserliens ou, peut-être, en les radicalisant, c'est-à-dire en les conduisant à la racine de leurs implications politiques et historiques.

Les recherches sur l'historicité portent en elles, selon Karel Novotny, une ambiguïté par rapport à l'enseignement de Husserl, qui se trouve au cœur de la philosophie patočkienne. L'attitude scientifique de Husserl demandait d'observer l'apparition du monde par un « regard désintéressé », en gardant une distance, un « détachement purificateur », permettant une démarche descriptive et un retour au monde de la vie qui n'abandonnerait pas les présupposés d'une science universelle mais en retrouverait la force originaire. À cette attitude husserlienne s'en ajoute pourtant une autre, qui semblerait opposée, et plutôt d'inspiration heideggérienne ; un abandon de l'aspect désintéressé pour une prise en compte de l'appartenance tragique à l'histoire, dans la tentative d'en trouver son essence depuis l'intérieur, en considérant que « l'historicité est d'emblée une décision sur l'essence de l'histoire[174] ». Coexistent donc une tentative de comprendre comment « le monde lui-même se donne en tant que totalité », en cherchant des structures unifiantes et en les décrivant, et une réflexion qui « met l'accent sur la liberté individuelle finie comme *dépassement* de la donation par un nouveau *projet* du sens total », avec l'apparition d'une composante tragique dans le rapport à l'étant et à son historicité, dans une tentative de comprendre comment s'insérer dans une tradition, mais aussi comment en sortir pour recommencer un nouveau projet[175]. La phénoménologie

[173] En ce sens, la notion de monde de la vie subit une transformation radicale puisqu'elle est prise « non pas d'abord comme l'objet d'une réflexion, mais comme mouvement, comme une pratique, une pratique dans le monde », A. Laignel-Lavastine, *Jan Patočka. L'esprit de la dissidence*, Paris, Michalon, 1998, p. 28.
[174] K. Novotny, *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et historicité dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012, p. 10.
[175] *Ibid.*, p. 12 : « Le problème des "deux phénoménologies" est, en simplifiant, celui-ci : là où ce qui nous intéresse est le problème de l'apparaître du monde, notre regard est celui d'un spectateur désintéressé, et le caractère dramatique de l'existence humaine individuelle passe à l'arrière-plan […] si, au contraire, nous voulons aborder ce qui *originellement* fait de l'histoire ce qu'elle est, si nous voulons concevoir l'histoire non pas simplement comme un ramassis de faits hétérogènes, mais "de l'intérieur", comme une certaine connexion, nous devrons saisir le devenir du monde humain dans sa spécificité, c'est-à-dire, en dernière analyse, l'expérimenter à partir de *notre propre vécu individuel*, car il est fort possible que nous n'ayons aucune autre approche originelle de la connexion du sens du devenir ».

avec Patočka subit donc un glissement vers le domaine historico-politique qui unit à l'exigence de théorie une vision tragique du vécu individuel et de son historicité.

Par conséquent, le constat de Patočka ne brille pas de l'optimisme husserlien, justement parce qu'il réalise un diagnostic attentif des « périls » et des « menaces » qui pèsent sur l'Europe. Afin de comprendre le sens de la « post-Europe » dont parle Patočka, il est utile de considérer la portée de ces périls et leur rôle dans la constitution de sa pensée. Marc Crépon a bien expliqué comment la réflexion politique de Patočka se trouve traversée par cette tentative de répondre aux périls qui menacent l'« esprit européen[176] ». Ces trois menaces prennent la forme d'autant de séparations qui scandent trois époques de la pensée de Patočka et qui reflètent un certain rapport à l'altérité. La première menace, que le philosophe avait dénoncée dans les années 1930, était une forme de repli identitaire et nationaliste, qui refusait le *telos* européen tel que Husserl l'avait conçu, à savoir un *telos* qui dépasserait toute idée de nation vu que l'esprit européen ne saurait être limité par des critères géographiques et des frontières. Puisque la raison qui guidait ce *telos* dérivait de l'héritage européen, mais poussait aussi au dépassement de cet héritage, assistant aux événements des années 1930, et à l'affirmation des nationalismes, Patočka se demandait si une universalité qui aurait dû dépasser sa propre tradition aurait pu résister aux replis identitaires.

C'est dans les années 1950, après la guerre et témoin des totalitarismes, que Patočka esquisse les traits d'une compréhension renouvelée de l'Europe après la crise des sciences, en définissant le concept de « surcivilisation ». Dans son texte *La surcivilisation et son conflit interne*, qui date de la première moitié des années 1950, Patočka écrit que les « civilisations » tendent à l'universel : « Chacune se veut *la* civilisation en général, la civilisation "vraie" pour tout le monde, hors laquelle il n'y aurait pas de vie humaine authentique, ou du moins de vie civilisée[177] ». Par conséquent, la volonté d'accomplir une mission universelle oriente les « civilisations » : « Mission universelle d'être l'organisation générale de l'humanité historiquement éveillée[178] ». Cela entraîne une expansion, une augmentation de la puissance, et la tentative d'appliquer tout moyen pour la réaliser. Pourtant, une telle universalisation n'atteindra jamais son but, il s'agira

[176] M. Crépon, « Penser l'Europe avec Patočka. Réflexions sur l'altérité », *Esprit*, 310, Décembre 2004, p. 28-44.
[177] J. Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », in : J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, *op. cit.*, p. 9-177, ici p. 101.
[178] *Ibidem*.

toujours d'une universalisation désirée, affirmée, mais pas accomplie, comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent.

La surcivilisation ne serait pas de l'ordre des civilisations, qui aspirent à l'universel sans jamais y arriver, mais serait plutôt engendrée d'une prise de conscience des limites des vocations universelles des civilisations, dans la tentative de supprimer ce qui empêcherait le véritable universel. Ainsi, la surcivilisation se trouve générée par un processus de rationalisation datant de la fin du XVII^{e} siècle : il s'agit d'un choix conscient des impulsions rationnelles, « s'orientant au premier chef vers la maîtrise des forces objectives et des moyens objectifs de la puissance[179] ». C'est le fait de choisir, parmi les impulsions possibles de la société, celle qui obéit à une construction spéculative, en abandonnant ainsi les choix appartenant au domaine expérientiel, perceptif, émotionnel. Ce choix délibéré, qui accompagne le « principe moderne » conduit à la volonté d'une universalité de la science et à une condition d'une technicisation extrême, fondamentale également dans le domaine de la vie intellectuelle ; la prééminence de la science s'accompagne d'un accroissement automatique de la connaissance :

> Les résultats pratiques sont tellement impressionnants qu'ils éclipsent tout le reste. La science peut être, de fait, considérée comme une expression adéquate de l'essence propre de la civilisation moderne dont la lucidité, l'objectivité et la rigueur donnent à l'homme son pain quotidien à la place des festins de l'esprit (souvent imaginaires) offerts par les civilisations d'autrefois[180].

Les effets pratiques, les résultats, donnent force et légitimité à une pensée instrumentale, et les moyens, c'est-à-dire les instruments de réalisation de ces résultats, deviennent centraux dans la recherche scientifique, oubliant les finalités théoriques universelles qu'elle se donnait. La philosophie doit aussi s'y confronter, se trouvant marginalisée, car on exige d'elle qu'elle se transforme en science, en déclinant la recherche de la vérité en un sens principalement instrumental.

Ainsi, la deuxième des menaces soulignées par Crépon émerge justement dans les années 1950. Il s'agit d'une menace interne au processus d'universalisation européen consistant en une rationalisation généralisée, accompagnée d'une visée instrumentale, qui

[179] *Ibid.*, p. 105.
[180] *Ibid.*, p. 105-106 et p. 108 pour la citation.

semble s'insinuer dans l'esprit européen et dans tous les aspects de la vie. Dans la surcivilisation, en effet, se manifeste un « conflit interne » qui rend encore plus problématique la vocation universelle du principe moderne. Le philosophe le thématise en décrivant une opposition entre une position modérée (qu'il nomme modérantisme) et une position radicale (radicalisme). Le modérantisme est la position consciente que la rationalisation ne peut recouvrir tous les domaines de la vie, et qu'elle engendre un oubli dans la tâche existentielle par excellence qu'est pour Patočka la recherche de la vérité, c'est-à-dire viser une forme de compréhension dans la contingence[181]. Le radicalisme est un radicalisme du progrès et de la technicisation du point de vue de la *ratio*, qui voudrait continuer sur le chemin principalement instrumental tracé par la modernité en le traduisant dans tous les domaines de la vie. Le modérantisme s'aperçoit que cette rationalisation a des limites, et qu'elle risque d'empêcher, elle aussi, d'atteindre une attitude véritablement universelle. Pour Patočka, il est nécessaire d'acter les limites du radicalisme surcivilisationnel, qui pousse à la scienticisation et à la technicisation, sans renoncer toutefois à la force propulsive de la *theoria*, de la *ratio*, de la raison qui fait de la surcivilisation un dépassement de la conception classique – à vocation universelle jamais actualisée – de la civilisation, pour appliquer une méthode d'inspiration phénoménologique, consciente de l'oubli du monde de la vie et en même temps disposée au sacrifice que requiert la vérité. Ainsi, le constat de Patočka, après l'expérience des systèmes totalitaires, de la technicisation, mais aussi des enjeux économiques du capitalisme post-industriel, est un constat de séparation à l'intérieur de la surcivilisation, qui produit encore une fois un péril pour l'Europe.

Néanmoins, la réflexion de Patočka subit une évolution ultérieure, nous explique Marc Crépon, lorsque, dans les années 1970, elle parvient à la définition d'une condition post-européenne. Cette évolution correspond à la pression d'une troisième menace, liée à la domination que l'Europe a toujours exercée envers les autres, envers le monde non-européen : une séparation se manifeste entre la vocation universelle de l'Europe et l'appropriation du reste du monde accomplie par les dispositifs impérialistes et coloniaux. Comme l'écrit Marc Crépon :

[181] « La vérité est le combat intérieur de l'homme pour sa liberté essentielle, pour la liberté intérieure que l'homme en tant qu'homme possède dans son fond » ; cela a des implications historiques très fortes puisque pour Patočka « l'histoire humaine est histoire du rapport de l'homme à la vérité », *ibid.*, p. 160.

> Si la surcivilisation radicale apparaît plus crédible […] c'est aussi que, dans la façon qu'elle a eu de se rapporter au reste du monde, l'Europe s'est décrédibilisée, en trahissant deux fois son principe. Elle a confondu l'exportation de la rationalité et l'imposition de contenus particuliers (mœurs, religion, langue, etc.). Elle a fait de la force (la domination coloniale) l'instrument de son universalisation – accréditant à rebours l'idée que seule la force libère[182].

La prise de conscience de ces aspects de domination devient opérative dans le façonnement de la condition post-européenne. Celle-ci se trouve en effet en équilibre entre une critique des formes de domination, le conflit intérieur à la surcivilisation, et une nécessité de repenser radicalement la question de la technique et l'approche phénoménologique à la lumière du *seuil* que constituent les années 1970 – dont nous avons déjà vu certains traits dans la réflexion autour du *postmoderne*. Pour décrire la condition de son temps, Patočka utilise le terme *post-Europe*. Cette fois aussi le « post- » n'indique pas simplement une succession temporelle. Bien sûr, s'engager dans une réflexion *après l'Europe* signifie acter la fin, ou du moins la crise, de celle-ci, par les constats que déjà fournissait la *Krisis*, et par l'analyse du conflit interne à la surcivilisation. Il s'agit, toutefois, de décrire également l'évolution des structures politiques, culturelles, économiques, d'un monde où l'apogée politique, militaire, impérial de l'Europe serait définitivement terminé. Dans ce monde, où l'on commence à décréter la fin de la puissance politique et militaire européenne, la *condition post-européenne* n'indique pas seulement le fait de se trouver après cet apogée, mais elle évoque aussi une planétarisation de certains éléments culturels européens, qui s'est faite par le biais de la domination et de l'impérialisme :

> Sous la pression des superpuissances, avec l'adoption, par les mouvements d'émancipation, de la démocratie de masse et de ses principes d'organisation et l'agitation géniale de grandes personnalités politiques au sein des nations en voie de développement, *on voit émerger, pendant et après la guerre, un monde postcolonial, formellement européanisé, mais dont le contenu est nouveau, non européen*. C'est un monde où l'Europe a cessé de jouer le rôle déterminant sur le plan du pouvoir comme dans la sphère culturelle, et où, à côté des deux superpuissances,

[182] M. Crépon, « Penser l'Europe avec Patočka. Réflexions sur l'altérité », art. cit., p. 38.

commencent à entrer en scène d'autres colosses démographiques et politiques extraeuropéens[183].

Les formes juridiques et politiques de la culture européenne se répandent autour de la planète, *formellement*, alors qu'un contenu « neuf », « non-européen » se met en place dans le monde postcolonial, et posteuropéen. L'Europe perd sa centralité politique après deux guerres mondiales qui avaient commencé sur son sol, mais les superpuissances qui la substituent politiquement et militairement (USA et URSS), ainsi que les pays non alignés, sont prises dans la viscosité de la culture européenne et en répètent les formes. Le terme *postcolonial* tel que l'utilise Patočka semblerait presque établir une équivalence avec la condition *posteuropéenne* dont il esquisse les traits dans ses dernières réflexions. Les transformations de la deuxième moitié du XX^{e} siècle ne sont pas concevables sans prise en compte de la colonisation et de ses conséquences : les « formes » européennes, explique Patočka, se propagent autour du globe principalement via la colonisation et l'impérialisme, donc par des systèmes hégémoniques de domination et de conquête. Toutefois, bien que les formes européennes, dans les institutions comme dans la culture, s'étendent autour du globe, quelque chose commence à se constituer, qui ne concerne pas la forme et les structures, mais le *contenu*, quelque chose de profondément non-européen, dont les luttes pour les décolonisations (avec « l'agitation géniale de certaines personnalités ») sont le moteur principal.

Si le contenu de la notion de « Post-Europe » est assez clair, il est utile de se pencher sur l'utilisation qu'en fait Patočka, puisque cette notion apparaît plutôt comme ligne directrice que comme concept complètement défini. Comme en témoigne Ivan Chavtík, alors que le soir de la mort de Patočka, le 13 mars 1977, il avait sauvé, accompagné d'autres anciens auditeurs des séminaires privés tenus par le philosophe jusqu'en 1976, nombre de manuscrits dans la maison de Patočka, un dossier assez volumineux avait attiré leur attention dont le titre était *Europa und Nach-Europa*[184]. De fait, ce dossier contenait une partie de pages en allemand déjà publiées en tchèque en 1970, sous le titre

[183] « Les fondements spirituels de la vie contemporaine » [1970], in : J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, *op. cit.*, p. 217. Nous soulignons.

[184] Je fais référence à la préface d'un recueil en italien de textes de Patočka sur Europe et post-Europe, I. Chavtík, « La cura dell'anima in un'epoca misera. Prefazione alla traduzione italiana dell'inedito manoscritto *Europa und nach-Europa* di Jan Patočka », in : J. Patočka, *Europa e post-Europa*, a cura di V. Mori, pref. I. Chavtík, trad. it. F. Fraisopi, Roma, Gangemi Editore, 2018, p. 7-18.

« Fondements spirituels de la vie contemporaine », que nous venons de citer. Mais il incluait aussi des autres pages, qui coïncidaient parfois ou qui étaient en résonnance avec d'autres écrits patočkiens[185]. L'intérêt de ce témoignage réside en deux considérations que l'on peut en tirer : avant tout, la notion de post-Europe s'offre comme élément unificateur, un titre qui regroupe une série de pages qui ont constitué une source de matériel philosophique pendant les dernières années de la production patočkienne, à moins que Patočka lui-même ait alimenté ce dossier au fur et à mesure que sa réflexion avançait. La deuxième considération est que la notion n'est pas elle-même thématisée par l'auteur en tant que « post- » à l'intérieur de ces textes. Nous savons en quoi consiste l'époque post-européenne selon Patočka, puisque celle-ci est décrite par une série de discontinuités, dont la notion de « surcivilisation » nous a déjà fourni une idée, mais nous ne trouvons pas une thématisation du « post- » en soi-même, que nous devons déduire à partir de l'analyse patočkienne. La présence de cet élément unificateur est toutefois fondamentale, afin de comprendre la place de Patočka dans le contexte d'une réflexion sur les seuils des « post- ».

Nous avons déjà mis en évidence la manière dont a lieu ce processus qui conduit à « un monde européanisé » mais dont le contenu est « non européen ». La perte de puissance politique et culturelle européenne décrète la fin de l'Europe, alors même, que, par la domination et l'impérialisme, les formes politiques européennes, ainsi que sa technique et ses langues, ont été planétarisées. Cette crise de l'Europe, c'est aussi une crise du moteur même que pour Patočka est la recherche de la vérité. Le principe spirituel européen que Patočka évoque à maintes reprises, et qui est l'un des éléments dont il déclare la crise, est le « soin de l'âme », entendu comme « base de l'héritage européen ». Le philosophe se demande donc si cet héritage peut résister malgré les crises de la surcivilisation, malgré la colonisation et l'impérialisme et plus en général malgré la fin de la puissance politique européenne. Le soin de l'âme apparaît comme réponse à une situation de détresse – une situation d'insensé qui ouvre l'historicité elle-même, comme

[185] « Ce dossier n'a pas été publié en entier par l'auteur. Il est pourtant évident que la thématique qu'il contient l'a occupé de manière assidue, de la fin des années 1960 jusqu'à sa mort. Certainement, il concerne les conférences intitulées *Les origines de la psychologie systématique* » de 1971 « ainsi que la conférence *L'âme chez Platon* » de 1972, « La question est ensuite reprise dans les leçons dont le titre est *Platon et l'Europe* […] Elle se présente finalement dans l'étude *Vom Ursprung und Sinn des Unsterblichkeitsgedankes bei Plato* de 1977. L'auteur a aussi utilisé du matériel du dossier pour ses *Essais hérétiques* », *ibidem*. Notre traduction.

on verra dans quelque page. « En même temps qu'il prend conscience de la totalité » écrit Patočka, « en même temps que cette totalité se montre à lui et devient phénomène, l'homme voit sa propre excentricité, il voit qu'il est tombé hors du centre, qu'il est lui aussi un phénomène précaire, dépendant du reste du monde, éphémère[186] ». Dans cette situation, la pensée grecque a fourni une voie vers la recherche de la vérité et de la justice, et il en a fait « la *loi de sa vie* » « dans l'ensemble du domaine qui lui est accessible[187] ». Dès lors, en considérant que « l'âme est ce qui est susceptible de vérité », que à elle les choses se montrent, Patočka peut définir le soin de l'âme ainsi : « L'homme est ou du moins, en certaines circonstances, serait à même de faire du monde humain un monde de la vérité et de la justice. Comment atteindre cela – voilà justement l'objet du souci de l'âme[188] ». Pourtant, et c'est là qu'entre en jeu le problème de la post-Europe, le philosophe affirme aussi que « L'histoire de l'Europe est en grande partie, jusqu'au quinzième siècle environ, l'histoire des tentatives faites pour réaliser le souci de l'âme[189] », ce qui permet à Patočka de donner plusieurs versions de sa propre réinterprétation de l'histoire de la philosophie occidentale, à la lumière de la notion de souci de l'âme, et de cette quête pour la vérité. Cette réinterprétation se conclut en quelque sorte avec la phénoménologie, qui réactualise le problème de la vérité et de la manifestation de l'être par une étude de l'essence du phénomène, et surtout elle arrive chez Patočka à la volonté de trouver une « philosophie phénoménologique[190] » qui puisse répondre aux nouvelles situations où des sensations de déclin, d'insensé, d'ébranlement se font fortes, et requièrent des réponses.

L'époque post-européenne s'inscrit donc, elle aussi, dans une réflexion-seuil, au sujet de la politique, de la culture, de la société. Justement parce qu'elle se trouve au bout d'un cheminement qui enregistre les grands bouleversements du XX^{e} siècle, elle nous indique plus nettement la « lisière » qu'a représentée pour la pensée une telle époque, et les tentatives plurielles menées pour la comprendre. Par elle, on peut qualifier le *passage* de la centralité de l'Europe et de ses formes culturelles et sociales particulières, à la perte

[186] J. Patočka, *Platon et l'Europe* [1973], trad. fr. É. Abrams, Paris, Verdier, 1984, p. 42.
[187] *Ibid.*, p. 44.
[188] *Ibidem.* Nous avons supprimé l'italique de cette citation.
[189] *Ibid.*, p. 45.
[190] « Une philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie dans la mesure où elle ne veut pas seulement analyser les phénomènes en tant que tels, mais encore en tirer des *conséquences « métaphysiques »* et pose la question du rapport entre le phénomène et l'étant, les étants », *ibid.*, p. 41.

complète de sa force politique et « spirituelle ». Ainsi, la forme qui demeure vivante, avec un contenu neuf, est principalement celle d'un dispositif technologique, économique, politique et juridique qui avait engendré en premier lieu la crise des sciences européennes, mais qui avait conduit aussi à des formes de domination du monde non-européen.

La planétarisation opérée par la domination a trahi la tâche universelle de l'Europe, et c'est ainsi que pèse une menace sur le *telos* européen. Mais de fait, l'Europe, celle qui avait de l'intérieur sapé les possibilités d'un universel humaniste, c'est-à-dire principalement l'Europe politique et militaire, a perdu sa force et sa centralité en faveur de nouvelles superpuissances. Les « formes » européennes demeurent, mais les « contenus » sont neufs. Et l'une des formes qui se propagent pourrait être, c'est l'espoir de Patočka, celle qui proclamait la nécessité du retour aux choses mêmes, de l'attention au monde de la vie, de la critique au radicalisme de la scientifisation et de la mathématisation de l'ensemble des domaines de la vie humaine. Patočka propose donc, de fait, une autre voie vers la planétarisation, qu'il évoque par exemple dans « L'Europe et après », dont le sous-titre est « L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels[191] » :

> L'Europe a tracé deux chemins vers l'ouverture de la planète : le chemin extérieur de la conquête et de l'hégémonie universelle, qui a été sa ruine en tant qu'entité historique ; et le chemin intérieur de l'ouverture de la planète et tant qu'ouverture de monde, devenir monde du monde de la vie, chemin qu'il s'agirait à présent, après les cataclysmes du dehors, les confusions et les défaillances du dedans, de redécouvrir et de suivre jusqu'à son terme[192].

Si le chemin historiquement emprunté pour accomplir *l'ouverture de la planète* a été celui de la domination, de l'hégémonie et de la conquête, de l'impérialisme et de la colonisation, Patočka propose un autre chemin, à redécouvrir et à suivre, consistant en une « ouverture au monde » que l'on peut interpréter d'emblée comme

[191] J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, trad. fr. É. Abrams, Paris, Verdier, 2007, p. 37-136.
[192] *Ibid.,* p. 43. Nous soulignons que l'utilisation du terme « planétaire » est ici radicalement différente des utilisations contemporaines : le terme « planète » n'indique pas dans ce texte la Terre au sens géologique ou astronomique, mais fait signe vers la « planète prise dans son ensemble », dans un usage indifférencié des termes « planétaire » et « global ». *Cf.* au sujet de l'utilisation de ces termes par Arendt et Heidegger, D. Chakrabarty, *The Human Condition in the Anthropocene*, The Tanner Lectures in Human Values, Yale University, February 18-19, 2015.

phénoménologique, puisque le philosophe écrit : « devenir monde du monde de la vie », expression révélatrice du type d'universalité recherchée par Patočka. Le retour au monde de la vie, dont Husserl avait déjà affirmé l'exigence, devient ici la possibilité d'un autre type d'ouverture de la planète, et, en même temps, il annonce un autre type d'idéal universel, alors même que l'Europe avait partagé et diffusé ses formes autour du globe. Cela signifie que le post- de la post-Europe est chargé aussi d'une dette envers la *theorie* et envers les idéaux d'un esprit érigé au premier rang par le *telos* de la raison spéculative. Oublier que la vie de connaissance était un choix, un style et une atmosphère de vision commune du monde, risque de créer une distorsion, parfois dangereuse, dans ses fins et dans ses méthodes. C'est aussi le deuxième chemin que Patočka évoquait pour atteindre l'ouverture de la planète qui apparaît plus clair, en même temps que l'espoir patočkien d'une unité de l'humanité, et qui consisterait pour lui en cette ouverture du monde de la vie par la *theoria*, et en son universalisation : devenir monde du monde de la vie.

Dans notre étude sur le post- comme seuil, la réflexion que nous avons présentée jusqu'ici fournit des éléments utiles concernant le rôle d'une attitude phénoménologique, la place de la *theoria* et les risques d'eurocentrisme implicites dans tout discours critique. La pensée de Patočka elle-même contient de nombreux résidus d'eurocentrisme[193] : si la théorie était le principe capable de guider le cheminement européen vers l'universel par un retour à ses racines spirituelles, la condition posteuropéenne conserve aussi de nombreuses ambiguïtés dans la planétarisation de cette prétention d'universalité par un attachement à l'universel encore fortement présent dans l'espoir patočkien d'ouverture de la planète. Le post- du post-Europe décrit encore une fois le seuil des années 1970, mais cette fois à la lumière d'un cheminement intellectuel commencé dans les années 1930. Un cheminement guidé dans un semblant d'espoir, sauver l'esprit de l'Europe, malgré ces catastrophes qui, au XX^{e} siècle, à l'intérieur et à l'extérieur d'elle avaient conduit à un constat d'échec concernant les ambitions de la modernité. Cela situe Patočka

[193] Françoise Dastur évoque la présence de résidus eurocentristes chez Patočka, mais aussi chez Husserl, et Heidegger. Même si ces philosophes ont justement montré qu'il y a eu, dans les sciences européennes, un oubli du monde de la vie, et donc une contradiction interne dans la technicisation des sciences, ils ne semblent toutefois pas enclins à abandonner l'idée que l'Europe est bel et bien porteuse d'un principe d'universalité privilégié, et que la crise des sciences européennes, qui est peut-être crise de cette universalité, pourrait être résolue en retournant aux choses mêmes par l'aide d'une science phénoménologique qui se veut universelle. *Cf.* F. Dastur, « L'Europe et ses philosophes : Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka », *Revue Philosophique de Louvain*, tome 104, n°1, 2006, p. 1-22. Voir également K. Novotny, *La genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 147-150.

à la lisière entre la modernité et sa critique, entre l'ambition universelle du *telos* de l'esprit européen et sa faillite, son déclin total. C'est par cette brèche que nous croyons que la question de l'Histoire, dont nous avons déjà vu les critiques postmodernes et historiographiques, ouvre une dimension existentielle et radicalement tragique du seuil des post-.

§ 2.2 Le seuil tragique du moderne : l'expérience du front contre l'intellectualisme

Nous avons suivi le cheminement de Patočka concernant la question de l'Europe à partir des menaces et des périls qui pesaient sur l'esprit européen, mais c'est encore plus à fond qu'il nous faut nous pousser afin de comprendre de quelle manière, de l'époque qui va des années 1930 aux années 1970, le philosophe tchèque s'applique à construire une théorisation au seuil de la catastrophe européenne. Patočka opère dans ses textes une véritable critique de la modernité, que l'on pourrait nommer une « critique interne de la modernité[194] », qui tente de garder quelque chose de celle-ci malgré le désaveu profond de la tâche européenne que l'on a vu dans toutes les manifestations de crise de l'Europe. L'attachement à l'universel est l'un des deux points qui éloignent drastiquement Patočka de Lyotard. Les deux philosophes utilisent l'outil conceptuel du post- dans les mêmes années, en utilisant le préfixe pour formuler des questions-seuils servant à se frayer un chemin philosophique dans la complexité de leur présent. Tous deux partent aussi du constat que les sciences européennes subissent une crise – qu'il s'agisse d'une crise de leur méthode ou d'une crise de leur légitimité. Pourtant, le point de rupture, difficile à combler, réside dans la fidélité à la *theoria* que Patočka encore affichait, et que Lyotard, quant à lui, avait abandonnée en même temps que son reniement de la méthode phénoménologique. Ce point de rupture est mis en évidence par Mauro Carbone, dans sa tentative de tisser un lien entre *postmoderne* et *post-Europe*, lorsqu'il nous rappelle avant tout les différences profondes qui existent entre les deux philosophes : premièrement chez Lyotard la catégorie d'« universel » n'est plus d'actualité, « tandis que Patočka continue au contraire à s'interroger au moins sur sa *possibilité*[195] » ; deuxièmement, « Patočka

[194] *Cf.* A. Laignel-Lavastine, *Jan Patočka. L'esprit de la dissidence*, *op. cit*., p. 53.
[195] M. Carbone, *Être morts ensemble*, *op. cit.*, p. 105.

reste fidèle au moins aux objectifs de la recherche phénoménologique, vis-à-vis desquels Lyotard proclamait au contraire son détachement quelques années plus tôt[196] ».

Malgré le glissement qui a lieu d'une approche phénoménologique à laquelle appartient Patočka, vers la position *postmoderne* décrite par Lyotard, ce dernier s'attache au fond à décrire une condition de post-*Krisis* avant même que de postmodernité, dans laquelle la crise des sciences, et leur oubli du monde de la vie, a existé, mais qui s'est prolongé dans bien d'autres phénomènes qui requièrent de nouvelles réflexions concernant les modalités de légitimation des discours[197]. La question sur l'Histoire universelle, que Lyotard posait dans les années 1980 n'est pas sans lien avec la réflexion de Patočka et, du moins pour l'orientation de notre réflexion philosophique, elle peut faire ressortir des éléments d'interprétation de sa pensée aptes à nous indiquer plus précisément le sens des seuil des post-, mais aussi à construire des instruments d'interprétations de notre présent. En effet, la question sur l'Histoire universelle demandait s'il était possible, à l'époque de la société de l'information, des crises de légitimité, des catastrophes du XX^{e} siècle, d'organiser les événements selon le critère d'une histoire universelle dirigée vers l'émancipation de l'humanité. Or, nous avons assisté jusqu'ici à une réflexion sur les risques et les périls de l'Europe qui thématise justement un problème similaire : comment pouvons-nous penser la théorie, la politique, l'histoire dans une condition *post-européenne* qui hérite des problèmes des replis identitaires et de la surcivilisation, correspondant aux réflexions patočkiennes des années 1930 et 1950 ? Un élan de l'humain vers la vérité, qui se ferait sous le signe de l'histoire orientée vers un *telos* d'universalité, dont les limites sont apparues claires jusqu'ici, est-il encore possible ? Sommes-nous capables de mettre en acte le sacrifice que requiert l'historicité en tant que donation de sens dans la contingence ? Voici les questions que nous laisse en héritage Patočka dans les années 1970 comme cœur de son idée de post-, mais qui exigent, pour être comprises à fond, encore une lecture de certains passages de son œuvre. Au fond, comme il écrivait lui-même dans un fragment des années 1970 : « Les problèmes qui se

[196] *Ibidem*. Lyotard avait rompu avec l'approche phénoménologique dans son ouvrage *Discours, Figure*, de 1971. Ainsi Carbone écrit : « Plus en général, c'est l'horizon complexif de la pensée dans laquelle s'inscrivent les interrogatifs des deux à subir dans le texte de Lyotard, par rapport aux écrits de Patočka, une sorte de glissement, qui semble modifier le profil entier de leur paysage conceptuel », *ibidem*.

[197] Au fond, Lyotard avait mis en évidence, dans sa phase phénoménologique, les limites de la *Krisis* à établir une philosophie de l'histoire et plus en général il indiquait le caractère forcément historique de la phénoménologie de Husserl, malgré la tentative de celui-ci de tracer un chemin a-historique, *cf.* J.-F. Lyotard, *La phénoménologie* [1954], Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992, p. 5 et p. 120.

posent à l'époque présente de l'histoire et que nous avons tenté d'esquisser dans ce qui précède ne se laissent dégager qu'au prix d'une distanciation tout à fait radicale à l'égard des modes traditionnels, européens, de réflexion sur l'histoire universelle[198] ».

Les remarques de Patočka qui remontent aux années 1950 sur la question de la surcivilisation interrogent la manière d'adresser ses intérêts et ses choix vers la redécouverte du monde de la vie : cela est lié à la question de l'histoire universelle, comme l'affirme Patočka à la fin de son texte. En effet, Patočka souligne le risque, lorsque l'histoire est interprétée en appliquant le critère d'une nécessité historique qui la guiderait, d'utiliser des catégories imbibées des oublis et des périls internes à la surcivilisation[199]. En particulier, le philosophe exprime son inquiétude qu'une telle dynamique se produise dans la théorisation du matérialisme dialectique, qui, dans une interprétation mécaniciste ou positiviste, risquerait aussi de sombrer dans le conflit interne de la surcivilisation[200]. Le matérialisme dialectique, s'il tombe dans une attitude positiviste, ou dans le piège de la surcivilisation radicale, s'expose au risque de ne pas rendre compte de cette « urgence de la souffrance » que Marx avait mise en évidence, et de fait elle faillira à y répondre et à mener à bien sa tâche universelle. Ainsi, aussi dans la surcivilisation nous décelons le danger d'une *Geschichte* qui dominerait tous les domaines de la vie, tel un critère régulateur, suivant le mot de Koselleck, mais en produisant de ce fait un oubli du *monde de la vie* comme composante inéludable et fondamentale de l'histoire.

Les prémisses de ces positions se trouvent dans les textes des années 1930, alors que Patočka s'interroge explicitement sur la notion d'Histoire universelle, catégorie qui est destinée à l'échec, car elle oublie la dimension incarnée et vécue des événements :

---

[198] J. Patočka, « [Les problèmes de l'ère posteuropéenne] », in : J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, *op. cit*., p. 243-260, ici p. 243.

[199] « Les catégories scientifiques dont les concepts métaphysiques du matérialisme dialectique tirent leur origine sont encore imbues du vieux dogmatisme métaphysique. On le voit particulièrement bien en ce qui concerne la notion qui occupe dans cette doctrine une position-clef et y joue un rôle indispensable : le concept de nécessité historique selon lequel le processus de l'histoire se déploie avec une nécessité logique, suivant les lois fondamentales de la dialectique », J. Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », in : J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, *op. cit*., p. 174.

[200] « Il y a, chez Marx et dans le marxisme, quelque chose de plus et de plus vrai que dans l'hégélianisme pur. Malheureusement le marxisme n'en demeure pas moins un hégélianisme, gravement compromis – surtout dans sa dernière phase, plus proche de l'appréciation positiviste de la réalité – par sa dialectique objectiviste de forces qui ne sont rien de plus que des forces », *ibid.*, p. 169.

> Il n'y a pas d'historicité là où l'on crée une nouveauté absolue, mais au contraire là partout où se présente une reprise, le passage pour ainsi dire d'une volonté dans une autre, si obscurs et complexes que soient les chemins empruntés. L'historicité peut être anonyme, mais elle ne peut pas être inconsciente. Il y a donc historicité là où, éprouvant une communauté d'intérêt avec quelque chose qui fut, nous apportons notre contribution à une œuvre dotée d'une signification plus profonde, au-delà du seul plan individuel […] Le processus historique consiste en la transmission d'une impulsion créatrice. […] Le monde de l'histoire, c'est notre monde pratique, le monde de nos intérêts (conscients)[201].

Comme dans l'architecture postmoderne, qui doit innover dans des espaces anciens, l'historicité patočkienne ne naît pas dans une nouveauté absolue, mais dans une reprise du passé à la lumière d'une communauté d'intérêts. Penser le monde historiquement signifiait penser le monde dans ses possibilités de donation de sens partagé, dans la création d'une histoire commune, et cela même en faisant face à l'insensé, au non-sens. On pourrait ainsi avancer l'hypothèse que les domaines du post- sont aussi des champs de ruines, dans lesquels toutefois il nous faut apprendre à penser, ruines suivant la crise, alors que l'on ne peut entrevoir de nouveauté en dehors d'une reprise du passé dans l'optique d'une construction commune.

Mais pour l'instant, les arguments du texte envisagent encore une résolution de la crise, en poursuivant une analyse dont les prémisses se trouvent énoncées dans un texte publié l'année précédente où Patočka affirme « que l'intellectualisme pur dans la théorie de l'histoire est irréalisable, ou plutôt qu'il conduit à une compréhension fausse, décadente de l'histoire[202] ». Son objectif polémique est donc ici une histoire intellectualiste, qui rechercherait une « objectivité » qui a « une ligne de démarcation nette entre "sujet" et "objet" », et qui pousse à décrire le déroulement du temps comme « une suite de processus se déroulant avec des objets humains[203] ».

---

[201] Il s'agit du texte « Quelques remarques sur le "concept d'histoire universelle" » [1935], in : J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, *op. cit.*, p. 151-171, ici p. 159.
[202] *Ibid.*, p. 151. Le texte « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie » [1934] se trouve *ibid.*, p. 139-153.
[203] *Ibid.*, p. 152.

> L'historiographie est alors la simple description de ces processus, et la philosophie de l'histoire explique les déroulements saisis dans cette description à partir des lois régissant l'action des grandes forces qui président au devenir des objets. Bref, on obtiendrait la vision connue de l'histoire, telle que la pratique le positivisme naïf ; tous les processus, les « événements », se déploient au principe dans un même plan, l'histoire est un ensemble de connexions causales qu'il suffit de reconstruire en esprit pour atteindre la connaissance historique que l'on vise en dernière instance[204].

Naturellement, ici Patočka s'attaque à une science historique qui est dans les faits impossible. En effet, ce processus est purement fictionnel, il va construire un récit des événements, dont nous avons vu dans les pages précédentes qu'il faillit toujours à évacuer le narratif du spéculatif, l'humain du scientifique. Pour comprendre la crise que subit ce récit prédominant, Patočka applique une critique étroitement liée à celle de la *Krisis* : si l'on comprend l'histoire seulement par une méthode analogue à celles que l'on utilise dans la description de la nature, la science historique arrivera à « objectiver » les faits et les vécus, manquant du même coup le sens véritable, vital et mondain, de l'historicité. Patočka critique cette attitude en mettant en évidence un renversement qui a lieu aux « Temps modernes » :

> Le regard de l'Antiquité, comme par la suite, de manière analogue, celui du Moyen Âge aussi, appréhende l'homme comme un échelon, un maillon dans l'ordre éternel des idées qu'est le cosmos. Aux Temps modernes cette situation est renversée ; là où auparavant le concept de *phusis*, la nature, était subordonné au concept de *kosmos*, à l'ordre du tout, désormais c'est tout ordre qui est accessoire de la nature de ses règles et de ses forces[205].

La nature devient ce qui doit être décrit par excellence, et les descriptions vont se faire principalement sur le modèle des descriptions naturelles : l'ordre des processus naturels devient l'ordre premier et privilégié. L'homme « maître et dominateur de la Nature » est capable de cerner les lois de l'ordre naturel et d'en déduire ainsi des classifications, des

[204] *Ibidem*.
[205] *Ibid.*, p. 157.

catégorisations. En même temps, cet ordre naturel doit être transposable dans tous les domaines, « l'homme devient un processus naturel », les « sciences humaines » vont se constituer sur le modèle des sciences naturelles et des descriptions des processus de la nature. C'est un nouveau contrat qui se met en place, comme enseigne Michel Serres, le contrat du savoir scientifique : « Le contrat de vérité scientifique synthétise un contrat social, exclusivement intersubjectif, de surveillance constante réciproque et d'accord en temps réel sur ce qu'il convient de dire ou de faire, et un contrat réellement juridique de définition de certains objets, de délimitations de compétences, de procédures d'expériences et d'attribution analytique de propriétés[206] ». L'erreur consiste dans l'oubli du caractère culturel et social de ce type de contrat de vérité scientifique : le *kosmos* qui pouvait être chez les Anciens aussi le *kosmos* de la cité, son ordre qui reflétait l'ordre de l'âme, est soumis à la *physis* et à ses règles. Nous nous retrouvons encore une fois devant une variation du mélange entre spéculatif et narratif qui se nichait au cœur de l'historisation moderne : contrat social et contrat scientifique se mêlent, créant des protocoles d'interprétation de la réalité. Mais tout contrat de vérité scientifique risque d'oublier son caractère contractuel, pour se figer dans un naturalisme qui porterait à un scientisme aveugle : ce scientisme qu'affirmait un Grand Partage entre nature et culture occultant en fait la prolifération d'hybrides décrite par Latour[207].

Nous savons que la critique de Patočka s'appuie sur la *Krisis* et sur le constat que les sciences européennes ont oublié le monde de la vie dont pourtant elles provenaient. Le *monde de la vie* se trouve ici radicalement historicisé du fait même d'être oublié dans l'histoire comme dans les sciences. Pour mettre en branle un retour vers celui-ci, Patočka s'oppose à l'intellectualisme historique, en proposant deux notions étroitement liées, et qui devraient éclaircir ce que signifie pour lui un retour au monde de la vie.

Il s'agit de la notion d'*énergie créatrice* de l'histoire et de la notion d'*histoire profonde*, qui, toutes deux, parlent de la manière dont on se rapporte à l'événement. L'historicité se constitue comme une « codétermination de l'activité humaine par le passé[208] », l'impulsion créatrice qui fait l'histoire découle donc de « une communauté d'intérêt avec quelque chose qui fut » en vue d'apporter « notre contribution à une œuvre

[206] M. Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992, p. 99-100.
[207] B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit*.
[208] J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, *op. cit.*, p. 159.

dotée d'une signification plus profonde[209] ». En ce sens, l'impulsion créatrice découle d'un mouvement commun de donation de sens qui d'un passé commun propulse vers un avenir. L'existence d'une telle impulsion créatrice permet à Patočka d'esquisser la division entre deux types d'histoires : *histoire superficielle* et *histoire profonde*. « L'histoire superficielle est faite du passé humain conçu comme *suite d'événements* au sens défini ci-dessus », c'est-à-dire l'interprétation des événements selon l'intellectualisme pur dénoncée par Patočka. L'histoire superficielle ne rend pas compte « de l'énergie qui la porte ni des conflits qui se produisent dans la sphère de cette énergie[210] ». Cette énergie, il faut l'entendre comme élan vers le monde de la vie, puisque le philosophe écrit que « il n'y a au fond qu'une seule histoire : l'histoire de la vie concrète, dans la plénitude de ses déterminations[211] » et « l'essence de l'historicité réside pour nous dans la vie en mouvement[212] ».

Les analyses patočkiennes des années 1930, qui font face politiquement à l'émergence des nationalismes, et théoriquement au réductionnisme, fournissent ainsi une théorisation de l'histoire profonde totalement éclipsée par une vision intellectualiste de l'histoire. De même, dans les textes des années 1950 sur la surcivilisation, c'est une composante existentielle de l'histoire qui est encore une fois évoquée et qui entre en résonnance avec l'idéal d'une histoire profonde[213]. Que nous dit sur le post- l'« énergie profonde » qui guide l'horizon de recherche patočkien sur l'histoire ?

C'est au plus connu des écrits patočkiens qu'il faut revenir pour comprendre pleinement le sens de l'histoire profonde décrite par Patočka : les *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, datant des années 1970. En particulier, dans l'essai « L'histoire a-t-elle un sens ? », Patočka affirme que seulement dans la rencontre avec l'insensé se met en marche un processus de donation de sens véritablement historique. Pour étayer ses propos, Patočka décrit trois mouvements de l'existence, chacun ayant sa dimension existentielle et temporelle : l'*acceptation*, à savoir « la nécessité pour l'homme d'être introduit et reçu dans le monde[214] », il accepte de faire partie de ce monde, de l'étant, et d'y prendre place ; la *défense*, le « dessaisissement de soi », le choix de vivre

[209] *Ibidem*.
[210] *Ibid.*, p. 162.
[211] *Ibid.*, p. 165.
[212] *Ibid.*, p. 169.
[213] *Cf. ibid.*, p. 160.
[214] J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 61.

qui porte à devoir structurer des tâches, le *travail* pour garantir sa propre subsistance avec celle d'autrui ; la vérité, comme mouvement ultérieur du rapport avec la totalité dans laquelle on s'est trouvé inséré. Ces trois mouvements sont bien connus et ils concernent la manière dont les humains, dans une condition pré-historique, se projettent dans un monde qui n'est pas à eux et qui se donne à eux. Ce qui capture ici notre intérêt est la manière dont Patočka thématise le commencement de l'histoire, qui s'établit par un contact avec l'insensé, un commencement qui présuppose la pré-historicité, et donc les mouvements de l'existence, l'appartenance au monde, son acceptation, le travail qu'elle requiert, la recherche de la vérité qu'elle met en marche, alors même que « l'histoire est un élan au-dessus du niveau jusque-là atteint, un essai de renouveau et de redressement de la vie[215] ». Histoire profonde donc, mais mouvement profond qui historiquement retourne à la vie, et se dresse au-dessus du niveau qui jusque-là avait été atteint. L'histoire commence, pour Patočka, lorsqu'un ébranlement de sens a lieu, lorsqu'on perçoit l'insensé, la souffrance, la contingence, la fugacité des choses, et pourtant on peut y résister : « L'histoire se distingue de l'humanité pré-historique *par l'ébranlement de ce sens accepté*[216] ».

Mais pourquoi tant de référence au commencement de l'histoire ? Pourquoi parler du début de l'historicité pour étudier une condition présente ? Patočka n'évite pas de parler de son temps, ces textes étant d'ailleurs contemporains des études sur la condition « posteuropéenne ». Pour saisir l'actualité profonde de l'analyse patočkienne, il faut accéder au cœur tragique du texte, dans son aspect le plus hérétique et secouant, à proprement parler « ébranlant » pour le lecteur qui y cherche des signes pour éclaircir la perception de son propre temps. Comme l'écrit Paul Ricœur, dans la « Préface » à l'édition française des *Essais hérétiques* et au sujet de l'égide héraclitéenne qu'il perçoit dans les derniers textes patočkiens : « On le voit, Héraclite, tel que le voit Jan Patočka, n'est pas le penseur de l'existence sauvage ou de l'action terroriste, mais celui qui a pensé la naissance de tout lien à partir de l'ébranlement le plus extrême. C'est cette pensée qui marque la césure entre la vie pré-historique et le monde[217] » ; et il continue : « Au-delà de ce point critique, il faut comprendre la vie, non du point de vue du jour, c'est-à-dire de

[215] *Ibid.*, p. 70.
[216] *Ibid.*, p. 106.
[217] P. Ricœur « Préface », in : *ibid.*, p. 15.

la vie acceptée, mais de la nuit, c'est-à-dire du *Polemos*[218] ». La *vie* se comprend en profondeur, non pas seulement dans le mouvement d'acceptation d'être en vie dans ce monde dans lequel on est amenés à agir, à explorer, à rechercher nos vérités, mais la *vie* se comprend dans la profondeur des ébranlements de sens qui nous secouent. C'est dans l'ébranlement, c'est dans la crise, que l'historicité s'élève plus haut que sa simple version intellectualiste, c'est face aux périls que la pensée se constitue et qu'elle tente de dévoiler une vérité capable d'exprimer ce retour à la vie, c'est-à-dire, le sens d'une solidarité de ceux qui font face à l'insensé de la contingence, de la souffrance, et du mal.

Une telle dynamique est ce que Patočka appellera, dans le dernier des essais hérétiques, « la solidarité des ébranlés[219] », qui constitue le vrai cœur de l'historicité patočkienne, une capacité à éveiller, dans le *polemos* et dans la *nuit de l'insensé*, le sens d'une pratique commune. Son expression est l'expérience du front, qui est à proprement parler une expérience de la Nuit, qui exige de pousser sa vie à la limite. Ceux qui ont fait l'expérience du front, explique Patočka en référence à la Première Guerre mondiale, ont vécu une expérience qui ne peut être communiquée, une expérience incomparable et incommensurable[220]. Le Jour, à savoir la platitude sereine des certitudes quotidiennes, mais aussi peut-être l'optimisme de la surcivilisation radicale et d'une pensée spéculative oubliant la vie, ne peut comprendre la Nuit, et l'ébranlement qu'elle produit. Ceux qui ont été unis par cette expérience du front, même si ennemis, se retrouvent unis dans une même révélation de la vie nue, de la vie à la limite et toujours en équilibre, ils partagent aussi une rencontre avec le néant impossible à comprendre par ceux qui sont restés à l'arrière-front. Pourtant, le front, à partir de la Seconde Guerre mondiale, ne peut véritablement être séparé de l'intérieur : l'expérience de la Nuit s'élargit, l'expérience du front, du non-sens, de la vie portée à la limite se généralise, et s'accompagne des risques d'auto-destruction de l'humain, de la mort et de la déportation de civils, elle s'accompagne d'une expérience d'ébranlement généralisée. L'histoire universelle tombe

[218] *Ibid.*, p. 15.
[219] J. Patočka, in : *ibid.*, p. 212-213.
[220] L'étude patočkienne de la Grande Guerre a acquis dans les dernières années une ample résonnance. Voir à ce sujet l'émergence d'un caractère à proprement parler événementiel de la Grande Guerre comme « événement cosmique » (dont il sera question *infra*, chapitre 2) chez P.-E. Schmit, « "Aller à la guerre même" : J. Patočka et la Grande Guerre », *Le Philosophoire,* 48, 2017/2, p. 135-168 ; et O. Stanciu, « La Grande Guerre comme "événement cosmique". Jan Patočka et l'expérience du front », *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 143, 2018/4, p. 507-524. Voir aussi O. Mongin, « Jan Patočka, la rupture de 1914 et l'esprit européen », *Esprit*, 310, décembre 2004, p. 20-27.

de plus en plus du côté du Jour, de la vision plate et sereine, de l'optimisme naïf, de cette vision de survol qui était l'idéal confortable de l'histoire universelle à lire sur son canapé de Bossuet.

Être historique signifie, pour Patočka en 1970, exprimer ce contact avec la Nuit, avec le *polemos*, et avec les autres ébranlés qui subissent une guerre décidée par autrui dans la platitude du Jour, mais qu'eux doivent vivre jusque dans ses pleines et concrètes conséquences.

> La solidarité de ceux qui sont à même de comprendre ce dont il y va dans la vie et dans la mort et, par conséquent, dans l'histoire. De comprendre que l'histoire *est* ce conflit de la *vie nue*, enchaînée par la peur, avec la *vie au sommet,* qui ne planifie pas le quotidien à venir, mais voit clairement que le jour ordinaire, sa vie et sa « paix » auront une fin. […]
>
> La solidarité des ébranlés c'est la solidarité de ceux qui comprennent[221].

L'historicité provient d'un contact avec l'insensé, avec l'incommensurabilité qu'il produit, et en même temps avec le désir de partager tout de même le récit de cette rencontre avec autrui qui se déroule dans un *polemos* partagé. Tout vécu, tout événement, résulte invisqué dans le passé, et *dans une reprise intentionnelle du passé en vue d'une certaine action capable de résoudre certains intérêts*. Cet oubli du monde de la vie devient chez Patočka oubli des expériences d'insensé, de limite, d'ébranlement, le Jour que la Nuit toujours remet en question et désoriente. Qu'arrive-t-il lorsque le front s'élargit, lorsqu'on ne peut distinguer la ligne de front de l'arrière, lorsque tout devient front ? Le post- patočkien se comprend à travers cette ambivalence de l'histoire, entre une profondeur historique tragique, la conscience commune d'être voués à une même mortalité découverte au contact avec l'événement, et une « vie au sommet », qui dépasse la guerre dans la conscience de la précarité de l'histoire. Dans cette ambivalence s'entrouvre la possibilité d'une solidarité entre ceux qui comprennent la précarité parce qu'ils l'ont vécue sur leurs peaux. Une époque de post- suivrait donc les ébranlements d'un siècle de dévastations ; il pourrait être aussi une époque à la recherche d'une

[221] J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit*., p. 212-213.

solidarité d'ébranlés et d'ébranlées qui ferait surface justement dans la conscience d'une fragilité partagée.

Patočka témoignait de son temps, et il voyait sans doute dans la Guerre froide, dans les risques d'un anéantissement atomique, les signes d'une difficulté à établir un front stable et précis. Une demi-paix, une demi-guerre : « Dans la Seconde Guerre, la distinction entre le front et l'arrière est supprimée. La guerre aérienne frappe partout avec une cruauté égale. Et la condition atomique est telle que, soutenus par une volonté impériale suffisamment puissante et intelligente, les résultats de ce dernier conflit ouvert sont potentiellement définitifs[222] ». Le post- de la condition posteuropéenne, alors, doit aussi spécifier ceci, cette condition de front partagé et élargi, où l'on ne peut pas indiquer clairement qui vit dans le Jour et qui vit dans la Nuit, qui sont les autres ébranlés qui seront capables aussi, par un acte herméneutique solidaire, de fonder le sens d'une narration commune qui ne serait pas cette narration diurne que la modernité avait portée par l'histoire universelle.

La *post-Europe* n'est pas encore le *postmoderne* parce que la première de ces notions demeure en partie limité par sa volonté universelle, par ce mouvement de la *theoria* à laquelle Patočka reste fidèle. Pourtant, elle décrit bien une condition de *polemos* élargi qui était déjà réelle dans les années 1970, et qui peut-être se prolonge jusqu'à aujourd'hui : quel est le front sur lequel se combat la « bataille » des enjeux écologiques ? Le front et l'arrière s'y trouvent mélangés, il est impossible de les distinguer, et il serait surtout souhaitable de produire des solidarités capables de ne pas se laisser prendre au piège d'une logique guerrière face aux urgences climatiques. Surtout, la condition posteuropéenne décrit avec une grande lucidité un autre versant des seuils des « post- » : le besoin de découvrir une histoire profonde, une temporalité qui plonge ses racines dans un temps mythique, et dans lequel la guerre devrait être dépassée par une solidarité plus originaire, un mouvement commun vers un soin de l'âme partagé qui ne pourrait être compris en demeurant dans le Jour d'une histoire superficielle, chargée de guerres et de souffrances. L'ébranlement de l'événement produit un mouvement vers une temporalité complexe et une histoire profonde : un regard long qui refuserait de se faire aveugler par l'urgence – chargée de violence – dont la Grande Guerre a constitué un exemple.

[222] *Ibid.*, p. 208.

§ 2.3 « La Civilisation de l'Universel » : Patočka et Senghor

Le modèle d'historicité décrit par Patočka penche du côté du vécu et des mouvements profonds de l'histoire, mais il présente tout de même une certaine dose d'équivoque, puisqu'il s'accompagne des appels à l'universalité de la *theoria*, qui persiste dans la trame de ses réflexions. La post-Europe se construit dans une dynamique de *reprise du passé en vue d'intérêts pratiques*, mais elle demeure étroitement liée, chez Patočka, à l'idéal de la tâche universelle de la *theoria*, qui n'est jamais écartée. Pour l'instant, nous avons laissé de côté plusieurs éléments de la réflexion patočkienne, et en particulier l'appel à la construction d'une civilisation universelle, son attention à la thématique du soin de l'âme et la construction d'une pensée qui se fonde contre le subjectivisme. C'est en particulier autour du premier point que nous voulons construire une transition vers un autre domaine du post-, tout à fait important pour comprendre notre époque : le domaine du *postcolonial*.

Nous savons que Patočka s'oppose à la notion naïve d'histoire universelle, ainsi qu'à tout présupposé eurocentrique utilisé pour penser l'histoire. Le présupposé eurocentrique qui guidait la plupart des réflexions sur l'histoire universelle était que l'unité de l'humanité serait quelque chose d'existant a priori. Or, Patočka affirme exactement le contraire : l'humanité une, universelle, est à construire, elle ne peut être donnée comme fait premier. L'histoire de l'Europe est en ce sens l'histoire *d'une humanité*, et souvent aussi de sa soif hégémonique[223] : « L'Européen croit à une humanité une parce qu'il identifie l'Europe à l'humanité ; il oublie facilement que, jusqu'à présent, il n'existe pas d'humanité unitaire, mais seulement des humanités dans l'attente d'une action formatrice unifiante[224] ». Patočka refuse une forme d'eurocentrisme qui considérerait la préexistence d'une humanité universelle et l'identifierait avec l'Europe, mais il ne renonce pas à la recherche d'une unité de l'humanité à faire, à construire. L'unité a priori portait à une compréhension fallacieuse de l'histoire, il s'agissait là d'un principe d'organisation posé sans tenir compte de la réalité de la situation historique, qui donc devait s'arranger avec les données événementielles de l'histoire pour composer une narration.

On comprend alors les implications posteuropéennes de la *theoria*. La « tâche prioritaire » est, pour Patočka, la « création d'un monde un[225] », et le principe unificateur

[223] J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, *op. cit*., p. 248.
[224] *Ibid.*, p. 59.
[225] *Ibid.*, p. 244.

de cette humanité résiderait dans l'*universel*[226]. La recherche d'une unité de l'humanité, donc, de fait, d'un mouvement *universel*, dirigé vers l'un, ainsi qu'une prise de conscience de l'histoire profonde, en tant qu'histoire de mondes pratiques, et d'une communauté qui nous rappellerait la « solidarité des ébranlés » constituent les pôles, certes souvent conflictuels, d'une compréhension de l'histoire, mais aussi de la question-seuil qu'évoque le post- de la post-Europe patočkienne. Est-il possible d'envisager une histoire profonde, où les vécus et les intérêts pratiques ne seraient pas perdus, alors que les formes politico-juridiques européennes se généralisent, et que des éléments totalement neufs et non européens prétendent leur entrée dans l'histoire ? Et si une telle histoire se voudrait encore universelle, pourrait-elle l'être sans persister dans une attitude intellectualiste ? Nous percevons l'ambiguïté que cachait le projet d'ouverture de la planète chez Patočka.

Si nous reformulons ce propos, nous pouvons affirmer que le *seuil* façonné par la notion de post-Europe se caractérise premièrement par le refus d'une histoire universelle intellectualiste, progressive et linéaire, car celle-ci oublierait le vécu et les intérêts humains, c'est-à-dire l'orientation que continuellement les actions donnent à la vie, en construisant une historicité qui, pour Patočka, est faite de reprises communes du passé et d'intérêts privés, qui permettent de tendre vers des finalités communes. Cependant, une finalité partagée demeure chez Patočka : la recherche d'une unité de l'humanité par un retour au monde de la vie et une reprise de la *theoria*, direction première et oubliée de l'entreprise européenne. Ainsi, située dans une crise des sciences grandissante, à côté d'une perte de puissance politique et militaire, la fin de l'impérialisme, et les ruines de la guerre, l'Europe n'est plus centrale, et pourtant, elle a exporté ses formes de rationalité autour de la planète. Le seuil qui se dessine demeure problématique, justement à cause de la survivance d'un élan vers l'universel et c'est sur ce point critique que de nouvelles déclinaisons du post- s'affirment.

Chez Patočka la *theoria* proposait la tâche de sauver l'universel sous le mode de l'*unification de l'humanité*, mais aussi par une universalisation de la tâche elle-même, dans un monde en même temps européanisé et déuropéanisé. Ces réflexions datant de l'après-guerre résonnent avec d'autres appels à l'universalité datant des mêmes années, en particulier de la période allant des années 1950 jusqu'aux années 1970. Les propos de

[226] *Ibid.*, p. 38.

la constitution d'une humanité universelle dans un monde postcolonial et posteuropéen trouvent une voix, par exemple, dans la communication que Léopold Senghor avait prononcée lors du *Colloque sur la littérature africaine d'expression française* de 1963 à l'Université de Dakar[227] :

> Encore une fois, il est question, en ce Dakar, où soufflent les vents des quatre horizons, en ce carrefour ouvert sur la mer, sur la terre, il est question, en définitive, de bâtir la Civilisation de l'Universel. Mais qui dit bâtir dit matières premières. Puisqu'il s'agit de littérature, il s'agit de l'Homme. Et s'agissant de l'Homme, *l'Universel ne saurait être universel qu'en se colorant d'humanité, en s'enracinant dans l'Homme*. Non pas l'homme des catégories, situé en dehors de l'Espace-Temps, mais l'Homme concret, vivant, fait de chair et d'os, de pensées et de passions : l'Homme d'un continent, d'une race, sinon d'une nation, exactement situé dans l'Espace-Temps[228].

Il est question, chez Senghor, de découvrir les traces d'une civilisation véritablement universelle, qui n'oublierait pas l'être humain, son humanité, sa matérialité concrète, charnelle, ses *matières premières*, et surtout son Espace-Temps, le maillage de sa présence au monde. L'universel ne pourrait être tel, de ce point de vue, que s'il conserve la composante située de l'humanité. Elle ne peut se situer, en dehors de l'espace et du temps, mais doit répondre à une situation concrète, à un ici présent. Le mauvais Espace-Temps est celui qui voudrait constituer l'universalité de l'humanité en suivant un hors de soi, posé a priori comme présupposé d'une telle humanité universelle. Nous avons vu que cela dirigeait une certaine narration, une certaine idée d'histoire. La Civilisation de l'universel qu'imagine Senghor ne peut avoir comme moteur que la situation de chaque peuple, de chaque être humain, elle se construit a posteriori sans qu'elle soit présupposée comme objectif qui serait surement atteint.

---

[227] Il serait intéressant d'approfondir une source d'inspiration commune de Patočka et de Senghor, à savoir les écrits du théologien et philosophe Pierre Teilhard de Chardin, en ce qui concerne l'expérience de la guerre, mais aussi pour l'expression « Civilisation de l'Universel », que Senghor reprendrait depuis de Chardin.

[228] L. S. Senghor, « Négritude et Civilisation de l'Universel », Discours d'Ouverture du Président Senghor, au Colloque sur la Littérature Africaine d'Expression française, à l'université de Dakar, le 26 mars 1963, *Présence Africaine*, Nouvelle série, 46, 1963, p. 8-13, ici p. 8. Les mots « Civilisation de l'Universel », « bâtir », « littérature », « l'Homme » et « catégories » sont en gras dans le texte original. Nous soulignons.

En même temps, l'Espace-Temps du mauvais universel est celui de « l'homme des catégories ». Cet humain rationalisant, une sorte d'*homo theoreticus*, qui applique les catégories de la rationalité idéaliste à la compréhension de l'espace et du temps et à la rencontre avec le monde, est remis en question en vue d'un Espace-Temps qui serait charnel parce que l'on se situe à son intérieur sans pouvoir s'en défaire. Non pas vision désincarnée, mais incarnation de la pensée.

C'est sur ces bases que Senghor opère une reconfiguration de l'universel : refus d'un universel abstrait et abstractif, donné a priori dans les catégories de la raison, mise en place d'un universel se construisant, qui soit attentif à la situation matérielle, charnelle. Cet universel se développant en appelle à un certain *humanisme* et à un *matérialisme*, deux mots qui évoquent et indiquent des chemins ne se détachant pas irrémédiablement de la modernité et de son projet, mais qui représentent une « tentation de l'universel » chez un auteur et président qui avait toujours vécu une contradiction, une duplicité, dans son rapport à l'Occident[229]. Dans cette histoire aux caractères humanistes et matérialistes, refusant une universalité des catégories et a priori, prônant une universalité à accomplir et non déjà donnée, nous rencontrons bien sûr des résonnances avec l'« histoire profonde » de Patočka, dont nous avons indiqué qu'il s'agit d'une histoire mue par les intérêts pratiques, mais aussi par les intentions, les affects, les apparitions d'insensé. Toutefois, ce sont aussi d'autres idées qui sont opératives dans cette tentative de restituer un sens neuf à la notion d'universel, par exemple la prise en compte du moment colonial tout en se projetant vers la construction d'une humanité nouvelle en des temps nouveaux. Ces idées opératives sont la notion de « métissage » ainsi que celle de « symbiose ». La vocation universaliste « implique un métissage des civilisations[230] » et ce métissage s'unit, explique Jean-Pierre Biondi, aux notions de « confrontation » et de « symbiose ». Le métissage pourrait être vu au fond comme un moteur de cette entreprise universelle nouvelle, et l'exemple en est la civilisation méditerranéenne, se constituant dans un métissage des langues, des arts, qui devient même un élément déterminant du « miracle grec[231] ».

[229] L'expression « tentation de l'universel » est utilisée par J.-P. Biondi, *Senghor ou la tentation de l'universel*, Paris, Denoël, 1993.
[230] *Ibid.*, p. 120.
[231] *Ibid.*, p. 121.

Si les langues de la méditerranée peuvent être considérées comme « des langues métissées[232] », à l'époque contemporaine le français devient un véhicule possible de cet universel fait par métissage en vue d'une symbiose culturelle, politique, humaine. Le français, explique Senghor, est la langue des colonisateurs, et c'est ainsi qu'elle a été imposée par la politique de l'assimilation. Pourtant, c'est justement la situation de colonisés qui « imposait la langue du Colonisateur » : il fallait s'approprier de ses « armes miraculeuses » « pour les retourner contre lui[233] ». En quoi s'agit-il d'armes miraculeuses ? En quoi une *langue* porte-t-elle en soi un miracle (qui résonne aussi avec le miracle grec qui selon Senghor était déjà le fruit d'un travail de métissage) ? Déjà, parce qu'il s'agit d'une langue qui s'est déclarée porteuse d'universalité au XVIII[e] siècle, par les valeurs de la Révolution, et puis, ajoute Senghor, parce qu'il s'agit d'une langue de communication[234], qui se focalise sur la clarté de ses propositions, sur les formules d'abstraction, qui présente un vocabulaire technique et scientifique par opposition aux « langues poétiques », riches en nuances, rythme, sensibilité, qui pointent « aux raisons du cœur plus qu'aux raisons de la raison[235] ». C'est pour cela que Senghor écrit : « Que la littérature qui fait l'objet de ce Colloque aille dans le sens de l'Universel, rien ne le prouve mieux que le fait qu'elle est écrite en français. Qu'elle soit un nouvel humanisme, sa négritude le témoigne paradoxalement[236] ».

Le « bon » universel ici est celui qui ne se désincarne pas, hors du temps et de l'espace, celui de l'humanité, mais c'est aussi l'universel incarné dans une langue, une expressivité qui s'invente dans un langage. En cela, la Francophonie se lie à la Négritude dans une tâche aux allures universelles, de constitution par métissage et par symbiose, d'une civilisation de l'humanité. La « Négritude est fruit de la Révolution[237] », elle reprend cette arme miraculeuse qu'est une langue qui s'est voulue universelle, et c'est seulement le

[232] *Ibid.*, p. 122.
[233] L. S. Senghor, « Négritude et Civilisation de l'universel », art. cit., p. 9. « Armes miraculeuses » est une expression d'Aimé Césaire, comme le précise Senghor.
[234] *Ibid.*, p. 9.
[235] On peut lire ces propos dans un article publié l'année précédente : J. S. Senghor, « Français, langue de culture », *Esprit*, 311 (11), novembre 1962, p. 837-844, ici p. 839. Dans cet article Senghor trace plusieurs raisons de l'utilisation de la langue française de la part des écrivains africains, outre des raisons de fait (l'habitude des élites culturelles à parler français) et des raisons de vocabulaire et de syntaxe, il est intéressant de noter que Senghor rapproche la stylistique française à la question de l'universel puisqu'il affirme qu'elle est dirigée à la construction de « un monde nouveau : celui de l'Homme ».
[236] L. S. Senghor, « Négritude et Civilisation de l'universel », art. cit., p. 9. Ici les mots en gras sont : « L'Universel », « français », « humanisme », « négritude ».
[237] *Ibidem.* Tout en gras.

retournement par les exclus de l'usage de la langue qui est capable de rendre véritablement universelle la civilisation à créer. La langue elle-même, en quelque sorte, pour être véritablement universelle, devrait s'incarner dans ses locuteurs inattendus. Le français, explique Senghor, « nous a permis d'apporter, à la Civilisation de l'Universel, une contribution sans laquelle la Civilisation du XX^e^ siècle n'eût pas été universelle[238] ». Sans l'apport d'une histoire matérielle, d'une histoire concrète, sans une universalité se construisant par un métissage et non donnée a priori, la Civilisation de l'Universel n'aurait pu être véritablement universelle. C'est ainsi que la littérature africaine de langue française, nous dit Senghor, contribue à une telle Civilisation, qui ne pourrait être véritablement universelle sans l'apport de la littérature africaine de langue française c'est-à-dire sans l'apport d'une spatio-temporalité charnelle. C'est parce que du contenu et des formes non européennes se greffent et s'hybrident en elle qu'une universalité non donnée a priori surgit. En ce sens apparaît aussi la notion de symbiose, comme l'écrivait Senghor en 1962 : « La Francophonie, c'est cet Humanisme intégral, qui se tisse autour de la terre : cette symbiose des "énergies dormantes" de tous les continents de toutes les races, qui se réveillent à leur chaleur complémentaire[239] ».

La tentation est forte d'interpréter les réflexions de Senghor à la lumière des thématisations patočkiennes : l'Europe, dans son histoire culturelle et politique, a porté des énonciations de l'universel, les idéaux de la Révolution, un système de valeurs, des langues, qui ne deviennent véritablement universelles sans une appropriation par autrui, en cassant les dispositifs de domination que cette même histoire culturelle et politique avait mis en place. D'autant plus que métissage et symbiose chez Senghor sont opposés à l'idée d'assimilation et d'uniformisation.

Dans la notion de « Négritude » telle qu'elle est reprise et portée par Senghor, essentielle comme nous l'avons vu à la constitution d'une universalité *a posteriori*, subsistent toutefois des éléments, qui ont été souvent mis en évidence, qui paraissent en contradiction avec ces descriptions : il s'agit de l'idéal d'un certain retour à un monde Africain précolonial, édénique, mythique, qui se manifeste dans l'écriture poétique de

[238] *Ibidem.* « Civilisation de l'Universel » est en gras.
[239] J. S. Senghor, « Français, langue de culture », art. cit., p. 844.

l'intellectuel-président[240]. Ainsi, revendiquer l'histoire oubliée signifie se référer à un projet de civilisation de l'universel, par le biais aussi d'une revalorisation du passé précolonial. En particulier, les cultures africaines et européennes ont, pour Senghor, les mêmes racines et c'est pour cela que le métissage et la symbiose sont implicitement liées à une hybridation précédant la colonisation, dans une civilisation « afro-latine » qui indiquerait déjà une civilisation de l'universel[241]. C'est ainsi que la pensée de Senghor est aussi une pensée du « pré- », de l'avant, de l'Afrique idéale qui précède la colonisation. Cette attention au précolonial comme élément nécessaire à la constitution d'une civilisation de l'universel est mise en question dans un débat autour de la notion de « négritude » entamé avec Aimé Césaire. En effet, une telle conception de la négritude risque de donner forme à un essentialisme, ou encore conduire à l'oubli de l'asservissement, de la violence qu'a signifié la colonisation et des effets qu'elle continue à produire même après la fin des mouvements de décolonisation[242]. En cela, l'apport de Césaire, qui a inventé le terme « négritude », est fondamental : il n'y a pas de positivité de synthèse conduisant à un métissage dont les prémisses étaient précoloniales, dans une dynamique presque édénique et destinale. La poésie se fait chair de la douleur et de la violence subie, et comme telle elle exprime la négativité impossible à oublier, impossible à dépasser et à résoudre dans un *Aufhebung* synthétique. La négritude souligne le problème d'une temporalité indépassable. Pas d'oubli, pas de retour à un monde précolonial, le métissage est aussi toujours empiètement, dans une dialectique impossible à résoudre.

Bien sûr, cela se concrétise dans une production, celle de Senghor, qui brille d'optimisme envers l'universel, malgré que cet universel ait été lié à la colonisation.

---

[240] *Cf.* K. Claver Mabana, « Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel », *Diogène*, 235-236, 2011, p. 3-13. « Il réalise qu'il est humilié, exploité, à cause de la couleur de sa peau, et cela l'amène à penser à un Éden africain précolonial, à l'Afrique des empires et des grandes civilisations. C'est pourquoi la Négritude lui apparaît dans un contexte existentiel de mémoire mythique d'un Âge d'or révolu. C'est peut-être la raison pour laquelle le genre littéraire choisi pour canaliser ces frustrations sera la poésie lyrique », p. 4.

[241] *Ibid.*, p. 6.

[242] Par exemple, Viola Carofalo souligne comment, dans ce débat, Césaire considère que la négritude doit être comprise comme symbole de la résistance du Noir à l'oppression et aux attitudes d'infériorisation. « La négritude chez Césaire naît comme réponse à la tentative d'anéantissement du Noir », et c'est donc par rapport à cette tentative qu'elle émerge, ce qui implique qu'on ne peut pas oublier ce qui est arrivé, V. Carofalo, *Fanon. Un pensiero dannato*, Milano, Mimesis, 2013, p. 44. Pour cela, Césaire refuse « l'amnésie comme méthode » (Discours sur la négritude), ce qui fait que « le retour du poète est avant tout un diagnostic, une constatation des conditions douloureuses dans lesquelles se retrouvent sa terre et ses gens, retour à soi-même, à sa faiblesse, à sa maladie », *ibid.*, p. 47. Notre traduction.

Achille Mbembe caractérise la position de Senghor comme une des possibles expressions de « la visée philosophique de la décolonisation et du mouvement anticolonialiste qui la rendit possible », et qu'il appelle « la *déclosion du monde*[243] ». Dans cette notion sont contenues, à la fois, les idées « d'éclosion, de surgissement, d'avènement de quelque chose de nouveau, d'épanouissement[244] ». Qu'arrive-t-il si nous tentons de comparer « la déclosion du monde » et « l'ouverture de la planète » dont écrivait Patočka ? Achille Mbembe fait explicitement référence à Patočka dans quelques pages très denses. Sans nommer l'idée de post-Europe, il souligne trois manières dont se construit le devenir-européen : 1) « L'histoire n'est pas d'emblée histoire de l'humanité », c'est-à-dire, comme nous l'avons vu précédemment, que l'unité de l'humanité n'est pas donnée a priori, mais envisageable seulement comme une tâche à se donner, dans une ouverture de la planète, *devenir monde du monde de la vie* ; 2) l'histoire de l'Europe est définie comme celle qui se trouve plus en haut, selon la métaphore de la pointe, ainsi l'Europe aurait inscrit le monde entier sur le chemin de l'universel, et en aurait été une sorte d'avant-garde ; 3) l'Europe considérée comme le lieu d'une dégradation possible de l'universel, entité dangereuse, qui risque même de se diriger vers sa propre auto-destruction, que ce soit par les conflits intérieurs à l'Europe où s'affrontent plusieurs universalités et des replis singuliers, ou bien par une perversion de l'universel dans les systèmes de domination impérialiste et coloniale. Ces formes d'autodéfinition coexistent chez Patočka, mais celui-ci n'est qu'un exemple d'une plus générale attitude européenne à penser de manières différentes, et parfois au sein des mêmes productions critiques, le devenir européen[245].

Ainsi, la différence s'observe dans la prise en compte, même si parfois émergent les débats que l'on a vus, d'une « logique de l'enclos » à l'œuvre dans la colonisation et la nécessité de l'ouvrir, le besoin d'élimination d'une clôture. Cette logique, explique Mbembe, renvoie à la race en tant que forme de « découpage et d'organisation des multiplicités, de leur fixation et de leur distribution le long d'une hiérarchie et de leur répartition au sein d'espaces plus ou moins étanches[246] ». Une logique des catégories

[243] A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010, p. 68. Le terme de déclosion est repris de J.-L. Nancy, *Déconstruction du christianisme*, t. 1 : *La Déclosion*, Galilée, Paris, 2005, et il « désigne l'ouverture d'un enclos, la levée d'une clôture », p. 16, cité par Mbembe.
[244] *Ibidem.*
[245] *Cf. Ibid.*, p. 71-72.
[246] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 62.

appliquée aux non-européens par les hommes des catégories, pourrions-nous dire. Cette logique, qui se localise notamment dans la plantation, dans l'apartheid et dans la colonie, institue une sorte de « bio-économie » dans laquelle la race « est à la fois idéologie et technologie de gouvernement[247] ». Par conséquent, la déclosion qui préside aux mouvements de décolonisation est avant tout une ouverture par rapport à la logique de l'enclos qui était enracinée dans les pratiques coloniales. Mais la déclosion porte aussi à un épanouissement, une ouverture, un surgissement, qui n'est pas seulement la libération, mais beaucoup plus : un déploiement de possibilités créatrices, et peut-être aussi la chance de pouvoir structurer des pensées et des explorations du monde qui se situeraient hors des cadres et des clôtures de la modernité européenne.

Or, Mbembe explique que, chez plusieurs penseurs anticolonialistes, la déclosion est liée à un mouvement vers l'universel. C'est le cas de Senghor pour qui la décolonisation « implique l'existence d'un sujet qui cultive le souci de ce qui lui appartient en propre[248] », où « ce qui lui appartient en propre » a toujours vocation à être mis « en commun ». La déclosion du monde consiste donc en une prise de conscience du fait que « c'est du monde entier que nous sommes les héritiers[249] » et que le monde et cet héritage sont toujours à créer. Fanon est l'autre exemple de cette déclosion, lorsque, dans son projet d'autonomie de l'humanité, il refuse l'idée d'une humanité donnée a priori. Mbembe écrit :

> Dans la pensée de la colonisation, l'humanité n'existe pas *a priori*. Elle est à *faire surgir* à travers le processus par lequel le colonisé s'éveille à la conscience de lui-même, s'approprie subjectivement son moi, démonte les enclos et s'autorise à parler à la première personne[250].

En ce sens, s'esquisse une *montée de l'humanité* qui est de fait une autre manière de définir la déclosion du monde, « pour Fanon, sortir des régions stériles et arides de l'existence, c'est avant tout *sortir de l'enclos de la race* […] C'est aussi contribuer à dissiper l'espace des claires distinctions, des séparations, des frontières et des clôtures, et

[247] *Ibidem*.
[248] A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, *op. cit*., p. 70.
[249] *Ibid.*, p. 70-71.
[250] *Ibid.*, p. 69.

cheminer vers l'universel[251] ». Encore une fois, la construction de l'humanité est à faire, et impensable selon un principe donné a priori, comme c'était le cas dans la visée de Patočka ou chez Senghor.

Dans ce paragraphe, nous avons tracé des lignes de compréhension du « seuil » des post- grâce à la notion de post-Europe de Patočka, mais aussi en assistant à une tentative de sauvegarder quelque chose de l'universel qui ne serait pas donné a priori mais devrait se construire dans la montée de l'humanité. C'est ainsi que nous avons pu évoquer la *theoria*, et la manière dont philosophiquement les lignes de pensée sur l'histoire de ces années ont tenté a) de rendre compte du drame de l'histoire ; b) de le faire en devant se rapporter à l'« héritage européen » qu'il s'agisse de méthodes de la théorie, ou qu'il s'agisse des entreprises de domination et leurs effets planétaires.

Nous avons en outre évoqué une pensée de la décolonisation qui ne renonce pas à une certaine vision de l'universel, mais qui voudrait plutôt s'en réapproprier, l'utiliser contre le colonisateur. Pourtant, cet espoir universel est le symptôme d'un seuil sur lequel une ambiguïté demeure : de l'universel on ne connaît que les énonciations et les narrations. Ainsi, on rentre en contact avec un autre « post- ». Cet héritage du monde entier, mais dans une tension dirigée vers l'humanité, pensée comme un tout et une civilisation de l'universel à bâtir, nous met en présence *du post- du postcolonial* qui veut avant tout se réapproprier de l'espace que les dispositifs coloniaux ont façonné, tout en s'emparant des instruments de la modernité qui pourraient être utiles dans l'ouverture d'horizons de possibilités et de créations narratives. Le rapport à l'universel est important dans la tradition *postcoloniale*, comme on le verra, et il incarne une tentative de garder l'opérativité, toujours équivoque, d'une universalité *à faire* et jamais donnée à l'avance.

[251] *Ibidem.*

CHAPITRE 3
LE « POST- » DU POSTCOLONIAL : IMAGINAIRES, VIOLENCE, INSTITUTIONS DISCIPLINAIRES

§ 3.1. Imaginaire et narration dans la colonisation

Si la position philosophique et littéraire de Senghor transpose la question humaniste sur l'universel dans le contexte de la décolonisation et, ce faisant, elle dévoile l'impossibilité d'éluder le moment colonial dans toute réflexion sur le monde contemporain, elle ne s'avère toutefois pas si simple à tenir dans le contexte des luttes pour la décolonisation se propageant en toute l'Afrique. Certes, elle indique une tentative de se situer dans un temps incertain, entre le passé, la modernité, l'avenir à écrire, mais elle conserve une volonté de sauver l'universel, ainsi qu'une conception de la Nature humaine capable d'attirer des critiques, lorsqu'on constate l'incarnation énonciative de toute universalité, l'omniprésence des formes narratives et, par conséquent, la difficulté d'établir l'univocité d'une nature humaine, toujours située et héritant d'un monde, d'une culture, d'une ou de plusieurs histoires. Autour des complexités se tissant entre narration, universel, décolonisation et mondialisation tournent certains des enjeux du *post-* du *postcolonial* que nous nous attacherons maintenant à décrire.

Robert J. C. Young montre l'entité d'un tel problème en soulignant : « Il est plutôt question de repositionner les systèmes européens de connaissance de manière à démontrer la longue histoire de leurs opérations comme l'effet de leur "autre" colonial, un renversement résumé dans l'observation de Fanon : "L'Europe est littéralement la création du tiers monde"[252] », et c'est même cette tentative de décoloniser la pensée européenne, ainsi que les formes de son histoire, qui ont marqué, nous dit-il, « ce tournant et cette crise culturelle couramment définie postmodernisme[253] ». La citation de Fanon

[252] R. J. C. Young, *White Mythologies. Writing History and the West* [1990], London-New York, Routledge, 2004, p. 158. Notre traduction. Pour la citation, F. Fanon, *Les damnés de la terre* [1961], préfaces de J.-P. Sartre [1961] et de A. Cherki, postface de M. Harbi, Paris, La Découverte, 2002, p. 99.

[253] R. Young, *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 158. Notre traduction. Young fait ici référence au postmodernisme « américain » de Jameson qui résulterait d'une tentative précédente, par l'auteur américain, de conjuguer le marxisme de Sartre et celui d'Althusser, malgré toutes leurs profondes différences, et où il avait utilisé la notion de *narrative* : « Le récit [*narrative*] est utilisé en plusieurs points stratégiques de son argumentation [dans *L'inconscient politique*], mais sa tâche initiale est de médier entre humanisme et antihumanisme, entre l'insistance sartrienne sur l'Histoire comme totalisation de l'action individuelle et l'interprétation althussérienne d'une histoire comme processus sans sujet », *ibid.*, p. 132. Dans *Le postmodernisme*, en revanche, Jameson acte l'impossibilité, pour l'individu, de transcender le

s'insère dans un plus profond renversement ayant lieu dans le domaine de l'imaginaire et qui change la donne d'une conception générale du monde envisageable à l'époque contemporaine. Young souligne ici comment les systèmes européens de connaissance se structurent par une dynamique d'opposition à autrui : dans cette opposition, l'Occident peut constituer sa narration historique. En même temps, le colonisé, et en général l'autrui que l'Europe a opposé à soi-même pour se définir, peut retourner ce processus de structuration. Le « tiers monde » dans le mouvement de décolonisation souhaité par Fanon prend conscience d'une telle co-constitution pour la renverser, en s'affirmant dans son originalité[254]. Nous savons que le rapport à l'altérité demeure problématique dans l'émergence de la *Geschichte*, lorsque les récits locaux aspirent à dépasser le périmètre du mythe et des histoires particulières pour s'appliquer à l'humanité entière ; nous l'avons vu aussi dans la définition patočkienne du *telos* européen, non positionnable géographiquement, mais qui se donne en tout lieu comme lieu de pensée, qui aspire à dépasser sa localisation spatiale pour affirmer un domaine du spirituel. La colonisation rend ce problème explicite, puisqu'elle dévoile que ces processus d'affirmation de l'Europe en tant que prétendument dépositaire de l'universel, ainsi que la science historique et la narration émancipatrice, ont été produites en exerçant une influence sur l'autrui colonisé, déporté, exploité, et cela dans au moins deux domaines : l'imaginaire et la corporéité.

Commençons par le premier. Le colonisateur bâtit son identité en cloisonnant l'imaginaire d'autrui. Dans les textes une telle dynamique peut être perçue de manière privilégiée : une herméneutique de la production littéraire, scientifique ou administrative concernant les peuples non-européens, leurs espaces et leurs cultures, devient une pratique fondamentale afin de comprendre comment le regard occidental a structuré et

---

postmodernisme en tant que culture dominante et d'en sortir. Parmi les autres phénomènes décrits par Jameson (abolition de la distance critique, intertextualité, surface, histoire comme représentation et pastiche, « sublime hystérique ») c'est l'« hyper-espace postmoderne » qui capture l'attention de Young. Dans cet espace l'individu se trouve perdu et il nécessite de cartographies cognitives, qui constituent la cible critique de Young puisque les « cartographies cognitives globales » proposées par Jameson tendent à la production d'une narration univoque incapable de tenir compte du « Troisième monde ». L'imaginaire spatial évoqué est conçu sur le calque de Los Angeles, rendant impossible toute comparaison avec les villes européennes et non-occidentales, ainsi qu'avec leurs imaginaires, *ibid.*, p. 148-157. Cette critique à Jameson, toutefois, ne délégitime pas la force du postmoderne, surtout dans une conception lyotardienne, qui témoigne d'une crise dans la culture et de la manière féconde de structurer les récits, dont on a déjà parlé ; en outre, elle devrait être prolongée à la lumière des études contemporaines sur les hyper-lieux, *cf.* M. Lussault, *Hyper-lieux*, *op. cit.*

[254] *Cf.* la conclusion in F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 301-305.

interprété le monde d'autrui, produisant des imaginaires coloniaux. C'est le terme de « grande herméneutique » qu'Achille Mbembe utilise pour décrire la deuxième phase de la postcolonialité (qui suit la période des luttes anticoloniales à laquelle appartiennent Senghor et Fanon). Les auteurs qu'il insère dans ce second moment postcolonial sont Gayatri Spivak, Ashis Nandy, les *subaltern studies* et la pensée afromoderne. L'auteur qui ouvre cette saison du postcolonialisme est Edward Saïd, en 1980, avec son livre devenu classique : *Orientalisme*. Dans ce texte, Saïd fait référence à la production textuelle et littéraire qui a constitué le champ de l'Orientalisme, pour montrer comment le regard occidental a façonné une catégorie englobante d'Orient. Par ce rapport construit dans la textualité, dans l'imaginaire, et dans les institutions coloniales et impérialistes, l'Orient a été vu tour à tour comme familier (lieu du retour à un monde d'avant, le Proche-Orient) ou comme situé dans un horizon totalement inconnu et lointain (Extrême-Orient). Saïd nous enseigne avant tout l'importance de la textualité dans les processus de colonisation, en montrant de quelle manière les récits comme celui de l'évangélisation ou de l'émancipation par la domination coloniale se sont incarnés et concrétisés dans des systèmes de pouvoir, de véritables dispositifs discursifs[255]. Comme le souligne Orazio Irrera, Saïd part, dans son analyse textuelle, de la surface des textes, de leur extériorité, qui est produite par ensembles de représentations, qui se cristallisent dans des institutions politiques, administratives et militaires : « Au sein de ces dimensions, on note une dynamique *productive* du discours qui favorise une redistribution de la conscience géopolitique orientaliste dans les domaines culturels les plus divers, en assurant ainsi une diffusion profonde et capillaire qui devient en quelque sorte une caractéristique permanente, malgré les aménagements discursifs qui se manifestent au niveau superficiel[256] ». La catégorie d'Orient devient, de manière capillaire, fixe et stable, cristallisée. Mais, comme le souligne bien Irrera, Saïd décrit une pression narrative subie par la stabilité de l'Orient et sa condition figée :

[255] E. Saïd, *Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* [1978], trad. fr. C. Malamoud, préface de T. Todorov, Paris, Seuil, 2005.
[256] O. Irrera, *Potere e narrazione storica negli studi postcoloniali. Su Edward Said*, thèse en Philosophie, Université de Pise, en cotutelle avec Université Paris VIII, sous la direction de A. M. Iacono et R. Ivekovic, 2009, p. 138. Notre traduction. C'est de Michel Foucault que Saïd reprend la notion de « discours », en la reconfigurant à la lumière des objectifs de sa recherche, *ibid.*, p. 82-93 et p. 134.

> Une pression s'exerce constamment contre ce système d'« essentialisme synchronique », que j'appelle vision parce qu'il suppose que l'Orient tout entier peut être vu panoptiquement. *Cette pression a une source narrative*, en ce sens que, si l'on peut montrer qu'un détail oriental quelconque se modifie ou se développe, on introduit la diachronie dans le système. Ce qui semblait stable — et l'Orient est synonyme de stabilité, d'éternité immuable — apparaît maintenant comme instable. Cela fait penser que l'histoire, avec l'action perturbatrice du détail [*its disruptive detail*], ses courants de transformation, sa tendance à la croissance et au déclin, ou au mouvement dramatique, est possible en Orient et pour l'Orient. L'histoire et la narration qui la représentent démontrent que la vision est insuffisante, que « l'Orient », catégorie ontologique inconditionnelle, ne rend pas justice au potentiel de changement de la réalité[257].

Nous pouvons tirer de ce passage deux éléments : premièrement, comme le souligne Irrera, l'histoire comme « action perturbatrice du détail », comme « action de désagrégation de tout ce qui est particulier », remet en question l'attitude de la vision orientaliste à « préserver les frontières de sens de l'identité occidentale[258] », de manière à garder la présence de ce qui semblerait immuable et statique. C'est en cela que la narration historique menace l'essentialisme synchronique propre au domaine de l'orientalisme. L'Orient n'est pas un lieu figé et cristallisé hors de l'histoire, il est une construction qui se bâtit dans l'imaginaire. Dans le vécu, dans le quotidien des vies et des besoins, se glisse la puissance du détail[259], qui est aussi la puissance d'un certain type d'histoire ne s'appuyant pas sur des formes d'historicité essentialistes et purement synchroniques. La critique à l'Orientalisme remet en question l'idéal d'une ligne temporelle englobante, dans laquelle le déroulement des événements, des vécus et des cultures, coïncidait avec le modèle d'une histoire universelle où les populations colonisées devaient rattraper un retard par rapport à l'Occident. Mais on voudrait également mettre en évidence un deuxième élément : la narration est certes fondamentale dans la constitution de cet imaginaire historique, à laquelle participe néanmoins aussi la production textuelle n'ayant pas une vocation directement et explicitement narrative. Saïd

[257] E. Saïd, *Orientalisme*, *op. cit*., p. 269. Traduction modifiée.
[258] O. Irrera, *Potere e narrazione storica negli studi postcoloniali*, *op. cit*., p. 142. Notre traduction.
[259] *Ibid.*, p. 144. Ici Irrera introduit une réflexion sur les « carrières » qui est aussi au cœur de l'article O. Irrera, « Discours et subjectivation chez Edward Said. De la technoéthique de l'écriture à la "carrière" dans L'Orientalisme », *Tumultes*, 35, 2010/2, p. 81-101.

met parfaitement en évidence de quelle manière, d'un point de vue ontologique, il existe une commixtion entre narration, histoire et pouvoir qui s'exprime aussi dans les textes bureaucratiques et administratifs. Cela a des effets ontologiques, façonnant les relations entre les personnes colonisées en les touchant dans leur chair vive.

Nous pouvons donc nous approcher d'une plus ample considération du pouvoir d'exclusion et de domination exercé par la forme narrative, dans sa dynamique de construction d'identités. Dans sa *Critique de la raison postcoloniale*, Gayatri Spivak établit une réflexion sur le rôle de la théorie chez Kant, Hegel et Marx, et, en parlant du premier, elle affirme qu'elle va :

> tenir compte du fait que la philosophie a été et continue à être habillée au service de la narrativisation de l'histoire. Mon exercice peut être défini un scrupuleux déguisement, voué à la production d'une contre-narration qui rende visible la forclusion du sujet, dont le manque d'accès à la position de narrateur est la condition de possibilité de la consolidation de la position de Kant[260].

L'interprétation de Spivak de la pensée kantienne s'enquiert des limites d'accès à la parole spéculative que la théorisation de Kant pourrait mettre en place, tout en voulant garder un dialogue avec les auteurs classiques qu'elle cite et qu'elle déconstruit avec une approche derridienne attentive à la place du sujet et de ses possibilités d'action. Comme l'affirme Young, si l'œuvre de Spivak opère un décentrement philosophique profond, en circulant entre plusieurs secteurs disciplinaires afin d'interroger le lien entre la culture, la théorie, la pratique académique et les formes de néocolonialisme, l'une des finalités qui meuvent la critique est la recherche des conditions de subalternité qui existent dans la narration d'une histoire[261]. Ainsi, Spivak nous fournit un exemple de la production d'histoires subalternes qui devraient se structurer comme de véritables contre-narrations,

[260] G. C. Spivak, *A critique of postcolonial reason. Toward a history of the vanishing present*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1999, p. 9. Notre traduction. Spivak définit elle-même sa lecture de "mistaken", car son interprétation des textes de l'auteur n'est pas vouée à en restituer sa pensée, mais plutôt à enquêter les possibilités de prise de parole des subalternes dans et hors la modernité.

[261] R. J. C. Young, *White Mythologies*, *op. cit*., p. 201 : « La tâche du critique est de demander qui est représenté, qui ne l'est pas, pour montrer la dissimulation, dans l'histoire impérialiste, des "mécanismes de constitution des 'faits'", pour utiliser les méthodes de l'analyse littéraire afin de démontrer l'indétermination de la distinction entre vérité et fiction au sein de telles histoires, et également pour construire des contre-narrations ». Notre traduction.

en prenant en compte « la position du sujet », son caractère situé, et sa capacité de prendre la parole et de raconter sa propre histoire[262].

> Le but de Spivak est de travailler contre de telles représentation et narrativisations impérialistes de l'histoire non pas en démontrant leur ambivalence déroutante, mais plutôt, comme elle dit, de « produire une narration (a *narrative*), dans l'histoire littéraire, du « se faire monde » de ce qui est désormais appelé « le Tiers Monde » […]. Elle aspire à produire une nouvelle narration de comment le Tiers Monde a lui-même été créé comme représentation, ou comme une série de représentations, non seulement pour l'Occident, mais aussi pour la culture dont la représentation était construite[263].

Ainsi, on ne peut se limiter à dénoncer les ambiguïtés de l'histoire universelle, que l'on a vues dans l'émergence de la *Geschichte* ainsi que dans les dynamiques de domination, la critique « postcoloniale » entend chercher les voix de ceux qui étaient jusque-là sans voix dans les processus historiques. Si ce monde doit être historique, il faut qu'il le soit aussi pour les subalternes. De telle sorte que, le processus à l'œuvre lors de l'émergence de la *Geschichte* et plus en général dans la modernité, à savoir l'affirmation d'un privilège du spéculatif, tout en gardant une forte composante narrative, se trouve, chez une auteure comme Gayatri Spivak, repris et souligné : il faut problématiser la théorie pour comprendre en quoi elle conduit à la construction d'une histoire qui se déroule selon le modèle de la narration. En ce sens, le texte de 1985 de Spivak *Les subalternes peuvent-elles parler ?* est lui aussi décisif dans la construction d'une perspective postcoloniale : ce texte complexe, reformulé à maintes reprises, pose le problème du sujet dans une approche liée aux *subalternes studies*, au marxisme, en utilisant les méthodes de la déconstruction derridienne. En 1999, ce texte séminal sera inclus, dans une version modifiée, dans *Critique de la raison postcoloniale*, que nous avons cité, qui considère le statut de la posture postcoloniale au seuil du nouveau millénaire.

---

[262] Dont l'exemple le plus célèbre se trouve dans G. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* [1985], trad. fr. J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009. Le texte rend compte du rôle de la théorie, de la difficulté à prendre la parole, avoir une voix, dans le domaine politique comme dans celui théorique, et raconte aussi l'histoire du suicide, en Inde, d'une jeune femme, qui ne peut trouver autrement la manière de parler, de prendre la parole.

[263] R. Young, *White Mythologies*, *op. cit.*, p. 201. Notre traduction.

Nous pourrions affirmer que ce qui a lieu dans l'imaginaire au moment de la colonisation est quelque chose comme une *dynamique parasitaire*. C'est une *dynamique parasitaire* qui influence la manière dont le colonisé entre en contact avec les événements et avec l'Histoire, et dont il structure sa propre conception de soi, et ses propres pratiques et actions. Le parasite est l'entité biologique qui se nourrit de son hôte, en arrivant même à le tuer, c'est l'imposteur qui profite des biens qu'on lui offre, c'est le bruit, le grésillement, qui dérange le message en s'introduisant dans une communication à distance[264]. Le parasite provoque une distorsion dans la communication, en déviant les ressources, en exerçant une fascination par la transformation du message, donc en trompant ses hôtes en s'introduisant dans un corps ou dans un environnement : son action peut être à la fois corporelle et imaginaire[265].

Michel Serres, dans son livre *Le Parasite*, met en scène plusieurs histoires qui illustrent une dynamique parasitaire. Une de celles-ci décrit un paralytique qui convainc un aveugle à le porter sur ses épaules, pour le guider et le conduire à la nourriture. L'aveugle a la force pour se déplacer, mais il n'a pas la technique de la vision, le regard qui lui permettrait d'interpréter avec plus de facilité le monde autour de lui. Le paralytique possède la vue et l'information qui lui permettra de comprendre quels sont les moyens pour subvenir aux besoins et il promet à l'aveugle de le conduire à la nourriture en montant sur ses épaules et en le guidant. Si l'histoire se terminait là, on se trouverait devant une dynamique symbiotique qui est au fond celle qui devrait guider nos sociétés lorsqu'il s'agit de donner à tous et à toutes des possibilités d'action, de subsistance et d'épanouissement malgré les fragilités qu'ils ou elles peuvent endosser. Mais Serres poursuit son récit, en fournissant une autre version, s'acheminant vers un exemple de dynamique parasitaire, et nous montrant de fait aussi la différence qui se creuse entre symbiose et parasitisme. Dans ce deuxième scénario, celui qui possède l'information a volontairement aveuglé autrui pour exercer un pouvoir sur le non-voyant, ou sur le non-sachant, par une ignorance qu'il a lui-même créée[266]. La dynamique parasitaire naîtrait

[264] *Cf.* M. Serres, *Le parasite*, Paris, La découverte, 2014, p. 22-31.
[265] J'avais étudié la dynamique parasitaire dans le contexte colonial dans mon article intitulé « Un'ontologia parassitaria », Kaiak, 7, 2020, puis repris in : V. Cuomo et I. Pelgreffi (éds.), *Parassiti. Annuario Kaiak 7*, Pompei, Kaiak Edizioni, 2022, p. 169-187. Je reprends ici certains des argumentations de cet article pour développer plus précisément et de manière originale la question du lien entre la dynamique parasitaire et le domaine historique.
[266] *Cf.* M. Serres, *Le parasite*, *op. cit.*, p. 69-78.

donc au moment de l'aveuglement, compris non seulement comme privation de la visibilité, mais dans le sens que l'on a indiqué plus haut de distorsion du message. Par cet exemple, et en soulignant l'idée d'aveuglement et de distorsion, les deux champs, que nous avions déjà annoncés, émergent plus clairement : l'imaginaire est refaçonné par une distorsion de l'information et en même temps la corporéité subit la contrainte et l'agression, vu que l'hôte doit tenir le parasite sur ses épaules, en déviant ses capacités productives. Autour des deux domaines de l'imaginaire et de la corporéité s'installe une dynamique parasitaire, une dynamique qui remet en question les catégories modernes de compréhension de l'historicité.

Nous pourrions chercher les racines de la dynamique parasitaire de l'imaginaire caractéristique du colonialisme déjà dans la période des grandes explorations, alors que le regard européen entre en contact avec des populations qu'il ne connaissait que de manière vague et lointaine ou qui lui étaient complètement inconnues. La rencontre avec l'altérité, avec ce qui est absolument autre, peut déjà susciter une incompréhension profonde de la manière dont autrui s'ouvre au monde. Cela pourrait être exacerbé par une ontologie subjectiviste qui fait de l'individu moderne non seulement le maître et le dominateur de la nature, mais aussi celui dont le regard classifiant s'arroge le pouvoir d'écarter ou de conserver tout ce qui est extérieur à sa subjectivité. Tzvetan Todorov a décrit de manière détaillée certaines de ces dynamiques dans son livre sur la conquête de l'Amérique où il décrit les premières impressions de Colomb lorsqu'il rencontre les populations autochtones : non seulement il les voit physiquement nues, mais il les considère aussi comme dépouillées de toute caractéristique culturelle ; les indigènes apparaissent privés de tout *habitus* (physique ou moral) et bloqués à un stade qui précède le « progrès », incapables de posséder un imaginaire, une culture, une temporalité. Le regard de Colomb est structurellement eurocentrique, fondamentalement étonné du fait que les populations amérindiennes soient non européennes. Le *biais* de son regard lui empêche d'en considérer la particularité ou même l'altérité radicale, il constate que les autochtones sont *encore* des païens, et leur demande s'il n'y a pas, dans leur territoire, de l'or, en se surprenant du peu de valeur qu'ils attribuaient à ce métal[267].

Pourtant, le livre de Todorov ne nous enseigne pas seulement que l'exploitation des ressources et l'évangélisation structurent la perception de Colomb, il nous apprend aussi

[267] T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 31-40.

que Colomb est engagé par deux types de regards, le regard prémoderne à l'œuvre surtout dans le processus d'évangélisation, dans l'interprétation des signes et un regard moderne, dont on voit les effets d'une part dans l'attention que Colomb donne à l'or et d'autre part dans l'attention cartographique et descriptive qu'il adopte pour nommer chaque terre, baie ou montagne qu'il rencontre. Colomb, explique Todorov, interprète les signes de la nature dans une perspective finaliste, c'est-à-dire qu'il se donne à l'avance des convictions (il doit y avoir un quatrième continent au nord de l'Asie, par exemple ; ou bien que Cuba ne fût pas une île, mais la terre ferme) et il va commenter tous les signes selon cette conviction et surtout selon le but qu'il s'est donné. « Ce type d'interprétation, fondé sur la prescience et l'autorité, n'a rien de "moderne" », écrit Todorov, et il ajoute : « Mais, on l'a vu, cette attitude est compensée par une autre, qui nous est beaucoup plus familière, c'est l'admiration intransitive de la nature, avec une telle intensité, qu'elle s'affranchit de toute interprétation et de toute fonction[268] ». À la fois moderne et prémoderne, le regard de Colomb façonne l'altérité.

Dans la période de la colonisation, ce n'est plus seulement dans la rencontre avec autrui que s'opère une influence sur l'imaginaire, mais dans les systèmes d'exploitation économiques qui s'organisent. La logique de l'enclos dont parle Mbembe se constitue par des pratiques bien concrètes, à travers des dispositifs de pouvoir qui ont permis non seulement de contrôler physiquement la population, mais aussi d'opérer une pression imaginative et culturelle. Cela a lieu aussi dans le domaine de l'orientalisme décrit par Edward Saïd. Et c'est aussi dans la production bureaucratique qu'a lieu une telle influence sur l'imaginaire : l'Europe en devient elle-même l'une des catégories, en proposant une normativité à laquelle les populations autochtones devront se conformer, dans une production qui tend à effacer les péculiarités et toute fluidité, en créant, en même temps, des divisions et des catégorisations, en fixant donc de nouvelles particularités et des nouvelles identités[269]. En ce sens, il faut considérer, comme explique Arjun Appadurai

[268] *Ibid.*, p. 35.

[269] Par exemple, dans son livre *Congo*, l'historien belge David van Reybrouck décrit bien un phénomène de l'imaginaire que met en œuvre l'ethnographie, au début de la période coloniale du Congo Belge. L'ethnographie a été utilisée en cette période au service de la colonisation, en croyant que comprendre mieux la culture indigène voulait dire aussi administrer mieux un territoire vaste et différencié du point de vue culturel comme était le Congo. Une collection toujours plus grande de données entra ainsi dans la *Collection de monographies ethnographiques*, en créant des classifications et des partitions à l'intérieur des communautés autochtones », D. van Reybrouck, *Congo. Une histoire* [2010], trad. fr. Isabelle Rosselin, Arles, Actes Sud, 2012. *Cf.* à ce propos G. Caignard, « Un'ontologia parassitaria », art. cit.

(en se référant toutefois à l'Inde, et donc à l'administration coloniale britannique, mais par un discours qui peut facilement être généralisé), que l'*énumération*, le *recensement*, le *chiffre* deviennent des éléments clés de l'imaginaire colonial, en donnant à l'administration coloniale l'illusion du contrôle, et en pénétrant jusque dans l'imagination de l'état et des populations indigènes[270]. « Je voudrais montrer que l'exercice du pouvoir bureaucratique lui-même a intégré l'imaginaire colonial et que, dans cet imaginaire, le nombre a joué un rôle capital[271] », écrit par exemple Appadurai.

Ce que nous disent ces exemples est que l'espace culturel, à travers l'apparat bureaucratique colonial, a subi une compartimentation similaire à celle de l'espace géographique pendant la Conférence de Berlin. À ce sujet nous pouvons également évoquer Valentin Mudimbe, qui écrit dans son livre *L'Invention de l'Afrique* :

> Il est dangereux de vouloir généraliser bien évidemment, mais le *colonialisme* et la *colonisation* sont essentiellement synonymes d'organisation, d'aménagement. Les deux termes viennent du mot latin *colere*, qui signifie cultiver ou encore concevoir. En réalité, l'expérience historique de la colonisation ne renvoie pas, et ne peut de toute évidence renvoyer aux connotations paisibles de ces termes. Cependant, nous pouvons admettre que les colons (ceux qui colonisent une région en s'y établissant), au même titre que les colonialistes (ceux qui exploitent un territoire en soumettant la population autochtone majoritaire) ont tous participé à l'organisation et à la transformation de régions non européennes en constructions fondamentalement européennes.
>
> J'avancerais l'idée qu'en analysant cette dynamique, il est possible de rendre compte des méthodes et des méandres représentatifs de l'organisation coloniale en faisant appel à trois éléments clés : les procédures d'acquisition, de répartition et d'exploitation des terres dans les colonies ; les politiques de domestication des populations autochtones ; et les dispositifs visant à l'administration des anciennes formes d'organisation et à la mise en œuvre des nouveaux modes de production[272].

[270] A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit*., chapitre 5 « Le nombre dans l'imaginaire colonial », p. 175-201.
[271] *Ibid.*, p. 176.
[272] V. Mudimbe, *L'invention de l'Afrique*. *Gnose, philosophie et ordre de la connaissance* [1988], trad. fr. L. Vannini, Paris, Présence Africaine, 2021, p. 26.

Il est utile de citer ce passage, car nous voyons que le discours mené jusque-là relativement à l'histoire et aux « critiques internes de la modernité » ne saurait être séparé d'un discours sur la dynamique coloniale d'organisation et de *transformation* qui touche les imaginaires ainsi que les espaces, les esprits et les possibilités de faire monde. Nous avons mentionné ici une *dynamique parasitaire* à l'œuvre dans l'imaginaire : le discours colonial tend à limiter les possibilités de construction autonome d'un imaginaire, et, plus en général, il tend à imposer l'imaginaire européen (fondé sur le critère de vérité), comme s'il était *unique* ou du moins comme s'il était un objectif à atteindre. Il *informe* le colonisé, lui attribue une forme, et, simultanément, l'enferme dans un moule qui clôt ses possibilités de se projeter dans le monde. L'individuation est ainsi l'imposition d'une stabilité univoque, et elle est également une clôture. On transforme le vivant, soumis à des processus constants de re-individuation et re-institution de sens, en un objet stable, dans cette essentialité synchronique que Saïd dénonçait. La narration, pourtant, acquiert dans ce contexte le rôle d'une force propulsive, par cette puissance des détails qu'elle apporte, cette volonté d'une histoire profonde et diachronique. Elle peut devenir contrenarration, dénonçant les pratiques parasitaires, et revaloriser le rôle des subalternes, leur rendre une voix. Il est clair qu'après les éclaircissements qu'apportent les études postcoloniales, toute narration devra tenir compte du fait que ces dynamiques parasitaires ont eu lieu, qu'elles ont influencé les imaginaires et contribué à une certaine écriture de l'histoire. Être dans le post- du colonial signifie encore percevoir un champ de ruines, mais cette fois, sous les ruines, nous entendons les voix des opprimés, sous les décombres de leur imaginaire parasité. Pourtant, un tel rapport à l'Histoire ne saurait se limiter au domaine de la textualité, mais se façonne aussi par un autre champ, le domaine de l'organisation et de la transformation des corps et de leurs possibilités d'existence, comme nous allons le voir à présent.

§ 3.2 Violence atmosphérique et institutions disciplinaires : ontologies corporelles de la colonisation

Lisons les mots de Fanon pour entendre le lien profond que l'Histoire entretient avec le corps dans l'événement de la décolonisation. Dans le conteste de la guerre d'Algérie, Frantz Fanon écrit, dans les dernières pages de *Peau noire, masques blancs* :

> Je me découvre un jour dans un monde où les choses font mal ; un monde où l'on me réclame de me battre ; un monde où il est toujours question d'anéantissement ou de victoire. Je me découvre, moi homme, dans un monde où les mots se frangent de silence ; dans un monde où l'autre, interminablement, se durcit. […]
> Il y a de part et d'autre du monde des hommes qui cherchent.
> Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée.
> Je dois me rappeler à tout instant que le véritable *saut* consiste à introduire l'invention dans l'existence.
> Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement[273].

Cet extrait décrit un double mouvement. Un mouvement de *découverte* : découverte de la violence existante dans le monde, mais aussi de la violence subie, d'un point de vue autant physique que psychologique, donc découverte de son humanité propre qui est aussi une fragilité face au *durcir* d'autrui et de sa violence ; mais en même temps, cette découverte s'accompagne d'un mouvement de prise de conscience de *ne pas être prisonnier de l'Histoire*, et de devoir chercher le sens de sa destinée non pas par rapport au passé déjà écrit, ni à l'avenir pré-vu, mais bien plutôt dans le domaine existentiel du choix. Le *saut* aux échos kierkegaardiens, pour être véritable *saut existentiel* (donc pour dépasser l'*angoisse*, le *tremblement*, l'*échine dans la chair de la violence subie*) doit amener *de l'invention dans l'existence* : se créer soi-même, se chercher soi-même, tout comme les autres aussi cherchent et se cherchent. Refuser d'être prisonnier de l'histoire signifie ouvrir des possibilités d'actions et de paroles, des possibilités d'existence, qu'une histoire constituée du point de vue des colonisateurs avait clôturées, entravées. Découvrir son humanité signifie, avec des échos sartriens, découvrir sa liberté, mais c'est aussi appeler l'invention, la création, que la colonisation avait empêchée. Et il s'agit ainsi aussi de renverser la dynamique de construction de monde qui était à l'œuvre dans la colonisation : comme les colons avaient plaqué sur autrui leur vision du monde par les systèmes de dominations coloniaux, de même les colonisés réalisent d'être eux aussi partie prenante de cette relation aux allures parasitaires. Ils découvrent que les colons ont constitué leur identité de colons en les exploitant et en leur faisant subir le poids de la violence et de la domination. C'est dans *Les damnés de la terre*, dans la conclusion, que Fanon reprend explicitement la question du rapport à l'Europe et évoque la possibilité de

[273] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 223

garder une partie de « l'héritage européen » qui, bon gré mal gré, persiste par la planétarisation des formes européennes tout en affirmant une fois pour toutes que, dans la construction d'un monde à venir, le moment colonial aura son poids et il ne pourra être oublié comme s'il n'avait pas existé :

> Il s'agit pour le tiers monde de recommencer une histoire de l'homme qui tienne compte à la fois des thèses quelquefois prodigieuses soutenues par l'Europe, mais aussi des crimes de l'Europe dont le plus odieux aura été, au sein de l'homme, l'écartèlement pathologique de ses fonctions et l'émiettement de son unité, dans le cadre d'une collectivité la brisure, la stratification, les tensions sanglantes alimentées par des classes, enfin, à l'échelle immense de l'humanité, les haines raciales, l'esclavage, l'exploitation et surtout le génocide exsangue que constitue la mise à l'écart d'un milliard et demi d'hommes.
>
> Donc, camarades, ne payons pas de tribut à l'Europe en créant des États, des institutions et des sociétés qui s'en inspirent[274].

Fanon met ici en évidence plusieurs dispositifs qui conduisent à une « division de l'humanité », à son émiettement, à l'impossibilité d'une unité – qui était le rêve encore de Patočka ou de Senghor : la division en classes, avec les exploitations économiques, à l'intérieur de l'Europe et bien sûr la colonisation et l'esclavage. La *brisure* dans la nature humaine a eu lieu certainement dans la dynamique parasitaire s'inscrivant dans le domaine de l'imaginaire, mais aussi dans le domaine corporel et psychologique, qui pour Fanon ne font qu'un, et en même temps dans les possibilités ontologiques pour le colonisé de se représenter soi-même et son propre monde. C'est une dimension spatiale et matérielle, qui, nous allons le voir, produit cette *brisure ontologique*, qui est aussi une dynamique parasitaire. L'espoir de Fanon est d'assister à l'émergence d'une histoire humaine capable de se rappeler de la violence et de la domination, centrales dans l'histoire européenne, pour ne pas les répliquer dans les structures politiques à bâtir après la décolonisation. Alors cette opposition à la forme étatique européenne est avant tout un refus de perpétuer les lacérations, les déchirements, ainsi que les logiques dominatrices qui avaient caractérisé ce modèle politique.

[274] F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit*., p. 304.

En ce qui concerne les configurations politiques de la colonisation, la *logique de l'enclos* qui se réfère à la race en tant que forme de « découpage et d'organisation des multiplicités, de leur fixation et de leur distribution le long d'une hiérarchie et de leur répartition au sein d'espaces plus ou moins étanches[275] », donc une logique des catégories appliquée aux non-européens, s'était localisée notamment dans la plantation, dans l'apartheid et dans la colonie, des espaces où s'est instituée une sorte de « bio-économie » dans laquelle la race « est à la fois idéologie et technologie de gouvernement[276] ». Cette forme de *logique* introduit des *catégories* qui, de fait, *cristallisent* la manière dont le colonisé constitue son ouverture au monde, réduisant ses possibilités existentielles. Pour cela, le *saut* auquel faisait référence Fanon était avant tout une libération de l'Histoire coloniale, mais aussi de tout ce que le passé et les promesses d'avenir peuvent apporter de poids dans le rapport à l'événement et à l'action.

À côté de la bio-économie, Achille Mbembe fait aussi référence à la nécropolitique comme à un phénomène non seulement de contrôle de tous les domaines de la vie, mais qui meurtrit, qui rend quasiment non-vivant les esclaves, les exploités, les « damnées ». Le quasi-sujet esclave demeure tout de même toujours un sujet, mais il devient sujet plastique qui subit les transformations de la modernité, toujours en sursis, toujours « mort-dans-la-vie[277] ». L'esclavage est bel et bien une forme de biopolitique[278], dans laquelle le contrôle des corps et l'institution de disciplines condamne l'esclave à subir « une triple perte : perte d'un "foyer", perte des droits sur son corps, et perte de son statut politique. Cette triple perte équivaut à une domination absolue, une aliénation de naissance et une mort sociale (qui est une expulsion hors de l'humanité)[279] ». Donc, l'esclave perd son droit à avoir un centre, des racines. Il se trouve déraciné, banni de chez soi, vivant un exil permanent, un exil qui préexiste même à sa naissance alors que, n'ayant jamais connu la terre de ses ancêtres, il ne peut avoir de « foyer » au sein de l'espace disciplinaire où il se trouve. La plantation est à la fois un espace disciplinaire et un espace

[275] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit*., p. 62.
[276] *Ibidem*.
[277] A. Mbembe, « Nécropolitique » [2003], trad. fr. É. Cousin, S. Lefranc, E. Varikas, *Raisons politiques*, 21, 2006/1, p. 29-60, p. 37.
[278] « Tout récit historique de l'émergence de la terreur moderne doit prendre en compte l'esclavage, qui peut être considéré comme l'une des premières manifestations de l'expérimentation biopolitique », *ibid.*, p. 36. Mbembe souligne aussi comment toute l'organisation de la plantation peut être comprise selon la catégorie de l'état d'exception.
[279] *Ibid.*, p. 36.

où est en vigueur un état d'exception où biopolitique et nécropolitique se mélangent, puisqu'au contrôle des corps et au blocage de leurs possibilités de vie s'unit ce droit d'exception qui caractérise la souveraineté, à savoir le fait de pouvoir donner la vie et la mort, comme souligne Mbembe au début de son article.

Il ne faudrait pas penser à une discontinuité totale entre l'espace colonial et l'espace métropolitain en ce qui concerne l'application des techniques disciplinaires : Michel Foucault a fourni de nombreuses analyses concernant la construction, à l'époque moderne, de systèmes disciplinaires, tendant à contraindre le corps et ses pratiques, en particulier en ce qui concerne le contrôle du temps et de l'espace à l'âge classique. Il écrit par exemple, dans *Surveiller et punir*, lorsqu'il décrit ce processus conduisant à la création de corps dociles :

> La minutie des règlements, le regard vétilleux des inspections, la mise sous contrôle des moindres parcelles de la vie et du corps donneront bientôt, dans le cadre de l'école, de la caserne, de l'hôpital ou de l'atelier, un contenu laïcisé, une rationalité économique ou technique à ce calcul mystique de l'infime et de l'infini[280].

Ces lieux qui vont être organisés de manière extrêmement rationnelle deviennent les sièges d'une microphysique du pouvoir consistant en une organisation minutieuse de l'espace et du temps. Une « répartition des individus dans l'espace[281] », qui va créer des catégorisations spatiales, en des positionnements rationnels de chacun et chacune dans l'espace en suivant des techniques diverses : la clôture (les collèges et les casernes sont des exemples de lieux de renfermement), le quadrillage (« le principe de la localisation élémentaire » qui donne « à chaque individu sa place » et « à chaque emplacement son individu[282] », en divisant et parcellisant chaque individu dans l'espace), la création d'espaces fonctionnels, le rang. Cela porte à la constitution d'un « espace analytique », d'une abstraction de l'espace, qui nous rappelle bien sûr la tentative d'une géométrisation du corps vécu dans un espace aux allures contrôlables et quantifiables parfaitement. De plus, Foucault souligne l'importance du contrôle du temps, de son organisation et de sa rationalisation : si l'emploi du temps en est un exemple très concret, on retrouve aussi

[280] M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 142.
[281] *Ibid.*, p. 143.
[282] *Ibid.*, p. 144.

une sorte de « schéma anatomo-chronologique[283] » qui va structurer l'action, c'est-à-dire que chaque action est prise et motivée par le contexte temporel dans lequel elle se déroule. Cette temporalité qui va diriger le geste et l'action est pourtant une temporalité réglée, programmée : « L'acte est décomposé en ses éléments ; la position du corps, des membres, des articulations est définie ; à chaque mouvement sont assignées une direction, une amplitude, une durée ; leur ordre de succession est prescrit. Le temps pénètre le corps, et avec lui tous les contrôles minutieux du pouvoir[284] », et cela également afin de « capitaliser le temps », de le transformer en capacité de produire, de mettre au profit la durée pour pouvoir en tirer le plus possible de travail ou de production[285]. Le temps entre dans le corps des individus, il influence leur schéma corporel. Le temps et l'espace sont utilisés, à l'âge classique, comme des instruments de domination, de contrôle du corps, et cela conduit à une plus large analyse de la mise en place de « sociétés disciplinaires », dans lesquelles, à côté des pratiques décrites de contrôle du temps et de l'espace, et plus en général des corps, a lieu une certaine configuration des rapports entre savoir et pouvoir. Tous les espaces qui caractérisent les sociétés disciplinaires sont aussi des espaces dans lesquels ont lieu des configurations de pouvoir et certaines manières de normaliser la vérité. On s'interrogera bientôt sur le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle, notion plus à même de décrire notre époque contemporaine. Pourtant, en restant sur les seuils qui nous occupent, donc encore avant la fin de siècle et la prise en compte du moment colonial, nous observons à la lumière des études de Mbembe sur l'esclavage, et des analyses de Foucault sur les sociétés européenne, que la colonie, ainsi que la plantation ou l'apartheid, se configurent eux aussi comme des espaces disciplinaires où sont appliquées des pratiques de contrôle du temps et de l'espace, avec des stratégies nouvelles et coercitives.

[283] *Ibid.*, p. 153.
[284] *Ibid.*, p. 154.
[285] « L'école des Gobelins n'est que l'exemple d'un phénomène important : le développement, à l'époque classique, d'une nouvelle technique pour prendre en charge le temps des existences singulières ; pour régir les rapports du temps, des corps et des forces ; pour assurer un cumul de la durée ; et pour inverser en profit ou en utilité toujours accrus le mouvement du temps qui passe. Comment capitaliser le temps des individus, le cumuler en chacun d'eux, dans leurs corps, dans leurs forces ou leurs capacités, et d'une manière qui soit susceptible d'utilisation et de contrôle ? Comment organiser des durées profitables ? Les disciplines, qui analysent l'espace, qui décomposent et recomposent les activités, doivent être aussi comprises comme des appareils pour additionner et capitaliser le temps. Et cela par quatre procédés, que l'organisation militaire montre en toute clarté », *ibid.*, p. 159.

Si la première perte dont parlait Mbembe était la perte de son « foyer », la deuxième, l'aliénation de naissance qui dérive de la perte des droits sur son corps y est liée ; le fait d'être mort-dans-la-vie remet en question le statut même de la naissance et du venir au monde. N'est-ce pas le drame du déracinement de ne plus connaître le lieu de sa naissance et ne plus le reconnaître en tant que son lieu natal ? Mais chez l'esclave, et ensuite chez le Noir américain, cela devient plus grave encore, puisque sa déportation et son déracinement sont gravés épidérmiquement par une racialisation et une violence atmosphérique constante. La troisième perte est celle du statut politique, et nous retrouvons ici la question du sujet politique : la plantation n'est pas une communauté, mais c'est le lieu dans lequel l'esclave perd toutes ses possibilités politiques.

Dans les dynamiques coloniales, le corps du colonisé, du natif, de l'indigène, se trouve enlisé, torturé, suffoqué par une atmosphère de violence, que Fanon définit « violence atmosphérique », « violence à fleur de peau[286]». Une telle violence est évidente et terrible dans la mort et dans la torture, mais il s'agit aussi d'une violence psychologique, avec ses traumatismes. Fanon était principalement un psychiatre et ses textes sont de véritables études sur la condition psychique de l'homme colonisé[287]. Il décrit les tensions musculaires que le colonisé éprouvait dans sa vie quotidienne, ses sensations de culpabilité, ses angoisses en rapportant, dans ses œuvres, de nombreux cas cliniques.

La violence, qui est objet d'étude de Fanon dans *Les damnés de la terre*, est structurelle dans les rapports entre colon et colonisé. Le monde colonial est un monde compartimenté (avec une division stricte des espaces), c'est un monde manichéiste, où le colon s'attribue la part du bien et considère le colonisé comme mauvais, mal, méchant. C'est un monde immobile aussi, dit Fanon, un monde « de statues », dans le sens spatial de « statue du général qui a fait la conquête, la statue de l'ingénieur qui a construit le pont. Monde sûr de lui, écrasant de ses pierres les échines écorchées par le fouet[288] ». Dans la situation coloniale, toute action politique est complexe, car dans ce monde immobile, où il reçoit

[286] F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 70.
[287] Fanon a contribué profondément à la transformation de la psychiatrie d'après-guerre, en proposant une approche relationnelle et l'idée que les implications neurologiques, culturelles et sociales ne peuvent être drastiquement séparées dans l'étude de la pathologie mentale, *cf*. F. Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté* [2015], textes réunis, introduits et présentés par J. Khalfa et Robert J. C. Young, Paris, La Découverte, 2018, en particulier l'introduction de Jean Khalfa à la thèse de doctorat de Fanon. Voir aussi sur l'ethnopsychiatrie, R. Beneduce, « L'apport de Frantz Fanon à l'ethnopsychiatrie critique », *Vie sociale et traitements*, 89, 2006, p. 85-100.
[288] F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit*., p. 53.

toute la pression et la douleur que provoquent les dispositifs coloniaux, le colonisé incorpore la violence et la souffrance, il a une « agressivité sédimentée dans ses muscles » manifestée avant tout envers les autres colonisés et seulement ensuite renversée comme instrument de libération[289].

La « violence atmosphérique » que les colonisés découvrent au seuil des mouvements de colonisation pourrait être entendue comme cette condition d'incorporation d'une violence systémique pouvant s'exprimer de toute part, qui est la situation qu'ils partagent, et qui empêche un grand nombre d'autres situations, perceptions, sensations. Mais cette violence atmosphérique, nous explique Fanon, est surtout la prise de conscience d'un passage possible entre les modalités de rébellion, car plusieurs colonisations existent, et différentes entre elles, « la violence est atmosphérique, elle éclate ça et là, et çà et là emporte le régime colonial[290] ». Pour cela, la violence n'a pas seulement un rôle « informateur », mais aussi « opératoire[291] ». Le colonisé découvre que sa libération ne pourra s'accomplir que par la force[292], en retournant la violence contre ceux qui ont opéré la violence. La violence atmosphérique « c'est l'intuition qu'ont les masses colonisées que leur libération doit se faire, et ne peut se faire que par la force […] Les hommes colonisés, ces exclaves des temps modernes sont impatients. Ils savent que seule cette folie peut les soustraire à l'oppression coloniale[293] ». La folie de la violence et sa possibilité atmosphérique sont incorporées comme seule voie de libération possible. C'est ainsi que Fanon peut faire une analyse quasiment phénoménologique des différentes manifestations de violence, de répression, et du rôle de la violence dans la lutte de libération, mais aussi lorsque celle-ci s'est terminée, puisque la violence « continue de dominer la vie nationale[294] ».

Il faut poser le problème de cette violence, qui naît de la violence et se perpétue en elle. Est-elle une condamnation, dans les pages de Fanon ? Ou bien est-il possible de casser ce cycle de violence ? Nous croyons que ce problème doit être saisi en s'approchant de ce que l'on pourrait appeler une « ontologie historique ». Nous avons rappelé que Fanon refusait d'être prisonnier de l'Histoire parce que celle-ci ne pouvait fournir que la

[289] *Ibidem*.
[290] *Ibid.*, p. 69.
[291] *Ibidem*.
[292] *Ibid.*, p. 62.
[293] *Ibid.*, p. 72.
[294] *Ibid.*, p. 75.

vision d'un humanisme incapable de comprendre l'insinuation, dans le corps du colonisé, de la violence coloniale et atmosphérique : l'Histoire ne pouvait témoigner de la contradiction profonde qui s'insinuait en chaque opprimé, ce besoin de faire recours à la violence pour contrer la violence, de subir dans son corps la tension d'institutions disciplinaires qui ont fait de l'infériorisation, de l'exploitation et de la mort leurs mots d'ordre et que la lutte de libération devra renverser avec la force. L'Histoire – et cette contradiction de l'Histoire – acquiert une dimension épidermique. On est enfermés en elle, mais toujours par son corps et par ses actions enlisées. En ce sens, les institutions disciplinaires sont débitrices d'une certaine « prison de l'histoire », mais aussi de l'« essentialisme synchronique » que définissait Saïd.

Nous avons affirmé que le problème pourrait être de l'ordre d'une ontologie historique. Et cela, parce que cette Histoire qui rend prisonniers ne fournit au colonisé aucun élément de sens capable de guider ses actions, puisqu'elle le contraint toujours encore à subsister dans une atmosphère de violence, à la justifier, ou à demander qu'on la renverse par une violence égale, dans un cercle vicieux dramatique. L'ontologie qui en découle est une ontologie de la limitation corporelle, ou mieux, *une impossibilité de l'ontologie*, une *brisure dans les interprétations ontologiques*, similaire à la brisure dans l'unité de l'humanité. Cette brisure ontologique se montre dans l'horizon des possibilités d'actions, des stratégies politiques, des manières d'être acteur dans une société parasitée par la violence : ces possibilités sont réduites au néant, et seule la violence indistincte, atmosphérique, semble être une réponse à la violence du dominateur, ce qui est l'un des plus grands appauvrissements ontologiques. Cette brisure se révèle dans le corps même du colonisé, elle est une déchéance de son schéma corporel[295].

D'un point de vue phénoménologique, le schéma corporel consiste en une structure en même temps psychique et corporelle qui incline et motive l'ouverture au monde. En faisant référence à la pensée de Maurice Merleau-Ponty, et en suivant les chapitres de la *Phénoménologie de la perception*, nous voyons émerger plusieurs déclinations de ce schéma corporel : schéma perceptif, schéma moteur, schéma sexuel, schéma

[295] *Cf.* G. Caignard, « Un'ontologia parassitaria », art. cit., dont je reprends ici la référence à Merleau-Ponty, en l'élargissant.

linguistique[296]. Le schéma corporel se trouve dans une situation d'équilibre entre l'activité et la passivité : la passivité du vécu et des habitudes acquises par le schéma corporel influence nos choix présents, mais il reste toujours un fond possible d'activité, puisque le schéma corporel peut être intégré et la situation dans laquelle une existence se développe peut être transformée. De cette manière, en considérant aussi que Fanon avait suivi les enseignements de Merleau-Ponty à l'université de Lyon avant de soutenir sa thèse en 1951 et avait étudié plusieurs de ses œuvres[297], nous pouvons mieux saisir comment une telle conception de la corporéité pourrait être appliquée au moment colonial. Le problème principal est que l'ontologie – et nous savons qu'il pense à une ontologie phénoménologique d'inspiration sartrienne ou merleau-pontienne –, selon Fanon, n'arrive pas à témoigner de l'expérience vécue du Noir : « Toute ontologie est rendue irréalisable dans une société colonisée et civilisée[298] ». C'est par exemple ce que souligne Jay Worthy, dans son analyse croisée de Fanon et de Merleau-Ponty, pour comprendre l'affirmation fanonienne d'« une tare qui interdit toute explication ontologique[299] ». La capacité intentionnelle du corps permet d'opérer une certaine résistance ontologique : elle tend donc à laisser toujours ouvert un horizon intentionnel possible, même lorsque toutes les possibilités ontologiques de se déployer dans l'existence semble closes. Cette résistance est le site d'une liberté, d'une capacité de dépasser les motivations et le poids d'une atmosphère, de l'environnement dans lequel on vit. Le *corps propre* permettrait également une forme de résistance, puisque personne ne pourrait être exclu de la construction commune du monde interpersonnel, et il poserait

[296] On peut trouver ces variations sur le thème du schéma corporel dans l'ordre des chapitres de la première partie de M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. Pour une caractérisation du schéma corporel dans l'œuvre de Merleau-Ponty, voir D. Saretta Verissimo, « Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8 (1), 2012, p. 499-518.

[297] En particulier, les éditeurs des textes de Fanon jugent probable que Merleau-Ponty ait présenté à Lyon certains des cours sur la psychologie de l'enfant et la pédagogie qu'il donnait à la Sorbonne entre 1949 et 1951 ; Fanon partage avec Merleau-Ponty nombre de références à Lacan et semble se référer à l'interprétation merleau-pontienne de ces passages lacaniens. (*Cf.* J. Khalfa, « Fanon, psychiatre révolutionnaire » in : F. Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, *op. cit.*, p. 163-202, pour la référence p. 167 ; Dans le même volume, *ibid.*, p. 752 les textes de Merleau-Ponty contenus dans la bibliothèque de Fanon). Cela pourrait être étayé par le détail des cours de Merleau-Ponty en 1946-1950, M. Merleau-Ponty, *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon. Inédits I (1946-1947)*, édité par M. Dalissier, avec la participation de S. Matsuba, Paris-Milan, Mimesis, 2022, p. 407-408.

[298] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 107.

[299] *Ibidem*. *Cf.* l'article centré précisément sur ce sujet, de J. Worthy, « On the Place of Resistance in Ontology: Reading Merleau-Ponty after Fanon and the "Flaw That Outlaws Any Ontological Explanation" », *Chiasmi International*, 21, 2019, p. 321-334.

donc, explique Worthy, les fondements d'une universalité de l'intercorporéité au sein même de la pensée merleau-pontienne[300]. C'est pour cela que Fanon alerte sur les difficultés d'une explication ontologique. Le schéma corporel, que Merleau-Ponty avait étudié, s'écroule, entre en crise, et se transforme en schéma épidermique racial : « Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial[301] ». Ce schéma épidermique racial est la conséquence d'un « schéma historico-racial » qui s'était glissé sous le schéma corporel[302]. Toute résistance ontologique paraît impossible : le schéma corporel et le vécu personnel perdent leur force, et toute action, toute parole, tout geste est reconduit au contexte historique de l'infériorisation, de la racialisation, de la colonisation. L'histoire elle-même s'est glissée comme un piège au-dessous du schéma corporel, conduisant à son écroulement :

> « Maman, regarde le nègre, j'ai peur ! » Peur ! Peur ! Voilà qu'on se mettait à me craindre. Je voulus m'amuser jusqu'à m'étouffer, mais cela m'était devenu impossible.
>
> Je ne pouvais plus, car je savais déjà qu'existaient des légendes, des histoires, l'histoire, et surtout l'*historicité*, que m'avait enseignée Jaspers. Alors le schéma corporel, attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial[303].

Voici donc comment l'Histoire risquait de rendre prisonniers, et pourquoi Fanon voulait s'en libérer, ou de moins en renverser la cage. L'historicité, la capacité à établir des imaginaires, mais aussi des pratiques corporelles dotées d'un sens commun, est parasitée par toute une série de « légendes », « histoires », mais aussi l'Histoire ; tout cela

---

[300] *Cf.* J. Worthy, art. cit. Une précision possible par rapport à cette interprétation de Worthy est que le caractère « commun » aux êtres humains ne se trouverait pas seulement dans cette résistance, comme démontre l'écroulement fanonien du schéma corporel, mais aussi dans le fait qu'ils explorent le monde à travers leur corps, et que donc en agissant sur le corps, ses possibilités exploratives et expressives peuvent être annulées. Le corps semble donc se constituer comme un corps transcendantal, c'est-à-dire comme lieu et condition de possibilité de l'être-au-mode et de donation de sens, alors qu'il ne sera jamais possible de trouver une universalité dans les sens conférés, ni dans les formes particulières de cette résistance intentionnelle.

[301] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit*., p. 110.

[302] « J'avais créé au-dessous du schéma corporel un schéma historico-racial. Les éléments que j'avais utilisés ne m'avaient pas été fournis par "des résidus de sensation et de perceptions d'ordre surtout tactile, vestibulaire, cinesthésique et visuel" [J. Lhermitte, *L'image de notre corps*, NRF, 1929, p. 17], mais par l'autre, le Blanc, qui m'avait tissé de mille détails, anecdotes, récits », *ibid.*, p. 109.

[303] *Ibid.*, p. 109-110.

est une construction narrative, mais aussi juridique, spéculative, parfois scientifique et politique, qui apporte le poids et la pression d'une tradition (occidentale, européenne) et ses préjugés, ses discours. Il n'y a plus d'exploration du monde possible, il n'y a plus de recherche de coordonnées d'un schéma perceptif, de son vécu, mais se met en place une objectivation constante de soi-même, par le regard d'autrui, dans la prison de l'historicité. Cette prison touche aux affects et aux émotions. Comme écrit Sara Ahmed, la peur se montre par une affirmation ontologique : une personne est indiquée comme *cause de la peur*, un sujet acquiert la connotation ontologique du « faire peur » : « Cette peur signifiée par le langage et par le corps blanc n'a pas ici son début et sa fin : au contraire, la peur agit à travers et sur les corps de ceux qui sont transformés en ses sujets, mais aussi en ses objets[304] ». Fanon découvre qu'il est sujet – dans le sens d'acteur et de cause – d'une peur qu'il ne voulait pas créer, il est dépossédé de ses possibilités d'action : cette affirmation est ontologique avec des effets sur la subjectivité, sur la corporéité et sur la relation à autrui qui sont transformées justement du point de vue corporel. L'historicité est un champ sédimenté d'histoires, de légendes et de récits, qui façonne le regard de l'enfant, et qui hante ses phrases qui affirment une peur mais qui acquièrent un poids ontologique. L'enfant opère selon un schéma historico-raciste. Le schéma historico-racial, lui, dans ses fixations, ses cristallisations, dans sa cosmologie de récits aux allures racistes, dans les dispositifs de pouvoir mis en place dans les colonies et leur influence sur le corps de chacun, conduit à l'écroulement du schéma corporel et à sa substitution avec un schéma épidermique racial, c'est-à-dire avec la *peau* comme véhicule principal de la structuration des rapports à autrui, et à une transformation ontologique conséquente.

L'ontologie parasitaire de la colonisation est toujours aussi une ontologie parasitée du colonisé, ou mieux il s'agit d'ontologies parasitées, au pluriel, dans une atmosphère caractérisée par la limitation violente des possibilités de s'ouvrir au monde[305]. Comme écrit Marc Crépon : la violence « nie, dans son principe même, ce qui distingue la vie de tout vivant qui est son *infinie* singularité. Elle réduit l'irréductible. Elle abstrait ce dont

[304] S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, p. 62. Notre traduction.
[305] L'utilisation du pluriel ouvre ici à la question de la multiplicité des ontologies, des cultures et naturellement à la question anthropologique de la diversité culturelle : parmi les nombreux textes à ce sujet *cf*. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

aucune abstraction ne saurait épuiser la signification[306] ». La violence réduit, catégorise, généralise, abstrait, effraie et, très matériellement, réduit à néant les possibilités physiques de celui qui la subit. Violence physique, biopolitique et nécropolitique, violence de l'imaginaire, des émotions, du regard, de l'histoire. Mais encore plus, la réduction ontologique consiste aussi dans la réduction des possibilités d'actions : et par-dessus tout dans l'impossibilité d'agir sinon par la violence, de se sentir traqués et enclos à un tel point que la seule action envisageable serait de renverser la violence contre elle-même. En ce sens, Fanon fournit une description détaillée de cas psychiatriques décrivant à quel point la violence se trouve intériorisée et perpétuée.

Il faut se demander s'il est possible de sortir d'une telle ontologie, qui découle d'une atmosphère de violence, qui perpétue la violence, et qui risque de retomber toujours dans un consentement meurtrier sans issue possible. Pour Fanon, c'est justement dans la tentative de la libération, dans le processus de décolonisation, que la dimension ontologique de la colonisation se dévoile. Ce processus ne devrait pas seulement subvertir la structure sociale précédente mais il devrait changer toute la condition humaine. La décolonisation souhaitée par Fanon concerne l'Être et le modifie radicalement, en niant une condition ontologique où se glissait une tare. La décolonisation est ainsi une affaire avant tout ontologique, elle concerne l'être et sa vocation est de le modifier totalement :

> La décolonisation ne passe jamais inaperçue, car elle porte sur l'être, elle modifie fondamentalement l'être, elle transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés, saisis de façon quasi grandiose par le faisceau de l'Histoire. Elle introduit dans l'être un rythme propre, apporté par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle humanité. La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux. Mais cette création ne reçoit sa légitimité d'aucune puissance surnaturelle : la « chose » colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère[307].

Création d'hommes nouveaux signifie réactualisation de la puissance ontologique réprimée, ainsi qu'une reprise en main de sa possibilité d'ouverture au monde et de constructions d'histoires, c'est une lutte contre la tare, l'offuscation, qui empêchait toute

[306] M. Crépon, *L'épreuve de la haine*, Paris, Odile Jacob, 2016, p. 28.
[307] F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit*., p. 40.

ontologie. Devenir humain, en introduisant un nouveau « rythme » dans l'être : qui justement en tant qu'être rythmé, doté d'un style, est toujours dans un mouvement exploratif qui refuse toute fixité, toute cristallisation. Toutefois, la question postcoloniale sera aussi celle de comprendre ce que l'on peut faire après toute cette violence subie et procurée, et qui peut-être encore perdure dans notre temps. En effet, bien des années après la fin des processus de décolonisation, nous sommes poussés à évaluer à quel degré l'ontologie d'aujourd'hui correspond aux auspices de Fanon. Plus précisément, il faudrait se demander si la tare qui empêchait toute ontologie ne s'est pas transmise jusqu'à nous, de la colonisation à la globalisation, et si elle hante encore le monde globalisé en perpétuant des formes de violence atmosphérique, d'exploitation et de domination. Grand nombre d'auteurs ont souligné la relation intime entre colonisation et globalisation, et parmi eux deux auteurs que nous avons cités : Arjun Appadurai qui, dans son œuvre, a montré comment la condition de l'homme global doit s'expliquer en tenant compte du moment colonial et Achille Mbembe qui, plus radicalement, parle dans son livre incontournable *Critique de la raison nègre*, d'un « devenir-nègre du monde », d'une généralisation d'un « paradigme fantomal », d'une condition violente et mortifère qui rend le colonisé un fantôme, un absent et l'induit à vivre dans un *fantasme*, une fantaisie, une illusion[308].

Dans le passage à la globalisation, et dans le rapport entre colonisation et mondialisation, nous décelons un nouveau seuil du post-. Ce nouveau seuil est chargé des sédiments des dynamiques parasitaires que nous avons étudiées, d'une part dans la re-structuration de l'imaginaire qui s'opère dans la condition coloniale, mais aussi à cause d'une dynamique ontologique qui touche la dimension corporelle. Surtout, ce post- doit se confronter d'une part à la question de l'universel – et par exemple à l'idée d'une Civilisation de l'universel constituée *a posteriori* – et d'autre part à une violence pervasive. Violence qui appelait à la violence, et qui a marqué non seulement le XX^{e} siècle, mais qui nous interpelle aussi aujourd'hui, dans toute démarche philosophique. Le monde contemporain et le monde global doivent être pensés aussi à la lumière de ces violences, des dynamiques parasitaires qui ont existé, qui continuent à exister. On reviendra dans la deuxième partie sur la violence du « global ». Pour l'instant, nous avons

[308] A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit*., et A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit*., p. 9 et 215.

mis en évidence le sens ontologique de la violence atmosphérique dans la condition coloniale. Le « post- » du postcolonial, sur lequel on va se pencher désormais de manière plus détaillée, porte en soi la trace de ces violences, dans l'imaginaire comme dans la corporéité.

§ 3.3 La lisière du « post- »

> C'est le trope de notre temps que de situer la question de la culture dans le domaine de l'*au-delà*. Au tournant du siècle, nous sommes moins préoccupés par l'annihilation (la mort de l'auteur) ou par l'épiphanie (la naissance du « sujet »). Notre existence est marquée aujourd'hui par un sentiment obscur de la survie, une vie aux lisières du « présent » pour laquelle nous semblons n'avoir pas d'autre nom que l'astuce aussi classique que controversée du préfixe « post » : postmodernisme, postcolonialisme, post-féminisme…
>
> L'« au-delà » n'est ni un nouvel horizon, ni une façon de laisser derrière soi le passé… Le commencement et la fin peuvent être des mythes porteurs pour les années médianes ; mais en cette *fin de siècle*, nous sommes dans ce moment de transit où l'espace et le temps se croisent pour produire des figures complexes de différence et d'identité, de passé et de présent, d'intérieur et d'extérieur, d'inclusion et d'exclusion[309].

« Sentiment obscur », « survie », « lisières du présent » : dans ces lignes de l'Introduction du livre de Homi Bhabha publié en 1994, *Les lieux de la culture*, le sentiment de *fin de siècle* est décrit en s'appuyant sur une prise de conscience que le préfixe post- (« astuce aussi classique que controversée ») semble le seul mot à même de décrire une période de « transit » comme les années 1990. Dans le seuil qu'indiquent les lisières du présent a lieu un *dérangement de la vision et de la compréhension*, comme si, pour l'époque en question, il était difficile de trouver des noms et des concepts. L'époque à laquelle écrit Bhabha est donc déjà éloignée du temps où la pensée postmoderne s'était constituée. Pour Bhabha, vingt-ans après Lyotard, le postmoderne, bien qu'il ait été capable de montrer un grand nombre d'enjeux de son présent, devrait éviter de rester une

[309] H. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* [1994], trad. fr. F. Bouillot, Paris, Payot et Rivages, 2019[2], p. 31-32.

entreprise seulement européenne ; un discours similaire pourrait être mené au sujet de la post-Europe, vu l'emprise de la *theoria* dans la pensée patočkienne. En ce sens, le *postcolonial* élargit les critiques postmodernes[310], en soulignant d'une part les enjeux économiques découlant de la division mondiale du travail, et, d'autre part, la *condition postcoloniale*, où l'on cherche des instruments pour pouvoir survivre, des instruments d'orientation, situés sur une « lisière », c'est-à-dire un lieu de *transit*, de *passage*, un seuil. Sandro Mezzadra, plus récemment, a bien démontré comment le postcolonial affiche toute sa puissance philosophique et politique si on l'envisage en tant que *condition*[311] : sa thèse est que le temps du *postcolonial* est en même temps celui où « l'expérience coloniale apparaît comme reléguée au passé et, justement par la modalité de réalisation de son "dépassement", elle s'installe au centre de l'expérience sociale contemporaine, avec la part de domination, mais aussi d'insubordination, qui la caractérise[312] ». Si on prend le postcolonial comme une condition, le post- qui en résulte indique un dépassement qui a eu lieu, mais qui a perpétué plusieurs caractéristiques de la condition coloniale. Ainsi, la réflexion sur les formes contemporaines du capitalisme est l'un des objectifs théoriques de Mezzadra, qui ne renonce pas à étudier le passage de la colonisation à la condition globale en recherchant les éléments de continuité qui existent entre les pratiques coloniales et les structures économiques du monde globalisé. Pour Mezzadra, l'enjeu du *postcolonial* est d'emblée global[313], parce qu'il est dès ses débuts le lieu d'un passage, de transit, de transition. Une telle continuité est par exemple soulignée par Stuart Hall qui considère le « postcolonial » comme indicateur du passage vers la mondialisation. Pas seulement dans le sens d'un *après*, d'une succession, mais dans le sens qu'il va *au-delà* du colonial[314]. Le colonialisme est un « événement » qui s'insère dans un processus de mondialisation : « Dans la révision postcoloniale de ce récit, la colonisation prend la place et l'importance d'un événement historique mondial,

[310] « Guidée par l'histoire subalterne des marges de la modernité […] j'ai tenté à ma modeste mesure, de réviser le connu, de renommer le postmoderne à partir de la position du postcolonial », *ibid.*, p. 311.
[311] S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel mondo globale*, Verona, Ombre Corte, 2008.
[312] *Ibid.*, p. 25. Notre traduction.
[313] *Ibid.*, p. 35.
[314] S. Hall, « Quand commence le "postcolonial" ? Penser aux limites » [1996], in : S. Hall, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, trad. fr. C. Jaquet, édition établie par M. Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2017, p. 479-507. *Cf.* en général cet article pour une prise en compte de diverses critiques à la notion de postcolonial et les réponses de Hall.

d'une rupture majeure[315] ». La colonisation est un « événement global » est c'est en ce sens que le « post- » du postcolonial indique une transformation des systèmes de domination et des rapports de pouvoirs, qui a une influence aussi dans la transformation qui s'engage par les processus de mondialisation.

Bhabha, quant à lui, parlait d'« interstices » comme d'espaces où peut avoir lieu un travail à la frontière évoqué dans le préfixe « post- ». La lisière temporelle, où il se situe lorsqu'il écrit, doit être comprise comme « moment de transit où l'espace et le temps se croisent pour produire des figures complexes de différence et d'identité, de passé et de présent, d'intérieur et d'extérieur, d'inclusion et d'exclusion[316] ». La temporalité résulte brouillée et perturbée, on vit dans un « passé présent » où il faut apprendre à configurer des espaces interstitiels. Dans ces espaces, le travail culturel est à même de se déployer. En eux se produisent des hybridités, de nouvelles formes de la temporalité, mais émerge également la question des possibilités de l'engagement théorique dans un présent complexe, brumeux, difficile à saisir. En particulier, explique Bhabha « la culture cherche à créer une textualité symbolique, à donner au quotidien aliénant une aura de sens de soi, une promesse de plaisir[317] » : le théoricien postcolonial, alors, tentera de penser la transmission de « cultures de survie » et « la culture comme stratégie de survie ». Ainsi, Bhabha fournit en 1994 une véritable pensée du post-, consciente des réflexions qui l'ont précédée, mais posant le problème d'un temps « entre ». Les discussions autour du postcolonial étaient à l'époque depuis bien longtemps engagées[318], en poursuivant une tradition qui avait élucidé les implications politiques, narratives, historiques et ontologiques de la condition coloniale.

Si nous choisissons de nous situer en 1994 avec la publication du livre de Homi Bhabha *Les lieux de la culture*, c'est que son ouvrage thématise explicitement le *postcolonialisme*, dans son rapport et son détachement du postmodernisme, en tant que *seuil*, *lisière*, effort de réflexion parmi les ruines du passé. Dans les années 1990, le postmodernisme existe encore comme courant, mais perd son souffle, alors que d'autres

[315] *Ibid.*, p. 492.
[316] H. Bhabha, *Les lieux de la culture*, *op. cit*., p. 32.
[317] *Ibid.*, p. 305.
[318] Elles l'étaient dans les débats scientifiques anglophones, mais pas dans le contexte français, où la question arrivera tard, et parfois sous la forme de polémique, ce qui a pu nuire à la compréhension de l'importance philosophique, culturelle, sociale et politique des théorisations sur le postcolonial qui ont été une voie pour la compréhension des conformations sociales globalisées et la recherche des lieux de la théorie à l'époque des *post*.

annonçaient trop hâtivement la fin de l'histoire à la suite de la chute du mur de Berlin et de la désagrégation de l'Union soviétique. Internet deviendra un phénomène réellement global seulement à partir de 1994, en entamant la révolution numérique qui changera radicalement et définitivement la donne des questionnements contemporains. La crise écologique est en cours, mais elle n'a pas encore acquis la centralité qu'elle méritait dans les débats philosophiques et académiques.

Dans les lignes de son Introduction citées plus haut, l'auteur fournit la description d'une condition de *fin de siècle*, dans laquelle ce qui s'annonce paraît difficile à appréhender, présente une turbulence dans les manières d'agencer la temporalité et la spatialité. Nous choisissons de nous concentrer sur Bhabha parce qu'il se positionne d'emblée sur un seuil, en donnant encore une fois à ce post- une acception de transition. Conscient de la tradition postmoderne, il tend aussi vers d'autres horizons qui ne se sont pas encore montrés explicitement. Le post-, chez lui, s'élargit et se transforme ; il avait été central dans les années 1980 au cœur des réflexions sur le postmoderne, et il demeure un lieu théorique utile aussi en cette fin de siècle, instrument philosophique sur lequel s'appuyer jusqu'à ce que l'on n'invente d'autres mots. Dans ce cas, l'usage du post- ne fait pas référence à une séquentialité, ni à une polarité, mais à l'élargissement d'un champ, à un décentrement, « ces termes, qui désignent l'au-delà avec tant d'insistance, ne peuvent incarner son infatigable énergie révisionnaire que s'ils font du présent un site élargi et ex-centrique d'expérience et de prise de pouvoir[319] ». Le post- exprime une condition équivoque, car, dans les ruines du passé, il faut apprendre à survivre, physiquement et théoriquement. Comment peut-on « faire usage » du présent ? Comment le présent peut-il être le lieu où, malgré les survivances du passé, des complexités se forgent ? La dimension narrative qui caractérisait le *postmoderne* lyotardien doit s'élargir et se complexifier :

> La signification la plus large de la condition postmoderne tient dans la conscience que les « limites » épistémologiques de ces idées ethnocentriques sont aussi les frontières énonciatives de toute une gamme d'autres histoires et d'autres voix dissonantes, voire dissidentes – les femmes, les colonisés, les groupes minoritaires, les porteurs de sexualités sous surveillance. […] la frontière devient l'endroit à partir

[319] H. Bhabha, *Les lieux de la culture*, *op. cit.*, p. 37.

> duquel quelque chose *commence à être* dans un mouvement comparable à l'articulation ambulante et ambivalente de l'au-delà que j'ai déjà mentionné[320].

Les énonciations, les narrations, les discours vivent aussi sur ces frontières. Les grands récits, dans cette perspective, en particulier le récit capitaliste et le récit marxiste, n'arrivent pas à produire des narrations qui permettraient de rendre justice aux domaines des « oubliés » de la « Grande histoire », et donc de donner voix à une vaste gamme d'histoires silencieuses[321]. Nous voyons qu'une telle approche du *postcolonial* élargit le champ du postmoderne. Elle en montre certaines possibilités implicites, dans les descriptions d'histoires, en ce qui concerne le champ du vécu. Une histoire profonde, mais plus radicale que celle patočkienne. Le postcolonial est ce lieu qui nous rappelle que la colonisation a eu lieu, et que celle-ci influence notre analyse du monde contemporain. Les possibilités de narrations doivent compter aussi avec cela :

> La postcolonialité, pour sa part, est un rappel salutaire des relations « néocoloniales » qui persistent au sein du « nouvel » ordre mondial et de la division multinationale du travail. Une telle perspective permet d'authentifier des histoires d'exploitation et l'évolution de stratégies de résistance. Mais au-delà, la critique postcoloniale porte témoignage de ces pays et de ces communautés – du Nord et du Sud, urbains et ruraux – constitués, si l'on me passe cette expression, « autrement que la modernité ». Ces cultures de la contre-modernité postcoloniale peuvent être contingentes à la modernité, discontinues ou en rivalité avec elle, résistantes à ses technologies opprimantes, assimilationnistes ; mais elles déploient aussi l'hybridité culturelle de leurs conditions limites pour « traduire » et, partant, réinscrire l'imaginaire social de la métropole dans la modernité[322].

Le post- signale ainsi, d'une part, les persistances des attitudes coloniales, mais, d'autre part, également l'émergence d'une hybridité culturelle où des actes de traduction

---

[320] *Ibid.,* p. 37-38. Cela semble aussi lié à l'attitude « païenne » de Lyotard, que nous évoquerons *infra*, ch. 3.

[321] « Les grandes narrations associées du capitalisme et de la lutte des classes sont les moteurs de la reproduction sociale, mais elles ne fournissent pas en elles-mêmes un cadre fondateur pour ces modes d'identification culturelle et d'affect politique qui se constituent autour de questions comme la sexualité, la race, le féminisme, le sort des réfugiés ou des migrants, ou la mortelle destinée sociale du sida », *ibid.*, p. 39.

[322] *Ibid.*, p. 40.

(concernant la langue, les imaginaires ou les pratiques) sont nécessaires. Les « interstices » sont des lieux d'hybridité et de rencontre que le post- nous aide à penser. Cela signifie aussi se situer dans un Espace-Temps qui ne serait pas catégoriel (comme nous enseignait Senghor), mais plutôt un « espace entre temps » : « Être dans l'"au-delà", donc, c'est habiter un espace "entre-temps", comme vous le dira n'importe quel dictionnaire. Mais habiter "dans l'au-delà", c'est aussi, comme je l'ai montré, faire partie d'un temps révisionnaire, d'un retour au présent pour redécrire notre contemporanéité culturelle ; réinscrire notre communauté humaine, historique ; *toucher le bord le plus proche du futur*. En ce sens, donc, l'espace intermédiaire "au-delà" devient un espace d'intervention dans l'ici et le maintenant[323] ».

En s'approchant du bord du futur, c'est *un espace d'intervention* qui s'ouvre, intervention dans le présent, situé tout de même dans les champs du passé sédimenté, et tendu vers un avenir encore brumeux et difficile à appréhender. L'objectif de Bhabha est, une fois comprise la force d'hybridité qu'exerce le post-, d'établir un lien avec la théorie, afin de comprendre comment il est possible de se situer par rapport à elle. Le *post-* du postcolonial désigne exactement cette ambiguïté que nous avons vu poindre chez Senghor : une bonne partie des études postcoloniales tente de se situer encore dans le seuil d'un universel, même si détaché et éloigné de ce qu'était l'universel européen et des institutions de domination qu'il avait portées avec lui. Le post- indique, dans ce cas-là, comme c'était aussi le cas chez Patočka, un rapport ambigu, un commerce avec l'universel, parfois conflictuel, parfois plus conciliant, mais constitutif. En même temps, ce post- est productif justement parce qu'il ouvre un espace intermédiaire, interstitiel, entre le passé et l'avenir : il évoque une profondeur de l'histoire, et une complexité de ses temporalités. Il requiert une pensée patiente et attentive, qui s'insère dans la longue durée que les interstices dévoilent : s'approcher du futur, toucher son bord, sans pourtant encore en être, et ayant pour cela-même la responsabilité de l'action et du choix dans le présent.

Nous retrouvons cette posture dans les premiers écrits de Dipesh Chakrabarty alors qu'il esquisse un cadre historiographique dans lequel pourrait se développer une compréhension des histoires subalternes, dans leur lien complexe avec l'affirmation du capitalisme via la globalisation. L'expression *Provincialiser l'Europe* indique que la remise en question de l'Europe résultait inéludable, dans les années 1990 et 2000 pour

[323] *Ibid.*, p. 41.

une pensée qui exigeait de comprendre le présent. « Provincialiser l'Europe » signifie pour Chakrabarty non pas abandonner l'Europe, mais « découvrir comment et en quel sens des idées européennes universelles étaient également, simultanément, issues de traditions intellectuelles et historiques particulières qui ne pouvaient prétendre posséder une validité universelle[324] ».

Les *prétentions d'universalité* de l'Europe étaient toujours situées, comme nous avons eu la possibilité de le montrer, et ainsi la culture européenne retrouve une dimension « provinciale », c'est-à-dire localisée, liée à un certain héritage, ce qui est le caractère de toute pensée. Il s'agit donc de « poser la question du lien rattachant la pensée à son lieu[325] », lieu où elle naît, où elle évolue, lieu dont elle s'émancipe parfois, par une opération critique, où elle doit retourner lorsqu'elle s'est bâtie en exil. Or, dans la condition *post-* coloniale, les lieux de la pensée se transforment en ces interstices que Bhabha mettait en lumière, des lieux d'hybridité où grand nombre des catégories de pensée européennes ne sauraient être abandonnées, mais où subsiste encore la hantise des dispositifs disciplinaires dans lesquels les prétentions universelles européennes se sont incarnées.

Ainsi, « provincialiser l'Europe » signifie, à la lisière du nouveau millénaire, comprendre les limites historiques de l'universalité européenne et de son énonciation, tout en restant de liés à la culture européenne et à ses instruments réflexifs. Cette pensée devient aussi une pensée de l'universel, mais sans que celui-ci n'acquiert un statut nouveau. Nous sommes encore une fois dans le dévoilement que le post- apporte, et qui nous enseigne la mise hors circuit de ce contexte ancien :

> Je ne me suis opposé à l'idée d'universel en tant que telle : j'ai voulu souligner que l'universel est une figure extrêmement instable, un lieu vide nécessaire pour penser les questions relatives à la modernité. Ses contours ne deviennent perceptibles que lorsqu'un particulier usurpe sa place. Mais rien de concret et de particulier ne peut prétendre être l'universel même, car des « concepts » – au sens saussurien du terme – sont entrelacés à la valeur acoustique de termes comme « droit » ou « démocratie », des concepts qui, bien que (grossièrement) traduisibles d'un lieu à

[324] D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* [2000], Paris, Éditions Amsterdam, 2020, p. 29.
[325] *Ibid.*, p. 28.

> un autre, contiennent également des éléments qui résistent à toute traduction. Cette résistance fait naturellement partie du processus quotidien de la traduction. […] *Provincialiser l'Europe, c'était donc chercher à déterminer comment la pensée universaliste est toujours déjà modifiée par des histoires particulières, qu'il soit ou non possible de pleinement porter ces passés au jour*[326].

La pensée universaliste, l'histoire universelle, sont modifiées par les histoires particulières, parce qu'elles sont toujours dans une commixtion avec elles, mais aussi parce que toute situation concrète, tout enracinement particulier requiert un acte traductif. La différence historique qu'est l'objet d'étude de Chakrabarty requiert la mise en place d'un travail complexe de traduction, qui porte la pensée toujours hors de son sol principal.

Pour Chakrabarty, « provincialiser l'Europe » indique avant tout une entreprise historique et narrative, dans laquelle les passés silencieux et donnés doivent être portés à jour. L'Europe se trouve provincialisée justement parce qu'elle a une origine provinciale, c'est-à-dire localisée et située. Pourtant, la mondialisation de la culture européenne, de ses institutions, de ses modèles économiques, de ses prétentions d'universalités s'est réalisée par ce processus de domination et de conquête que l'on a vu à l'œuvre dans le colonialisme. En cela, pour Chakrabarty, une entreprise postcoloniale est aussi une entreprise qui pose le problème de la narration historique, au sens universel et au sens particulier. La pensée universaliste européenne se métamorphose par la présence et l'émergence de narrations, des récits subalternes qui, lorsqu'ils envahissent le domaine des histoires, changent radicalement la donne et la posture de l'historicité. Cette historicité qui faisait souffrir Fanon doit être renversée et transformée aussi dans le domaine historiographique – qui est celui qui intéresse Chakrabarty, en historien – et, donc, dans la pratique d'écriture de l'histoire.

C'est de deux points de vue, il nous explique, que les histoires non-européennes se trouvent en une position subalterne par rapport aux histoires non-occidentales : d'une part, les historiens non-européens sentent toujours le besoin de se référer aux historiens européens, alors que les historiens européens ne ressentent pas cette même exigence. Chakrabarty appelle cette condition *ignorance asymétrique*, qui fait que ce qui est inconcevable d'un côté (faire de l'histoire sans les historiens européens) est tout à fait

[326] *Ibid.*, p. 30. Nous soulignons.

concevable de l'autre (faire de l'histoire sans les historiens subalternes)[327] ; l'autre aspect consiste en ce paradoxe qui fait que les théories européennes résultent non seulement utiles dans la compréhension des histoires non-européennes, mais centrales dans les approches des *subalternes studies*[328]. Ce débat qui pourrait sembler tout historiographique cache en réalité l'un des sens de la *postcolonialité*, lorsqu'on doit écrire de l'histoire ; la discipline historique est profondément débitrice de la manière dont l'histoire s'est constituée en tant que science, bien que cette utilisation de l'histoire et de la théorie européenne se fasse dans une position de subalternité qu'il faudrait arriver à conceptualiser dans la méthodologie même de la discipline historique. Ainsi, on est ici non seulement dans le domaine de l'*après colonisation*, mais aussi dans la condition de devoir appliquer une attitude scientifique venant de l'extérieur, pour la compréhension de soi-même. Chakrabarty, en bon historien marxiste, explique que la modernité a laissé en héritage l'*économie* et l'*histoire* : « L'"économie" et l'"histoire" sont les formes de savoir qui correspondent aux deux principales institutions délivrées au monde par l'essor (puis par l'universalisation) de l'ordre bourgeois : le mode de production capitaliste et l'État-nation (l'"histoire" parlant à la figure du citoyen)[329] ». Comment ces deux disciplines, qui dérivent de la construction du monde bourgeois, donc d'une certaine situation de l'universel, peuvent-elles « traduire des mondes vécus » ? Comment raconter des histoires sur ce seuil, à l'époque de la mondialisation de l'économie, de la propulsion d'histoires plurielles dans l'horizon des événements ? « Provincialiser l'Europe » pour Chakrabarty veut dire traduire les outils de ces méthodes scientifiques afin de raconter des vécus subalternes et les aider à élever leurs voix dans les discours du monde global.

« Provincialiser l'Europe » c'est aussi toujours négocier entre l'universel et le particulier, entre des formes de narrations qui se font dans le domaine du discours universel du capital, ou du discours universel de la libération de celui-ci, et tout ce qui relève de la vie singulière, personnelle, de la condition subalterne et provinciale qui est structurelle dans toute vie. Pour comprendre cette négociation continuelle dans l'écriture de l'Histoire – du point de vue qui nous intéresse ici, à savoir celui du seuil du *post* qui est implicite dans ses analyses et sans entrer dans les détails de quelle pratique

[327] *Ibid.*, p. 76-77.
[328] *Ibid.*, p. 78.
[329] *Ibid.*, p. 95.

historiographique devrait ressortir de ce discours – nous pouvons nous référer aux deux histoires que Chakrabarty désigne au seuil de la condition globale, et dans une interprétation de la pensée marxienne : l'Histoire 1 et l'Histoire 2[330].

L'Histoire 1 comprend les histoires que le capital entretient, car essentielles à sa reproduction et à sa conservation ; c'est l'histoire qui fonctionne sur le mode de l'universel, et qui va donc expliquer les événements sous le signe de la catégorie de capital, il s'agit d'« un passé posé par le capital lui-même comme sa condition préalable[331] ». L'Histoire 2 est celle des histoires locales, qui ne sont pas directement liées à la conservation du capital et à sa reproduction : il s'agit aussi de « conditions préétablies » du capital, mais elles ne sont pas des conditions que le capital établit lui-même et donc elles ne participent pas à son autoreproduction[332]. Opérer cette distinction permet à Chakrabarty de montrer une « incertitude » à l'intérieur de l'espace même du capital :

> Les Histoires 2 ne sont donc pas des passés séparés du capital : elles lui sont inhérentes, mais interrompent et ponctuent le déploiement de sa propre logique.
>
> L'Histoire 1 doit assujettir ou détruire les possibilités multiples qui relèvent de l'Histoire 2. Toutefois, rien ne garantit que la subordination des Histoires 2 à la logique du capital soit jamais complète[333].

Les Histoires 2 interviennent pour rappeler au capital qu'il n'est pas universel, et elles créent donc des interférences dans le récit totalisant qui l'accompagne. L'exemple que

---

[330] Le problème du lien entre l'historicisme et le capital, explique Chakrabarty, consiste dans la présence de différences à l'intérieur de l'histoire du capital, et les difficultés qu'entraine la percevoir sous l'égide d'une union totalisante. Si « chaque exemple de développement capitaliste possède une histoire unique », et si « le capital finit toujours par avoir raison de ses différences », la question se pose de savoir si le capitalisme lui-même produit les différences, ce qui voudrait dire encore une fois rapporter toutes les différences à la totalité historique de l'histoire du capital (*ibid.*, p. 104). La division entre Histoire 1 et Histoire 2 chez Marx proposée par Chakrabarty servira aussi pour contester cette thèse selon laquelle le capitalisme génère les différences, et cela même pour préserver la force possible des histoires particulières, de leurs caractéristiques, et de leur possibilité de participer aussi à la méthode de la science historique.

[331] *Ibid.*, p. 126.

[332] « Marx admet que l'universel total des passés rencontrés par le capital excède la somme des éléments dans lesquels se réalisent les présupposés logiques du capital. Les exemples d'Histoire 2 donnés par Marx ont de quoi surprendre le lecteur. Il s'agit de l'argent et de la marchandise, deux éléments sans lesquels le capital ne pourrait pas même être conceptualisé […] il reconnaît qu'en tant que relations, l'argent et la marchandise ont pu exister au cours de l'histoire sans pour autant donner naissance au capital », *ibid.*, p. 127.

[333] *Ibid.*, p. 128.

porte Chakrabarty concerne la catégorie de « travail », et il est finalisé à montrer de quelle manière l'Histoire 1, le déploiement universel du capital, tend à soumettre et exploiter les Histoires 2. Nous pouvons lire le texte de Chakrabarty qui, à travers une « fable logique » donne un exemple de ce que signifie la distinction entre Histoire 1 et Histoire 2, par rapport à la force travail et à son incarnation dans l'ouvrier :

> Imaginons cette incarnation de la force de travail, le travailleur : il entre à l'usine chaque matin à huit heures et la quitte le soir à cinq heures, après avoir passé huit heures au service du capitaliste […] Selon ma définition des Histoires 1 et 2, on peut dire que ce travailleur apporte avec lui, chaque matin, des pratiques qui incarnent ces deux types de passé, l'Histoire 1 et l'Histoire 2.
>
> L'Histoire 1 est le passé inhérent à la structure de l'être du capital. Le fait est que le travailleur représente une séparation historique entre sa capacité de travail et les outils nécessaires à la production (qui appartiennent désormais au capitaliste), ce qui montre qu'il incarne une histoire où s'est réalisée cette condition logique préalable du capital. Par conséquent, *ce travailleur ne représente pas une négation de l'histoire universelle du capital*[334].

Par son travail, l'ouvrier participe à l'histoire universelle du capital, cette histoire qui est toujours prétention de totalisation et d'assimilation des différences. Il participe à la reproduction du capital et à sa perpétuation. Il est donc tout à fait inséré dans une logique de narration universelle dont on a vu plusieurs caractères et qui s'incarne dans des dispositifs de pouvoir, des institutions disciplinaires (l'usine, le temps de travail). En même temps, sa participation personnelle à cette entreprise universelle est réduite à néant (la chaîne de montage, la sectorisation de la production). Il devient simplement force travail qui va perpétuer l'histoire du capital par sa force productive. Mais peut-il être véritablement réduit à sa force-travail ? Ou bien y a-t-il une force de résistance, d'autres histoires qui persistent au-dessous de la force capitaliste d'Histoire 1 ? À l'intérieur même de cet ouvrier, et malgré les tentatives de les éliminer, subsiste une série d'autres histoires, de passés, qui ne participent pas à la vie et l'autoreproduction du capital, mais qui n'en sont pas complètement écartés :

[334] *Ibid.*, p. 130.

> lorsque cette personne fictive passe les portes de l'usine, elle incarne également d'autres types de passé. Ces passés regroupés dans mon analyse sous la catégorie d'Histoire 2 peuvent certes se trouver sous la domination institutionnelle de la logique du capital et dans un rapport intime avec elle, mais ils n'appartiennent pas au « processus de vie » du capital. Ils permettent au possesseur humain de force travail de *mettre en œuvre d'autres manières d'être au monde* – c'est-à-dire d'être autre chose qu'un possesseur de force travail[335].

Un spectre hante le capitalisme, et c'est le spectre des histoires particulières, qui requièrent de penser entre l'universel et le particulier, entre le récit du capital se mondialisant, et les ruptures qu'apportent les histoires subalternes lorsqu'elles entrent elles aussi dans le jeu de l'écriture de l'histoire et de la production de narrations. Une résistance ontologique est présente dans la narration universelle vouée à la reproduction du capital. Pourtant, de ces passés on ne peut fournir de description complète, mais ils émergent « dans les habitudes corporelles, dans les pratiques collectives » et en général dans tous les domaines où se jouent les relations humaines[336].

Ces réflexions nous permettent d'évoquer deux points capitaux dans le cadre de notre discours. Le premier concerne le rapport entre ces deux histoires qui est aussi un rapport entre deux temporalités, l'une relative au temps long des dynamiques socio-économiques, et l'autre au temps cours des vies humaines, de leurs besoins, de leurs espérances, de leurs intérêts. Ces deux histoires coexistent dans une même personne – dans ce cas-là dans l'ouvrier. Et en même temps, coexistent en elle une urgence concernant sa propre condition, des idées politiques liées à la manière dont on peut penser la co-habitation humaine, le rapport à son propre travail : en somme, plusieurs formes d'universel (la reproduction du capital, l'espérance d'une lutte sociale) et plusieurs formes de particulier (la pratique du travail et le travail comme manière de subvenir à ses besoins, ou la vie qui se cache derrière chaque travailleur) se rencontrent et entrent en contact (nous allons bientôt dire *en friction*) dans la même personne. Et si l'on ajoutait à cela le domaine du « global » ? Nous trouverions alors encore d'autres frictions, entre universel et global et

---

[335] *Ibidem*.

[336] « Il est tout à fait impossible de jamais donner une description complète de ces passés. Ils sont en partie incarnés dans les habitudes corporelles de la personne, dans les pratiques collectives non conscientes, dans les réflexes concernant le sens du rapport humain aux objets du monde et celui des relations avec d'autres humains dans un environnement donné. Rien de tout cela est conforme automatiquement à la logique du capital », *ibidem.*

entre particulier et global qui rendent encore plus flous les rapports entre tous ces champs. Le deuxième point est celui de l'individu : le sujet tiraillé entre Histoire 1 et Histoire 2 expérimente une séparation en sa personne, il est acteur d'histoires plurielles qui ne sauraient être réduites à une seule histoire. Pourtant, les paradigmes européens ont souvent conduit à considérer l'histoire comme « le récit de la transition qui place l'individu moderne à la toute fin de l'histoire[337] », en considérant le paradigme individuel aussi comme fondement du modèle de l'État-nation, étroitement lié à cette forme d'individualité[338].

Ces deux points que nous mettons en évidence, et qui se tissent aux autres décrits plus haut, permettent de comprendre le sens historiographique profond de la « provincialisation de l'Europe » dont parle Chakrabarty. Il ne s'agit pas d'un rejet de la modernité ni de mettre en place des formes de relativisme[339] : si l'Europe s'est appropriée de l'adjectif « moderne », il s'agit « d'inscrire dans l'histoire de la modernité les ambivalences, les contradictions, l'usage de la force, ainsi que les aspects tragiques et ironiques qui s'y attachent[340] ». Par cela même cette histoire postcoloniale, s'hybridant avec l'histoire européenne, et en communiquant avec la modernité européenne et sa tradition, devrait rendre visible « dans la structure même de ses formes narratives, ses propres stratégies et ses propres pratiques de répression, la part d'elle-même qui est complice des récits de la citoyenneté et réduit toutes les possibilités de solidarité humaine au projet de l'État moderne[341] ». En cela, il faudra se mettre en quête des « passés subalternes », qui indiquent « des manières subordonnées de se rapporter au passé », « des passés qui résistent à l'historicisation », et où « l'archive qu'exploite l'historien acquiert un certain degré d'indocilité vis-à-vis des finalités de l'histoire professionnelle[342] ». Ce type d'histoire, attentive aux passés récalcitrants aux prises

[337] *Ibid.*, p. 89.
[338] Par exemple, le sujet de l'histoire « indienne » est « clivé », pris dans une double contrainte : « D'une part, il est à la fois le sujet et l'objet de la modernité, parce qu'il représente cette unité putative qu'est le "peuple indien", toujours divisé en deux, en une élite modernisatrice et une paysannerie encore à moderniser. En tant que sujet clivé, il parle cependant du sein d'un métarécit qui célèbre l'État-nation ; le sujet théorique de ce métarécit ne peut être qu'une "Europe" hyperréelle, construite par les contes racontés aux colonisés par l'impérialisme et le nationalisme », *ibid.*, p. 94.
[339] *Ibid.*, p. 97.
[340] *Ibid.*, p. 98.
[341] *Ibid.*, p. 101.
[342] *Ibid.*, p. 179 pour toutes les citations. Cela vaut non seulement pour des groupes qui ont des positions sociales subalternes, puisque les « élites, les groupes dominants peuvent eux aussi avoir des passés subalternes dans la mesure où ils prennent part à des mondes vécus qui ont été assujettis par les récits "majeurs" des institutions dominantes », *ibidem.*

méthodologiques « classiques », se concrétise dans la démarche des *subaltern studies*, groupe dont Chakrabarty faisait partie et dont les premières recherches ont été celles de Ranajit Guha sur les sociétés asiatiques. Elle nous indique surtout une certaine manière d'entendre le *post-* du *postcolonial* que l'on comprend comme une « lisière », mais aussi comme une tentative à proprement parler historique et historiographique.

Le *post* dans lequel se situe le *postcolonial* tente de tenir ensemble les tensions existant dans l'universel et dans son rapport aux histoires particulières, en se posant dans un domaine interstitiel de la pensée, qui ne fermerait pas la porte à la modernité européenne, mais la provincialiserait, pour en voir les caractères situés et particulier. De cette manière, il est possible de considérer les histoires subalternes, fuyantes, silencieuses et cachées qu'une narration englobante ne pouvait approcher. Dans la condition de *postérité* qui précède le passage à la mondialisation, cela indique une ontologie temporelle qui ne tranche pas entre le passé et l'avenir, mais se glisse *entre* les deux, pour montrer l'épaisseur du présent. En même temps, cette continuité avec les notions d'universel ou avec la modernité, posent des questions. Dans le monde postcolonial, les pratiques coloniales se sont transformées, sans disparaître complètement. Alors, comment accepter encore une vocation universelle de l'histoire ou de la théorie ? Comment se rapportent les histoires universelles et les histoires particulières qui émergent avec force et insistance, qui réclament de pouvoir se déployer, qui exercent une résistance ontologico-narrative sur toute tentative de récit totalisant ? Sur le seuil du post, on ne sait pas encore se décider, on tergiverse. Certains proposeront une prise radicalement différente sur le problème, toujours à partir d'une étude de la colonisation et de ses conséquences. Par exemple, l'option décoloniale, qui, critiquant le *post* du postcolonial, affirme non seulement la nécessité de critiquer les structures de la société, mais aussi d'opérer une décolonisation de sa propre psychè, pour se dépouiller des structures qui risquent de parasiter une partie des aspects de la vie. C'est ainsi que se développe le courant décolonial : en général, si l'on présente l'attitude décoloniale comme une *option* c'est que la différence entre le *postcolonial* et le *décolonial* n'est pas radicale et inconciliable, elle se pose plutôt dans une différente posture, une plus grande radicalité mais aussi dans une différence généalogique (puisque les études postcoloniales sont issues en grande partie des traditions d'études littéraires anglo-saxones et états-uniennes). On parle d'*option* décoloniale,

puisque celle-ci découle d'une pratique, d'un choix, alors que la *condition* postcoloniale indique une situation commune, un état de fait d'être après la colonisation[343].

L'option décoloniale se pose au fond la question de comment faudrait-il agir *après le post* pour dépasser et éliminer les vestiges oppressifs qui persistent du fait de se situer dans un *après* et non pas dans ce monde nouveau que Fanon souhaitait dans ses écrits et dans ses luttes. C'est pour cela qu'il semble utile de parler de *condition postcoloniale*, comme nous avons vu chez Mezzadra, mais en la considérant comme *une condition ontologique planétarisée*, qui n'implique pas seulement ceux qui vivent dans les anciennes colonies, mais aussi toutes celles et tous ceux qui sont pris dans un capitalisme globalisé où les anciennes formes d'exploitation se trouvent encore et toujours à nouveau d'actualité, tout comme les expériences de vies précaires et les conflits économiques et sociaux. Dans cette condition ontologique précaire qui est postcoloniale, et à laquelle s'ajoutent les enjeux climatiques, le problème de la théorie se fait charnel et concret, et l'universel est écarté, comme quelque chose qui ne peut répondre aux exigences du monde contemporain. Monde contemporain dans lequel tout de même les tentatives de production de sens et de stabilité se multiplient, en même temps que les expériences de fuite de sens et d'ébranlement. L'option décoloniale veut renverser la condition postcoloniale à l'intérieur même de la chair de ceux qui subissent les implications sociales, économiques, culturelles et politiques des dynamiques d'oppression contemporaines.

Les seuils des post tentaient d'opérer une médiation avec « l'ancien monde », européen ou européanisé. Mais « l'ancien monde » n'existe plus, au moment où la condition globale devient le lieu principal de nos vies et de nos actions, lieu qu'il nous faut comprendre – qu'on aime ou non le terme « global » – pour nous y situer et y agir. Nous considérons que cette condition interstitielle décrit un processus en cours de mondialisation, dans lequel auraient lieu des « frictions » mettant en question l'idéal d'une « globalisation » lisse et sans entrave. L'hésitation du post- démontre que

[343] *Cf.* Le dossier « Philosophie de la libération et tournant décolonial », in : *Cahiers des Amériques latines*, 62, 2009, en ce qui concerne certaines généalogies du décolonial. Pour une reconstruction par rapport au débat français, *cf.* C. Boidin, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *ibid.*, p. 129-140. *Cf.* aussi K. W. Crenshaw, *On intersectionality: Essential Writings*, New York, The New York Press, 2017; et M. Tlostanova, « The postcolonial condition, the decolonial option and the post-socialist intervention », in M. Albrecht (ed.), *Postcolonialism Cross-Examined: Multidirectional Perspectives on Imperial and Colonial Pasts and the Newcolonial Present*, London-New York, Routledge, 2019, p. 165-178.

l'universel, loin de disparaître, entre en friction avec les autres éléments du monde globalisé. On pourrait dire en quelque sorte que l'on voit l'universel « se provincialiser », alors même qu'il entre en concurrence avec d'autres universels, avec des flux globaux et des aspirations locales. Nous nous dirigerons vers la prise en compte de ce jeu de frictions, dont les seuils des post sont déjà un exemple, dans la deuxième partie. Les seuils des post- fournissent des interprétations historiques, narratives, ontologiques, corporelles, théoriques où ces domaines se sont mêlés et tissés. Il s'agit à présent, à la lumière de ces analyses, et considérant le poids du passé sédimenté dans les implications postcoloniales, de comprendre ce qui arrive *après le post*, alors qu'on franchit le seuil et que l'on se trouve dans la « condition globale ».

CHAPITRE 4
DU *POST-* AU *COMPOST* : ÉCOLOGIE, POST-HUMAIN, CONTRÔLE

§ 4.1 Posthumain, sociétés de contrôle et ontologie du cyborg

L'époque des post- est un temps de crises, de séparation entre un avant et un après, et en même temps d'union, de passage entre ces deux domaines, au sein d'un présent brumeux. Crises dans l'architecture conceptuelle qui permettait à la pensée européenne de produire une structure sémiotique cohérente, d'établir la place des humains dans le monde, des actions possibles et impossibles, des connaissances envisageables et des méthodes qui pouvaient conduire à la production de sens. Dans notre cheminement nous nous sommes concentrés sur une notion-fil double, que nous avons vu émerger avec les différentes analyses convoquées et que nous pourrions définir « l'Histoire et les histoires ». Les ambivalences, contradictions, tragédies, mais aussi espoirs et stratégies s'ouvrant dans le domaine de l'historicité nous ont servi de fresque afin d'envisager un lieu ontologique tout à fait particulier, dont on ne peut donner de définition univoque.

Nous avons évoqué comment l'émergence de l'Histoire, en tant que *Geshischte* et en même temps comme Histoire universelle, répondait à une dynamique narrativo-spéculative. Pourtant, nous avons aussi rappelé que le postmoderne évoquait une condition dans laquelle il fallait faire du neuf dans un espace saturé, avec de l'ancien. Cet espace saturé, sur le plan de la narration, est un espace dans lequel toujours se sédimentent des schémas de l'imaginaire, des systèmes d'équivalences pour interpréter le monde. Fanon ne voulait pas être prisonnier de l'historicité justement afin de subvertir cet espace saturé, fait de domination et d'hégémonie culturelle, de pratiques d'infériorisation et de violence atmosphérique, un espace en forme de cage, de prison. La lutte pour la décolonisation enseignait à soulever les enclos de ces espaces saturés, pour la mise en place de démarches inventives et créatives. Le seuil des post-, pourtant, n'est pas un seuil où cette démarche fonctionne à plein régime, il constitue plutôt la description d'une saturation eurocentrique de l'espace culturel, qui influence la langue et l'imaginaire, les pratiques et les récits. Jusqu'ici des pistes ont émergé, où des démarches inventives se configurent, mais toujours dans un champ chargé de sédiments et de ruines, et parfois de reconfiguration d'anciennes structures de division et de domination, ou bien d'anciennes formes de luttes et de résistance. Le passé nous inspire, nous l'inspirons aussi dans nos

souffles, comme une atmosphère lourde dans laquelle nous sont opposés des résistances et des liens.

C'est ainsi que s'esquissent les traits d'une ontologie du post- : les étants explorent des espaces saturés, dans lesquels pourtant il faut toujours ajouter de la nouveauté ; l'être ne peut être pensé dans une généralité totale, universelle ou univoque, mais des interventions locales ont lieu, sur le modèle d'une architecture opérant des transformations particulières dans des espaces anciens. Dans la théorie, dans la culture, l'ontologie du post- est une ontologie de ruines et de résidus, mais aussi de reconfigurations et de sédiments. L'ontologie du post- requiert un travail d'explorateur, d'archéologue, et en même temps un travail de *designer*, d'architecte ou de paysagiste. Il requiert peut-être aussi le travail de médecin lorsqu'il fait des constats de « maladies » ou de « malaises » dans le domaine de la civilisation, des valeurs, des savoirs, des sociétés, mais on doute qu'il ne puisse rien sauver sans payer le prix de puissantes hybridations et complexités.

En ce sens, dans le cadre des transformations émergeant à cette époque, et en nous dirigeant vers de plus amples réflexions ontologico-historiques sur la condition globale contemporaine, il nous faudrait évoquer une autre forme de post-, qui fonctionne par hybridation, et qui est le *posthumain*. Le seuil des post- a dévoilé que des résidus de la modernité nous entourent, et en particulier les résidus d'une démarche narrativo-spéculative. Il s'agit également d'une déstructuration générale des prétentions théoriques de l'Europe, après la perte de sa centralité politico-militaire, mais surtout après les effets de la colonisation sur l'historicité, sur les imaginaires et les corps. Tout cela contribue à l'élaboration d'une pensée historique tout à fait transformée, qui doit prendre au sérieux la crise de l'historicité moderne, ainsi que la rencontre souvent violente de la modernité européenne avec d'autres ontologies, d'autres imaginaires, d'autres récits. Toutefois, à côté de ces réflexions qui sont historiques, politiques, théoriques, nous trouvons un autre phénomène conduisant à d'immenses bouleversements dans la conformation des relations contemporaines. Il s'agit d'une transformation dont la révolution numérique constitue, pour l'instant, le dernier grand moment, mais qui a duré plus d'un siècle. Les révolutions technologiques ont refaçonné les conceptions du monde et les tissages de relations : qu'il s'agisse des transports ou de la production des marchandises, des équipements militaires ou des moyens de communication. Sur les seuils des post- apparaissent toujours plus de

machines, d'appareils technologiques, d'outils, avec et par lesquels les humains entrent en contact et entreprennent à se co-constituer. Cela n'est pas nouveau, puisque les humains ont toujours eu tendance à se co-constituer avec la technologie[344], et puisque d'autres révolutions technologiques ont eu lieu, ayant elles aussi profondément transformé la manière dont le monde est connu et exploré et dont se constituent les sociétés[345]. Ce qui arrive à la fin du XX^{e} siècle, c'est une prise de conscience de ce fait que les technologies co-constituent les humains depuis toujours, et que les transformations technologiques, surtout du point de vue des communications, changent la manière dont on perçoit le monde et le contenu des transformations[346]. Cette prise de conscience radicale d'une continuité dans les rapports humains à la technologie s'est accompagnée toutefois à une attention envers la radicale accélération qui s'est produite dans ces rapports. Cela a poussé au début du XX^{e} siècle à de bien connues réflexions sur le cinéma ou sur la radio, en réfléchissant sur les effets artistiques ou politiques de ces technologies, jusque à une plus radicale réflexion sur les transformations ontologiques opérées par la révolution numérique, qui mettent en crise l'ontologie de l'individu justement par la prolifération d'interfaces numériques, à savoir de dispositifs relationnels de mise en communications[347].

Ces transformations d'ordre technologique transforment les configurations politiques et les institutions de pouvoir. Dans ses œuvres majeures, Michel Foucault avait décrit les caractères des sociétés disciplinaires, dont nous avons aperçu certains traits s'élargir dans la condition coloniale, vu que la colonie, l'apartheid, la plantation se configuraient comme des espaces disciplinaires, dans lesquels au contrôle du corps et de la vie s'ajoutait une nécropolitique capable de juger de la vie et de la mort. En Occident, Foucault a étudié la prison, la clinique, l'école, l'armée comme des institutions disciplinaires de ce genre, façonnant les corps et les pratiques, normalisant des savoirs et stabilisant des rapports de pouvoir. Pourtant, ces institutions n'ont pas vocation à être éternelles, elles sont plutôt

[344] *Cf.* A. Leroi-Gourhan, *Technique et langage (Le Geste et la Parole, vol. 1)*, Paris, Albin Michel, 1964 et A. Leroi-Gourhan, *La Mémoire et les Rythmes (Le Geste et la Parole, vol. 2)*, Paris, Albin Michel, 1965.
[345] *Cf.* M. McLuhan, *La Galaxie Gutenberg : la genèse de l'homme typographique* [1962], trad. fr. J. Paré, Montréal, HMH, 1967.
[346] *Cf.* M. McLuhan, *Pour comprendre les média. Les prolongements technologiques de l'homme* [1964], trad. fr. J. Paré, Montréal, HMH, 1968.
[347] *Cf.* M. Carbone, *Philosophie-écrans : du cinéma à la révolution numérique*, Paris, Vrin, 2016 et A. Pinotti et A. Somaini, *Culture visuelle. Images, regards, médias, dispositifs* [2016], trad. fr. S. Burdet et M. Aubry-Morici, Dijon, Les Presses du Réel, 2022.

destinées à prendre fin et à changer en même temps que les sociétés dont elles sont expression et des dispositifs de pouvoir qui les configurent. L'aspect biopolitique, que Foucault avait mis en évidence dans son œuvre, était encore « partiel » dans les sociétés disciplinaires, mais il devient un véritable paradigme du pouvoir dans le passage aux sociétés de contrôle, comme le soulignent Hardt et Negri, dans leur étude sur « l'Empire » : « Dans le passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle se réalise un nouveau paradigme de pouvoir caractérisé par les technologies qui reconnaissent la société comme royaume du biopouvoir[348] », le contrôle qui caractériserait ce nouveau modèle de sociétés serait donc pervasif et transformerait les relations sociales[349].

Justement à l'époque de seuil dont il a été question dans ces pages s'entrevoit un passage des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle, qui a été thématisé par Gilles Deleuze, dans un court texte faisant référence à Foucault. En contextualisant historiquement ce passage, il écrit :

> Foucault a situé les sociétés disciplinaires aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles ; elles atteignent à leur apogée au début du XX^e^. Elles procèdent à l'organisation des grands milieux d'enfermement. L'individu ne cesse de passer d'un milieu clos à un autre, chacun ayant ses lois : d'abord la famille, puis l'école (« tu n'es plus dans ta famille »), puis la caserne (« tu n'es plus à l'école »), puis l'usine, de temps en temps l'hôpital, éventuellement la prison qui est le milieu d'enfermement par excellence. […] concentrer ; répartir dans l'espace ; ordonner dans le temps ; composer dans l'espace-temps une force productive dont l'effet doit être supérieur à la somme des forces élémentaires. Mais ce que Foucault savait aussi, c'était la brièveté de ce modèle : il succédait à des sociétés de souveraineté, dont le but et les fonctions étaient tout autres (prélever plutôt qu'organiser la production, décider de la mort plutôt que gérer la vie) […] les sociétés disciplinaires, c'était déjà ce que nous n'étions plus, ce que nous cessions d'être[350].

[348] M. Hardt et T. Negri, *Empire*, Cambridge (MA) et London (UK), Harvard University Press, 2000, p. 24. Notre traduction.
[349] *Ibidem*. Le passage aux sociétés de contrôle est central dans la réflexion de Hardt et Negri sur l'Empire, réflexion que nous laissons pour l'instant de côté, vu qu'il s'agit déjà d'analyses sur le monde contemporain.
[350] G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » [1990], in : G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2003, p. 240-247, p. 240.

Les sociétés disciplinaires s'organisent en appliquant le modèle du « milieu d'enfermement », et nous avons vu que l'école, la prison, l'usine, se prolongent dans la colonie, la plantation ou l'apartheid. Pourtant, en même temps que la décolonisation se mettait en place et opérait une critique de ces milieux d'enfermement, à l'intérieur même de la modernité était en marche « une crise généralisée de tous les milieux d'enfermement », et ce que cette crise produit sont « les sociétés de contrôle » : « Ce sont les sociétés de contrôle qui sont en train de remplacer les sociétés disciplinaires. "Contrôle", c'est le nom que Burroughs propose pour désigner le nouveau monstre, et que Foucault reconnaît comme notre proche avenir[351] ».

Alors, si les sociétés de contrôle se caractérisent par une pervasivité de la biopolitique, c'est avant tout dans la transformation de l'espace : à l'école, la prison, l'usine, la colonie, la plantation, l'apartheid, se substituent des lieux traversés par des flux globaux, dans lesquels devient capital le « code », mode d'accès privilégié à l'information. Ce code nous rappelle les plus récentes questions politiques concernant les algorithmes, ces « entités » qui façonnent, vêtus d'une transparence illusoire, notre manière de voir le monde : les algorithmes contemporains sont radicalement liés au passage vers un autre paradigme biopolitique, d'autres dispositifs de pouvoir. Les codes, quant à eux, garantissent les accès à l'information, mais ils peuvent aussi permettre d'accéder, ou de créer, des récits et des narrations. En somme, ils pourraient être les nouveaux lieux de l'historicité. En effet, la crise des sociétés d'enfermement est en lien étroit avec toutes les crises du mode de la modernité, dont nous avons examiné surtout le caractère historique. Ainsi, en parlant de la « logique » qui guiderait le passage aux sociétés de contrôle, Deleuze considère, en opposition aux « internats » des sociétés disciplinaires, que « les différents contrôlats sont des variations inséparables, formant un système à géométrie variable dont le langage est *numérique* (ce qui ne veut pas dire nécessairement binaire)[352] ». Cet aspect « numérique », et le code qui l'accompagne, s'oppose au « moule » de l'espace d'enfermement. Il s'agirait plutôt d'une « modulation » continuellement changeante : « Le langage numérique du contrôle est fait de chiffres, qui marquent l'accès à l'information, ou le rejet[353] ». Nous reviendrons sur le sens ontologique profond de ces mutations, puisque Deleuze introduit ici dans son discours une référence au « dividuel »,

[351] *Ibid.*, p. 241.
[352] *Ibid.*, p. 242.
[353] *Ibid.*, p. 244.

notion sur laquelle nous reviendrons dans la troisième partie. Pour l'instant, il nous faut retenir que le passage vers la « condition globale » implique ces transformations biopolitiques : le domaine interstitiel du post- se trouverait alors aussi imbibé du problème du rapport à l'information, et aux révolutions technologiques, qui transforment le statut humain. Ce problème – qui devient central dans la réflexion sur les sociétés de contrôle et sur les nouvelles formes que prend le pouvoir – implique toutefois aussi des interrogations sur le statut de l'humain.

Dans cette direction, il faut examiner le sens d'une autre tentative de réflexion autour des hybridations possibles entre machines et humains, qui avait pris le nom de « posthumain ». Le *posthumain* problématise le statut de l'humain dans la postmodernité, justement à partir du grand dévoilement opéré par la prolifération des « nouvelles » technologies, leur accessibilité, leur miniaturisation, les changements qu'elles produisent dans les pratiques culturelles et relationnelles. Rosi Braidotti, qui a récemment fourni une vision détaillée du sens d'une approche « posthumaniste », écrit :

> Après la condition postmoderne, postcoloniale, postindustrielle, postcommuniste, même après la contestée condition postféministe, nous nous trouvons aujourd'hui à vivre la difficile situation posthumaine. La condition *posthumaine*, loin de constituer la énième variation *n* dans une séquence de préfixes qui peut sembler infinie et arbitraire, apporte un tournant significatif à notre manière de conceptualiser la caractéristique fondamentale de référence commune pour notre espèce, notre politique et notre relation avec les autres habitants de la planète[354].

Cette définition du posthumain a une volonté de marquer une transformation d'ordre ontologique, qui affecterait l'humain lui-même, et qui laisse émerger, au vu des urgences contemporaines, les implications écologiques liées à une habitation commune de la planète qui se fait toujours en relation au non-humain. Dans cette interprétation du post-humain, la division radicale entre Nature et Culture n'a pas lieu d'être, et l'idée même de « Nature humaine » serait inconsistante. Cela est cohérent avec d'autres critiques aux séparations entre domaine naturel et domaine culturel comme celle proposée par Merleau-Ponty, sur laquelle nous reviendrons, ou plus récemment dans les recherches désormais

[354] R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* [2013], Roma, Derive e Approdi, 2014, p. 7. Notre traduction.

classiques de Philippe Descola[355]. Le posthumain rend quant à lui centrale aussi la critique de la notion de « l'Homme », entendu au sens moderne comme individu et sujet responsable de ses gestes et de ses actions au niveau public et dépositaire d'une consistance ontologique au niveau personnel, mais aussi comme acteur dans une structuration sociale profondément patriarcale.

Néanmoins, pour évoquer la question des hybridations technologiques, et de leur sens dans un seuil du « post- », nous allons demeurer dans le cadre temporel et interstitiel que nous avons délimité, afin de convoquer une autrice qui a été souvent associée au courant posthumaniste, même si un tel rapprochement n'est pas forcément évident[356]. Dans son *Manifeste cyborg*, publié en 1991, Donna Haraway écrivait :

> La fin du XX^e^ siècle, notre époque, ce temps mythique est arrivé et nous ne sommes que chimères, hybrides de machines et d'organismes théorisés puis fabriqués ; en bref, des cyborgs. Le cyborg est notre ontologie ; il définit notre politique. Le cyborg est une image condensée de l'imagination et de la réalité matérielle réunies, et cette union structure toute possibilité de transformation historique[357].

L'ontologie du cyborg permet de penser la transformation historique à l'époque postmoderne. Nous savons que Haraway cherche dans ce texte à opérer sur trois dimensions : un aspect géopolitique (description de la situation socio-politique), un aspect politico-épistémologique (la « redéfinition de la subjectivité féministe ») et un aspect

---

[355] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.* et P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit*.

[356] Laurance Allard écrit, dans la préface à l'édition française de *Manifeste cyborg* : « Donna Haraway n'a jamais été posthumaniste. Son récit, empruntant à des genres pluriels, S.F., publicité..., est amoderne. Il s'agit de dresser le portrait d'une nouvelle ontologie non dominée par une humanité générique. Comment l'a-t-elle figuré alors ? Quelle est la promesse des "monstres" qui peuplent les mondes d'Haraway. Et que faire ensemble ? », L. Allard, « À propos du *Manifeste cyborg*, d'*Ecce Homo* et de *La Promesse des montres* ou comment Haraway n'a jamais été posthumaniste », in : D. Haraway, *Manifeste cyborg. Et autres essais*, Paris, Exils, 2007, p. 19-28, ici p. 19. Rosi Braidotti, penseuse du post-humanisme, dans l'introduction à l'édition italienne considère que le *cyborg féminisme* de Haraway répond *à une crise généralisée des post-* (et en particulier du *post-féminisme*), et elle la définit comme productrice d'une « éthique située postmoderne », *Cf.* R. Braidotti, « Introduzione. La molteplicità, un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea », in D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* [1991], a cura di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 9-38, ici p. 9-10. En général, Haraway affirmera toujours sa dette envers le courant posthumaniste, tout en s'en éloignant au cours de son trajet intellectuel.

[357] D. Haraway, « Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e^ siècle » [1991], trad. fr. M.-H. Dumas, C. Gould et N. Magnan, in : D. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, *op. cit*., p. 29-105, ici p. 31.

éthico-épistémologique (concernant l'objectivité en science et les « savoirs situés »)[358]. Cela en vue de la proposition d'une position *cyber-féministe* capable de générer des démarches inventives, qui ne seraient pas entravées dans l'espace saturé d'un post-, et où les anciennes pratiques de domination modernes, en particulier les structures patriarcales, mais aussi les rapports de domination de classe et de race, ne soient pas reproduites dans les chamboulements que les innovations technologiques étaient en train d'opérer dans l'espace social et politique. En effet, pour penser une unité dans les luttes, par exemple dans le féminisme où des fractures de classe et de race ont toujours traversé les mouvements de revendication de droits, Haraway voudrait offrir par le cyber-féminisme une attitude capable de faire face aux opportunités et aux périls que la numérisation de la société produit. C'est pour cela que les trois lignes (géopolitique, politico-épistémologique et éthico-épistémologique) se trouvent tissées en elles : dans un tel contexte la production d'objectivité ne pourrait se faire autrement que du point de vue de *savoirs situés*, dans des situations qui sont toujours à la fois politiques et sociales.

Dans ce contexte entre en jeu l'ontologie du cyborg. Le cyborg est avant tout « un organisme cybernétique, hybride de machine et de vivant[359] », c'est un mythe ontologico-philosophique servant à décrire les relations d'un monde en transformation, et le vécu apporté par elles, et cela, pour Haraway dans cet essai, d'un point de vue féministe. La lutte contre les oppressions nécessite en même temps un travail d'imagination et d'action, de pratiques et de production ontologico-imaginaires :

> Les divers mouvements féministes internationaux ont autant construit « l'expérience des femmes » qu'ils ont fait émerger ou fait la découverte de cet objet collectif crucial. Cette expérience des femmes est une fiction et un fait de la plus haute importance politique. La libération nécessite que l'on construise la conscience de l'oppression et des possibles qui en découlent, qu'on les appréhende en imagination. *Le cyborg : question de fiction et de vécu*, qui change ce qui compte en tant qu'expérience des femmes en cette fin de XX^e^ siècle. Il s'agit d'une lutte de vie et de mort, mais la frontière qui sépare la science-fiction de la réalité sociale n'est qu'illusion d'optique[360].

[358] R. Braidotti, « Introduzione… », art. cit., p. 12. Notre traduction.
[359] D. Haraway, « Manifeste cyborg », art. cit., p. 30.
[360] *Ibidem.* Nous soulignons.

Nous entrevoyons un point d'intérêt capital en ce qui concerne l'ontologie du cyborg pour notre étude. « Le cyborg : question de fiction et de vécu », condensé de « imaginaire » et de « réalité matérielle », indique un emmêlement de domaines qui pouvaient sembler séparés, mais qui de fait construisent, ensemble, une certaine prise sur l'histoire et sur le monde, une production de l'histoire et du monde. Tout comme l'historicité dans le domaine colonial devait être subvertie dans le domaine de l'imaginaire et en même temps dans les pratiques corporelles, ainsi dans les luttes féministes, Haraway décrit la nécessité de construire « la conscience de l'oppression et des possibles qui en découlent » par une démarche imaginative qui ne peut éviter de mener l'assaut contre ces aspects de la modernité et de la culture occidentale qui avaient établi l'historicité comme une prison. Le *cyborg*, en tant que fiction et que vécu, permet de brouiller la frontière entre science-fiction et réalité sociale. La frontière n'est qu'une « illusion d'optique », c'est-à-dire que, bien sûr, elle relève d'un jeu de la vision, mais que, en même temps, la frontière entre fiction et pratique est déjà par elle-même brouillée. S'agissant d'un problème de vision, il s'agit aussi toujours d'un problème de situation, c'est-à-dire d'un problème de point de vue et de perspective. En effet, Haraway considère que les *savoirs* ne peuvent prétendre à une objectivité sans être pris en situation, sans prendre conscience du fait d'être positionnés, de se produire toujours à partir d'une certaine position dans l'espace et dans le temps, mais aussi dans les relations de pouvoir et de savoir, dans les lignes d'oppression et d'exclusion[361]. Un premier point théorique que nous voulons souligner est donc cet emmêlement de fiction, de théorie et de pratiques dans la production d'une réalité sociale, c'est-à-dire dans la construction de relations[362].

Ainsi, la « fiction cyborgienne » sert à produire une cartographie de la réalité corporelle et sociale postmoderne, elle serait « une ressource imaginaire qui permettrait d'envisager de nouveaux accouplements fertiles[363] ». Si dans ses analyses Haraway souligne encore que « le cyborg est une créature qui vit dans un monde postgenre[364] » et que « La réplication du cyborg a divorcé de la reproduction organique », le deuxième

[361] *Cf.* D. Haraway, « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » [1988], trad. fr. D. Petit et N. Magnan, in : D. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, *op. cit*., p. 107-142, en particulier la section « Persistance de la vision », p. 115-128.
[362] D. Haraway, « Manifeste cyborg », art. cit.
[363] *Ibid.*, p. 31.
[364] *Ibid.*, p. 32.

point qui nous intéresse ici est celui de l'origine du cyborg, ou mieux de l'absence d'origine historique. Pas question de s'attendre à une réponse lorsqu'on interroge l'origine du cyborg, ni même l'origine de l'histoire ou de l'historicité, puisque :

> *Le cyborg n'a pas d'histoire originelle au sens occidental du terme* : ultime ironie puisqu'il est aussi l'horrible conséquence, apocalypse finale de l'escalade de la domination de *l'individuation abstraite*, le moi par excellence, enfin dégagé de toute dépendance, un homme dans l'espace. *L'histoire des origines, au sens humaniste occidental du terme, repose sur le mythe d'une unité, d'une plénitude d'une béatitude et d'une terreur originelles* représentées par la mère phallique dont tous les humains doivent se détacher, pour accomplir leur double tâche de développement individuel et historique, selon les mythes jumeaux superpuissants hérités du marxisme et de la psychanalyse[365].

Pas d'origine, pas d'histoire qui puisse remonter à ce qui était là au début, donc pas d'individuation, pas d'histoire individuelle qui pousse à la constitution d'un soi univoque. Surtout, pas d'individuation unique et privilégiée. Le cyborg ne peut avoir un roman de formation qui serait la mise en forme d'une unité, d'un « moi », il pourrait plutôt prendre part à un roman de dé-formation continuel, dans lequel régneraient la « partialité », « l'ironie », « l'intimité » et la « perversité[366] ». La manière d'entendre l'histoire introduite par Donna Haraway, au vu des transformations humaines et technologiques, ne peut être une histoire de linéarité, ni l'histoire d'un individu. Ce n'est pas l'histoire de l'Homme, mais il faut qu'il s'agisse d'histoires qui subvertissent la cage de l'historicité que l'Homme lui-même avait produite. En ce sens, le deuxième point théorique qui s'ouvre à nous ici est l'absence d'origine, qui signifie doublement pour Haraway absence de père (ce qui peut nous rappeler aussi une crise de l'Œdipe[367]) et absence d'individuation en un sens univoque. Quel est donc le protagoniste de ce mythe postmoderne ? Il ne s'agit certainement pas de l'individu moderne, mais plutôt d'un

---

[365] *Ibidem.*

[366] Haraway ne fait pas ici référence au roman de formation, mais elle écrit : « Le cyborg est résolument du côté de la partialité, de l'ironie, de l'intimité et de la perversité. Il est dans l'opposition, dans l'utopie et il ne possède pas la moindre innocence. Parce qu'il n'est plus structuré par la polarité du public et du privé, le cyborg définit une cité technologique en partie basée sur une révolution des relations sociales au sein de l'oïkos, du foyer », *ibidem.*

[367] *Cf.* bien sûr aussi G. Deleuze et F. Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Minuit, 1972, et en général les réflexions poststructuralistes sur la psychanalyse.

individu fragmenté, ou, comme nous le verrons, d'un « être dividuel ». Comme l'écrivait Gilles Deleuze au sujet des sociétés de contrôle : « On ne se trouve plus devant le couple masse-individu. Les individus sont devenus des "*dividuels*", et les masses, des échantillons, des données, des marchés ou des "*banques*"[368] ». La crise de l'individu devient évidente par les hybridations technologiques, et l'utilisation du cyborg comme instrument conceptuel permet de mettre au grand jour les difficultés existant dans les processus d'individuation. Pourtant, sur les seuils des post-, l'absence d'origine nous montre aussi autre chose, le cyborg n'est déjà plus post-, parce qu'il n'a rien avant lui, il est hybridation et création nouvelle, continuelle, sans que l'on puisse le figer dans une individualité unique.

Si nous cherchons maintenant un troisième point théorique, après le mélange de fiction, théorie et pratique, et après avoir vu l'absence d'origine chez le protagoniste du mythe-cyborg, nous pouvons souligner la centralité du rapport avec l'écriture. L'écriture, selon Haraway, permet d'intervenir directement sur la manière dont se structurent l'imaginaire, le vécu, la corporéité. Et cela par le fait même que, d'une part l'écriture a été essentielle dans la production de lignes de pouvoir et de séparation, dans la stabilisation d'un « mythe occidental » qui scinderait « cultures orales et cultures écrites », et d'autre part parce qu'une crise des principes d'écriture de la modernité s'affirme avec les « théories "postmodernes" qui s'attaquent au phallologocentrisme occidental et à son culte de l'œuvre qui fait autorité, singulière phallique et monothéiste, nom unique et parfait[369] ». Encore une fois, c'est l'individuation qui est attaquée, en même temps que les lignes de domination que la textualité occidentale a pu produire, en s'introduisant même dans les combats féministes, et en produisant des démarcations et des appartenances diverses. Encore une fois, l'idée d'origine, d'un retour au passé, est dénoncée : l'écriture du mythe cyborg doit prendre acte des crises qui ont eu lieu, mais ne doit pas y rester profondément attachée, elle doit se faire production de récits capables d'ériger des alternatives crédibles aux récits centralisateurs de la modernité.

[368] G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », art. cit., p. 244. Nous reviendrons sur le « dividuel » dans la troisième partie. Sur Deleuze voir en particulier *infra*, § 11.1.
[369] *Ibid.*, p. 71. Haraway fait ici référence à Derrida (*De la grammatologie*), Lévi-Strauss (*Tristes tropiques*) ainsi qu'à Lenry Louis Gates, Douglas Kahn et Diane Neumaier, Walter Ong, Cheris Kramarae et Paul A. Treichler.

> L'écriture cyborgienne ne doit pas avoir trait à la chute, à l'idée d'une unité qui aurait existé autrefois, avant le langage, avant l'écriture, avant l'Homme. L'écriture cyborgienne a trait au pouvoir de survivre, non sur la base d'une innocence originelle, mais sur celle d'une appropriation des outils qui vous permettent de marquer un monde qui vous a marqué comme autre[370].

Appropriation d'outils, dans le champ sédimenté d'un monde dans lequel on est situé, certes, mais dans lequel il ne faudrait pas se faire marquer *a priori*, éclatement et subversion du post- et de ses « marquages », de ses individuations. Mais, et voici l'élément de subversion qui nous intéresse le plus, ces outils sont des histoires, des narrations, où entrent en jeu les points théoriques que nous avons évoqués : brouillage de fiction et relations, crise de l'origine et de l'individuation, force de l'écriture dans les pratiques de domination, mais aussi dans leur subversion possible.

> Ces outils sont souvent des histoires, des histoires reracontées, de nouvelles versions qui renversent et déplacent les dualismes hiérarchiques qui organisent les identités construites sur une soi-disant nature. En racontant à nouveau les histoires de l'origine, les auteurs cyborgiens subvertissent les mythes fondateurs de la culture occidentale. Nous avons tous été colonisés par ces mythes de l'origine et leur espoir d'une apocalypse rédemptrice. Les histoires phallogocentriques relatant l'origine qui sont les plus cruciales pour les féministes cyborgiennes sont inscrites au cœur des technologies textuelles — celles qui écrivent le monde, la biotechnologie et la microélectronique – qui ont récemment écrit nos corps en problèmes de codes sur la grille C3I. Les histoires féministes cyborgiennes ont pour tâche de recoder tout ce qui est communication et information, afin de subvertir commandement et contrôle[371].

Ce qu'enseigne le posthumain est un post- dans lequel la nature humaine est en crise, et elle ne peut être prise comme le noyau stable sur lequel bâtir une ontologie linéaire. Ce que nous enseigne Haraway, c'est la crise des anciennes formes narratives, qui étaient fondées sur l'idée d'Homme, d'individu, sur des discours produisant au fond des oppressions sur des lignes diverses. Le posthumain nous enseignait la force des machines,

[370] *Ibidem.*
[371] *Ibid.*, p. 71-72.

la pervasivité d'une pensée algorithmique, la puissance dominatrice du *code* ; ce que nous enseigne Haraway est que ce code est une forme de textualité, d'histoire, de narration, et que donc, au seuil du nouveau millénaire, et dans le rapport aux transformations technologiques, il faudra apprendre à coder et à recoder les histoires, les mythes, les identités. Les hybridations entre narration et spéculation que nous avons révélées dans le premier chapitre, la crise de la théoria, le moment de la colonisation, tout cela montrait des prises de vue sur l'historicité, dans lesquelles une pluralité d'histoires apparaissait. Les propos de Haraway participent de ce même mouvement appelant à une pluralisation de l'historicité. Cette fois, les hybridation narrativo-spéculatives, les possibilités de théorie, les histoires subalternes doivent se confronter aux mutations technologiques qui imposent de rendre compte de nouvelles formes de textualité.

Nous allons voir dans quelque page que Donna Haraway poussera encore plus loin le dépassement des post-, en franchissant les seuils que les post- constituaient. Mais avant cela, nous voulons proposer un excursus, qui concerne les transformations techno-sociales, et qui n'est pas éloigné des questionnements harawayens, en résumant les traits d'une image philosophique proposée par Vilém Flusser pour expliquer un aspect de sa « post-histoire » : le ruban cinématographique.

§ 4.2 Excursus sur la posthistoire

Posthistoire de Vilém Flusser est un texte surprenant, presque « ébranlant » nos certitudes. Il ébranle la conscience du présent parce qu'il brille d'inactualité, nous parlant, aujourd'hui, du temps qui était le sien et du nôtre[372]. On pourrait dire que l'une des thèses de ce livre est que l'avenir nous rattrape par derrière, car le passé nous parle de notre avenir, et dans le sens le plus dramatique possible. Ces souffrances qui nous attendent et

[372] V. Flusser, *Post-histoire*, *op. cit.* C'est un livre composé de courtes conférences qui traitent plusieurs thématiques, parfois de manière très novatrice pour l'époque, parfois en utilisant des expressions et des comparaisons aujourd'hui choquantes. Il s'agit en tout cas d'un texte où la pensée est en mouvement dans la tentative d'élucider les traits de l'époque à laquelle il a été écrit, et qui donne au lecteur l'étrange sensation de parler aussi des époques qui ont suivi la sienne, dont la nôtre. Le terme « post-histoire » avait été utilisé avant Flusser, en particulier par Arnold Gehlen dans les années 1950, à ce sujet voir L. Niethammer, *Posthistoire. Has history come to an end?*, transl. by P. Camiller, London-New York, Verso, 1994. Une reconstruction précise des caractères de la *post-histoire* de Gehlen est fournie par N. Russo, « Uomo, Tecnica, *Kultur*: antropologia e storia in Spengler e Gehlen », in : N. Russo, *Polymechanos Anthropos. La natura, l'uomo, le macchine*, Napoli, Guida, 2008, p. 11-43, et surtout p. 31-34 pour les références bibliographiques.

que l'on s'imagine pour les temps qui viennent sont préfigurées dans les vies des ancêtres : pas seulement les *nôtres* – le « nous » qu'utilise Flusser pour scander les titres de ses chapitres est dérangeant, mais clairement situé dans une localisation occidentale qu'il reconnaît – mais les souffrances de tout temps, de tous lieux, de toutes gens. Le XX^e^ siècle est le lieu de l'explosion mondiale et manifeste de la violence et de la douleur. Après le XX^e^ siècle le « sol » au-dessous de nos pas sonne de plus en plus creux, que ce sol soit fondement, racine, ou passé. Nous avions déjà évoqué l'événement Auschwitz comme celui qui met en marche l'interrogation de Flusser, cet événement qui est le dévoilement de la faillite du programme occidental, un programme qui, radicalement, Flusser considère comporter déjà en soi la tendance à l'objectivation des humains par une rationalisation et une machinisation.

La thèse de Flusser est que, après la modernité, le monde tend vers une constante opération de programmation. Programmation d'appareils, programmation par les appareils, une logique technologique inédite s'ouvre, dans laquelle l'étude des formes selon lesquelles se structurent les relations humaines permet de comprendre certains éléments. S'agit-il du « programme » occidental, s'agit-il de la société informationnelle ? Sans doute la tentative de Flusser est d'accompagner son auditoire dans la réflexion, par un mouvement philosophique précis et récurrent. Une « entreprise strictement post-historique[373] » consiste en un dépassement « par l'arrière » du programme occidental, dans un paradoxe qui entrecroise *avant*, *historique* et *post-* pour avancer à tâtons dans les transformations économiques, politiques, sociales, médiatiques[374].

Yves Citton, dans sa postface, explique que le mouvement argumentatif de Flusser est comparable à une « valse » à trois temps, où l'avant, l'historique, l'après, sont exposés dans une sorte de synchronicité, permettant une exploration des dynamiques sociales, politiques, médiales, une exploration qui se fait par tâtonnements, dans une condition d'incertitude. Le mouvement de pensée synchronique aide à trouver une orientation alors que la compréhension linéaire de l'histoire, au sens de la modernité, devient intenable, et que la complexité du présent rend difficile toute orientation, qui tienne ensemble l'« avant- », l'historique (l'Histoire au sens moderne) et la post-histoire[375].

[373] *Ibid.*, p. 40.
[374] *Cf.* la postface de Y. Citton, « Postface à Post-histoire », *ibid.,* p. 183-200.
[375] *Ibid.*, p. 185-186.

La ligne du temps se trouve chamboulée, transformée, elle ne peut pas être le lieu de notre pensée et de notre action, même lorsque, par l'artifice des post-, on tente, tant bien que mal, de se situer encore sur une ligne, dans un après se voulant à tout prix non linéaire. Mais le post- sert justement à définir un champ chargé de résidus du passé – dont certains ne sont plus opératifs, et où l'on avance à tâtons. Le trouble dans la temporalité ne veut pas dire absence de temporalité, ni de linéarité, mais ouverture de pratiques qui transforment le flux temporel ou du moins sa perception. Dans un passage de *Post-histoire*, Flusser décrit brillamment la sensation que produit la condition *post-historique* dans la représentation de l'histoire, en proposant l'exemple du réalisateur de film jouant avec la pellicule. Le ruban représente un événement ou une série d'événements, il a une structure linéaire, précisément comme la ligne du temps dans une conception moderne de la temporalité. Pourtant, le ruban est malléable, il peut être coupé et recousu, et cette propriété permet au réalisateur de jouer avec le temps, de transformer à sa guise l'ordre des événements, la perception que le spectateur peut en avoir. La linéarité elle-même devient un outil du réalisateur pour la production d'un message, voire pour la production de nouvelles linéarités :

> Ainsi le réalisateur, confronté à l'histoire, au ruban, la transcende. Il joue avec elle. Et voici qu'il occupe la place tenue auparavant par le Dieu de l'histoire. Comme Dieu, il voit, à la fois, le commencement et la fin de l'histoire (du ruban). Comme Dieu, il peut intervenir dans l'histoire, et faire des miracles. Il est même capable d'actions dont le Dieu omnipotent est incapable. Il peut répéter les événements, les faire couler en sens inverse, les accélérer ou les ralentir. Il n'est pas seulement le créateur, mais aussi le compositeur de l'histoire, et des histoires[376].

L'idée qui dirigeait l'histoire (le royaume de Dieu dans une eschatologie chrétienne, l'émancipation de l'humanité dans le projet des Lumières, etc.) passe dans les mains du réalisateur, capable d'être lui-même compositeur des flux temporels. Il ne s'agit pas seulement de création, qui ensuite se développerait dans une certaine linéarité, mais de composition, il devient idéateur d'une partition, ainsi que transformateur de temporalité. Le réalisateur ne décide pas seulement du contenu de l'événement, mais il décide aussi

[376] *Ibid.*, p. 96.

de la manière dont le temps doit s'écouler. En ce sens, il transcende l'histoire. Il institue une « praxis » par laquelle il « dépasse la linéarité du temps », ouvrant d'autres structures temporelles et produisant une transformation des événements.

Parmi les bouleversements du XX^{e} siècle, nous avons cité la révolution médiatique qui touche les formes de communication et produit un chamboulement dans la compréhension de l'historicité. Dans cette transformation, la force du médium se dévoile, force qui s'affirme dans sa matérialité, dont le ruban cinématographique évoqué par Flusser est un bon exemple, matérialité qui induit des transformations dans les contenus que ces médias « transportent » et dans les configurations relationnelles qui s'ensuivent. « Le message, c'est le médium[377] », phrase célèbre de McLuhan, demeure un principe fondamental dans la compréhension du monde contemporain et de ses transformations technologiques. Flusser écrit, en d'autres termes, quelque chose de similaire, mais cette fois en lien avec l'histoire : « Récidiver dans la conscience historique, s'entêter à critiquer les hommes derrière les techno-images, au lieu de déchiffrer ces dernières, c'est rester dans la fosse aux chimères[378] ». L'erreur de la pensée historique est premièrement de penser que l'événement se déroule uniquement de manière linéaire, deuxièmement d'oublier que le médium est lui aussi l'événement, comme nous le verrons dans le deuxième chapitre. La « conscience historique » critique les hommes qui se trouvent derrière les images, la conscience post-historique critiquerait avant tout les images, car elle est conscience de leur force et qu'elles apportent par elle-même une certaine configuration relationnelle. Le domaine historique était encore celui de l'histoire linéaire, qui nécessitait d'une transcendance – un Dieu, ou la raison, ou une promesse d'avenir – alors que le domaine post-historique s'interroge sur l'image elle-même et sa puissance de programmation.

Déchiffrer les techno-images signifie considérer la matérialité du médium, son caractère événementiel, mais aussi son autonomie par rapport aux règles de la conscience historique. Et en effet, même le réalisateur n'est pas le Dieu de l'histoire, si l'on considère ce que Flusser écrit ensuite : même l'histoire (le ruban, le médium) résiste au réalisateur, elle lui oppose « sa perfidie, la perfidie de toute matière[379] ». Le médium lui-même oppose une résistance au réalisateur parce qu'il est producteur de messages – quoi que le

[377] M. McLuhan, *Pour comprendre les média*, *op. cit*., p. 25.
[378] V. Flusser, *Post-histoire*, *op. cit.*, p. 108-109.
[379] *Ibid*., p. 96.

réalisateur y ajoute de contenu. Le réalisateur montrait un glissement de la transcendance historique, mais malgré ce glissement, le réalisateur aussi trouve une résistance ontologique, dans la matière avec laquelle il joue. Pour le dire dans le langage philosophique de Flusser, le réalisateur est lui soumis aux règles de l'appareil, à la perfidie de la matière, aux exigences de l'instrument technologique qu'il utilise. Le ruban, la technique, produit lui-même une forme de temporalité qui doit être étudiée par l'entreprise post-historique. Les appareils flusseriens produisent d'autres appareils, qui transforment les manières d'existence. Les appareils « programment » les humains, mais selon des programmes qui ne sont pas ceux de la modernité, hors des règles de la conscience historique. Dans le prochain chapitre, nous étudierons l'événement global aussi dans la perspective de sa visibilité à l'époque des médias globaux, et nous nous interrogerons justement sur l'organisation des événements et des formes de récit et d'histoire qui en découlent. Le ruban évoque la nécessité d'interroger une temporalité transformée par la médiation des instruments technologiques. Plutôt qu'une histoire linéaire et unique, il semblerait qu'il y ait un réagencement des lignes temporelles, dans la perception que l'on en a et dans le récit que l'on en fait. Nous sommes poussés alors à nous demander à nouveau quelles histoires peuvent se déployer et se tisser dans une telle perspective.

§ 4.3 Quelles histoires pour la condition planétaire ? Du post- au compost

Hartmut Rosa, dans ses études sociologiques sur la notion d'accélération, soulignait comment trois horizons temporels se croisent dans la vie sociale : le temps de la vie quotidienne, le temps de la vie, et l'époque[380]. Les « structures temporelles de [la] vie quotidienne » comprennent l'alternance entre le travail et le loisir, la routine, les habitudes, etc. ; le temps de la vie est ce temps étendu existentiellement sur toute la durée d'une vie, et des différents âges qui la composent ; mais « les acteurs perçoivent le temps quotidien et celui de la vie comme enchâssés dans le temps de leur époque, de leur génération et de l'ensemble de la période[381] ». En ce sens, Rosa met en évidence comment l'association de ces trois plans suit toujours « des modèles narratifs[382] » :

[380] H. Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps* [2005], trad. fr. D. Renault, Paris, La Découverte, 2013, p. 21 et *sq*.
[381] *Ibid.*, p. 22.
[382] *Ibid.*, p. 24.

> Dans ces récits culturels et individuels, les trois niveaux temporels – temps de la vie quotidienne, temps de la biographie et temps historique – sont mis en relation et critiqués ou justifiés mutuellement. Ces efforts narratifs constituent aussi une évaluation du poids et de l'importance relatifs du passé, du présent et de l'avenir et, par conséquent, du poids et de l'importance de la tradition et du changement. Chaque présent apparaît ici comme fondé sur un passé et dirigé vers un futur. C'est à partir de cette mise en relation narrative des plans historiques du quotidien, de la biographie et de l'histoire universelle que les formes culturelles et institutionnelles du changement et de l'inertie sont légitimées ou, le cas échéant, critiquées, tandis que l'équilibre entre forces dynamiques et forces stabilisatrices, entre *mouvement* et *inertie*, se transforme naturellement au cours de l'histoire[383].

Ici, Hartmut Rosa nous explique que, dans la prise en compte du temps d'un point de vue sociologique, trois degrés de temporalité s'enchâssent dans la construction d'histoires, de récits et de narrations. Ces temps ne sont pas en conflit, mais ils coexistent, ils ont chacun une prise sur les sociétés humaines. Ces temporalités accompagnent, en dehors du seul domaine sociologique, la pluralité d'histoires dont nous faisions état plus haut. Par exemple, un quatrième domaine s'enchâsse dans ceux que Rosa a décrits, et on doit en interroger, au même titre que les autres, le statut. Dipesh Chakrabarty, dont nous avons lu les analyses concernant la méthode historiographique et son rapport aux histoires subalternes, a étudié, dans ses travaux plus récents, le sens historique d'une temporalité planétaire. En citant Wittgenstein, Chakrabarty rappelle comment les humains demandent fréquemment depuis combien de temps une maison existe, alors qu'on ne demande pas depuis combien de temps une montagne est debout : « Des siècles durant, nous ne nous sommes pas interrogés sur l'âge des montagnes parce que nous y voyions un élément du donné (*giveness*) de la terre pour les humains. Or, c'est ce sentiment de donné qui est remis en cause[384] ». Si nous avions vu chez Chakrabarty la distinction opérée entre Histoire 1 et Histoire 2 à partir d'une approche marxienne, la pensée de l'historien opère

[383] *Ibid.*, p. 25.
[384] D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, *op. cit.*, p. 326-327 . Pour la référence à Wittgenstein voir L. Wittgenstein, *De la certitude*, trad. fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976, p. 46 : « Nous voyons des gens construire et détruire des maisons et cela nous incite à poser la question : Depuis quand cette maison existe-t-elle ? Mais comment en vient-on à poser la même question, à propos d'une montagne par exemple ? »

un tournant en entrant en contact avec la crise écologique et le réchauffement climatique, qui ont transformé la manière dont on comprend la temporalité et l'histoire. Ainsi, dans son article de 2009, *The Climate of History: Four Theses*, Chakrabarty posait la question de l'écriture historique dans des termes plus amples encore que ceux qu'il avait utilisé dans la référence aux histoires subalternes : la modernité avait coupé radicalement l'histoire des humains et l'histoire géologique, comme s'il s'agissait de deux domaines totalement séparés et irréconciliables, c'est donc sur leur entrelacement que l'historiographie au temps des enjeux écologiques va se pencher[385]. Les thèses sur l'Histoire de Chakrabarty dépassent son propre modèle de bipartition entre Histoire 1 et Histoire 2 et se dirigent vers une considération du domaine « géologique » et « planétaire ». En effet, si l'histoire qui s'ajoute au temps de la vie quotidienne, au temps de la vie, et au temps de l'époque est une histoire géologique, c'est un passage vers une condition *planétaire* qui a lieu, c'est-à-dire une prise en compte plus profonde d'être impliqués et imbriqués, avec notre affectivité humaine, dans des temporalités non humaines, qui ne sont pas séparées de *notre* histoire[386]. Cela n'est-il pas au fond une ultérieure révélation de l'élément hybride que l'histoire a toujours été, dont nous avions vu un exemple dans le mélange entre genre narratif et genre spéculatif ? Il n'y a pas de *dehors*[387], pas de distinction entre nature et société, et le défi politique de notre temps est précisément celui de faire avec une co-participation planétaire, où les affects se trouvent liés à des temporalités plurielles et mélangées. Nous devons apprendre à penser selon des catégories temporelles multiples, nous devons apprendre à penser « selon le temps des montagnes[388] », afin de tenir compte d'aspects à proprement parler géologiques qui, désormais, font partie de nos vies.

La planète est en premier lieu un corpuscule cosmique, lieu géologique par excellence, qui, pourtant, s'est anthropisé[389]. Cela conduit à au moins une double acception de la « planète » : d'une part, prendre conscience d'une *condition planétaire* signifie considérer la Terre avant tout comme un astre dans la galaxie, une planète du système

[385] D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, *op. cit.*, p. 59-103, (précédement D. Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, vol. 35, n. 2, 2009, p. 197-222).
[386] *Ibid.*, p. 47.
[387] *Ibid.*, p. 178.
[388] *Cf.*, *ibid.*, p. 281-327 (précédement D. Chakrabarty, « Anthropocene time », *History and Theory*, 57, 2018, p. 5-32).
[389] M. Lussault, *L'avènement du Monde. Essai sur l'habitation humaine de la Terre*, Paris, Seuil, 2013, p. 19.

solaire, avec une vie géologique. Pourtant, et c'est l'autre acception, les aspects planétaires sont en contact étroit avec le développement de la vie et l'émergence de l'être humain comme espèce capable d'avoir une puissance géologique. En ce sens, non seulement il faut souligner le fait, trop souvent oublié, que la Terre est avant tout une planète, mais il faut aussi mettre en évidence d'une part « l'altérité (*otherness*) de la planète[390] » qui émerge par cette prise de conscience : une planète dans laquelle se tissent des processus complexes ; et d'autre part le fait que cette planète-là abrite une condition tout à fait particulière : la vie et ses interconnexions, qui constituent le Système-Terre. Une telle émergence a également été appelée Gaïa, avant par Lovelock pour indiquer la complexité des processus physico-chimiques du Système-Terre et ses mécanismes de rétroaction, et ensuite par Isabelle Stengers et Bruno Latour qui ont thématisé et étudié l'intrusion, dans le domaine culturel et de la pensée, de ces processus et du non-humain[391].

Une interprétation du pouvoir décentrant du « planétaire » se trouve dans une récente introduction d'un dossier de la revue *Tumultes* concernant les « planétarités », où Ariel Kyrou et Yves Citton écrivent : « La référence à la planète constitue le terme le plus décentré » car les *Earth System Sciences* (ESS) « décrivent un univers de forces physico-biologiques parfaitement indifférent aux intérêts humains, à peine plus concernés par la faune et la flore. Un univers qui, contrairement à celui de la globalisation, semble échapper complètement à notre contrôle et à nos échelles d'intervention, du moins à court et à moyen terme[392] ». Ainsi, le « planétaire » est mis en résonnance avec la notion de « Gaïa » proposée par Stengers, mais en soulignant l'altérité radicale de la planète et de ses processus. En fait, cette interprétation fondée sur l'indifférence planétaire ne devrait pas nous faire perdre la force épistémique pour « nous les humains » des notions de planète et de planétaire : d'une part, la planète a son agentivité propre, et elle met donc radicalement en question les catégories de sujet et d'individu, d'autre part l'humain, quant à lui, se trouve face à de nouveaux récits, de rôles inattendus, d'actions inespérées. Faut-il alors considérer la « planète » comme une catégorie « humaniste », comme le fait Chakrabarty ? Le sens qu'il donne à cette sorte d'humanisme est que cette catégorie peut aider à décentrer et recalibrer les catégories conceptuelles des sciences humaines[393]. En

[390] D. Chakrabarty, « The Human condition in the Anthropocene », art. cit., p. 181. Notre traduction.
[391] Nous reviendrons précisément sur l'hypothèse Gaïa *infra*, troisième partie, tableau 2.
[392] A. Kyrou et Y. Citton, « Planétarités en débats », *Multitudes*, 85, 2021, p. 67-73, ici p. 68.
[393] D. Chakrabarty, *Après le changement climatique*, *penser l'histoire*, *op. cit.*, ch. 3.

ce sens, Chakrabarty souligne le caractère plutôt économique du « global », entendu du point de vue des valeurs et des formes, alors que la « planétarité » apporterait quant à elle une mise « hors d'échelle » des temporalités humaines et une manière de penser liée à l'habitabilité, mais qui serait exemptée de toute implication morale[394]. Pour cela Gayatri Spivak aussi oppose le global et la planète, lorsqu'elle écrit que la planète permet de penser dans le mode de l'altérité, alors que le global donne une illusion de contrôle. Nous ne pouvons pas « contrôler » tout, ce qui serait du côté du global. Mais nous pouvons « prendre soin » de la planète. Au « contrôle » s'oppose alors une « *custodianship*[395] », le fait de garder, mais aussi d'entretenir et d'avoir soin. Une pensée planétaire, qui émerge donc dans ces réflexions, tente de dépasser ce que l'on appellera, dans le prochain chapitre, la « métaphysique du globe ».

Pour l'instant, nous voyons que l'intrusion de la *planète* dans les catégories contemporaines de pensée invite à considérer une condition de péril, de menace, d'urgence, qui peut en même temps se retourner et devenir une dynamique de production innovante de relations, de formes d'hybridations et de co-habitation. Pourtant, ici, il ne s'agit pas encore de formes de co-construction d'un habitat commun. Nous décrivons l'horizon, dans le domaine de la pensée, du champ du *non-humain* comme quelque chose qui transforme le domaine du post- tel que nous l'avions esquissé jusqu'ici. Les post- indiquaient un champ interstitiel, chargé de ruines, dans lequel le poids du passé dirigeait la vision du présent et du passé. En même temps, dans ce champ interstitiel se révélait la possibilité de production *d'autres histoires*. Les réflexions sur les *seuils* nous ont indiqué les symptômes d'un dérangement historique, narratif, imaginaire, ontologique. Le domaine planétaire qui s'annonce confirme en partie ces symptômes et dénote en même temps l'entrée en des temps nouveaux. Ainsi, le constat d'impuissance définitoire devient pour nous une ressource de pensée. Pourquoi était-il si difficile pour l'époque que nous avons décrite et pour les théorisations du « post- » de trouver un appui dans la contemporanéité pour forger les nouveautés de leur temps ?

[394] *Ibid.*, p. 172 : « Alors que le mode de pensée planétaire pose des questions d'habitabilité, et que l'habitabilité renvoie à quelques-unes des conditions clés permettant l'existence de diverses formes de vie, dont *Homo sapiens*, il n'est rien dans l'histoire de la planète qui puisse revendiquer le statut d'impératif moral ».

[395] G. C. Spivak, « Planetarity (Box 4, WELT) », *Paragraph*, vol. 38, n. 2, Translation and the Untranslatable, 2015, p. 290-292.

Le *réchauffement climatique* est l'événement global par excellence, qui parasite notre pensée, parce qu'elle requiert de nous une action, parce qu'elle nous empêche d'utiliser les anciens instruments devenus problématiques ou inefficaces. Les pensées du post- fournissaient des nouvelles boîtes à outils, qui conservaient ce qu'elle trouvait de bon dans les anciens appareils conceptuels. Mais encore d'autres outils et instruments doivent être forgés. Si la question de l'universel avait été d'actualité si longtemps[396], c'est avec un autre problème que nous rentrons en contact *après les post-*. *Entrer en contact avec le problème*[397] signifie acter l'irruption de Gaïa, la nécessité de penser des co-habitations multiformes, et assumer que les instruments de la pensée moderne sont parfois inutilisables lorsque l'on se trouve confronté à la pression du global. Cela veut dire aussi que la condition que nous appelons « globale » cache en même temps toujours des aspects *planétaires*, *mondiaux*, *terrestres*, par rapport auxquels il n'est pas si simple de trancher pour dire que l'on se trouverait dans une de ces conditions plutôt que dans une autre, ou pour choisir l'un des termes comme instrument privilégié de réflexion. Une approche critique du global, comme celle présentée dans le chapitre suivant, conserve en elle le sens de ces *histoires* sous-jacentes, qui se dévoilent par les crises des post-, qui entrent en friction, et auxquelles nous devrons retourner.

Face aux enjeux climatiques et sociaux contemporains, face aux violences de tout genre qui peuplent le monde globalisé, *entrer en contact avec le problème*, signifie rencontrer un champ d'adversité et d'insensé qui toujours nous décentre. Nous pourrions dire avec Jan Patočka que le passage à l'« histoire » consiste en ce moment où « la possibilité d'un ébranlement se fait sentir, mais elle est rejetée[398] », à ce moment où on commence à vouloir donner consciemment un sens à l'histoire alors même que l'on entrevoit en celle-ci de l'insensé. Et pourtant cela n'est pas encore suffisant : *une* historicité peut émerger de la perception de l'insensé dans le déroulement de l'événement, mais *cette histoire* qui émerge, ne risque-t-elle pas d'*effacer d'autres histoires* ? Nous sommes là devant un cercle vicieux car, c'est de l'insensé encore qui en découlerait, si des histoires étaient effacées au profit d'une histoire unique et privilégiée,

[396] Elle le reste par exemple encore pour Chakrabarty dans les *Four Theses* lorsqu'il parle d'« histoire universelle négative », liée à « un universel né du sentiment partagé d'une catastrophe », D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, *op. cit.*, p. 99.
[397] L'expression est tirée de Haraway qui parle de « rester en contact avec le problème » ce qui signifie se tenir sur un *seuil* toujours renouvelé.
[398] J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit*., p. 92 et *sq*.

laquelle tenterait, dans ses principes, d'ordonner les événements en leur donnant un sens. En d'autres termes : l'explication historique fondée sur des principes d'universalité pose problème au moment même où certains récits sont écartés de la narration de l'Histoire universelle en créant ainsi une sensation d'insensé pour les exclus de cette histoire, et du même coup un rejet de l'universel et de sa narration. Pourtant, il semblerait bien que l'universel voulût répondre au problème de l'insensé dans l'histoire en construisant une narration historique qui risquait pourtant de devenir totalisante (et du même coup exclusive) dans sa prétention d'être purement spéculative. C'est ainsi la peur d'insensé qui reconduit encore et encore la réflexion moderne vers l'universel dans l'histoire, alors même que cela se fait au risque de produire encore une fois du non-sens, aux marges de cette histoire rationnellement établie.

Pourtant *le global et le planétaire changent tout*, car d'autres irruptions d'insensé apparaissent. Les co-habitations étranges et étrangères que la condition globale nous enseigne, mais aussi les périls, les catastrophes qui s'annoncent et les récits que l'on peut en faire, tout cela bouleverse le cadre de notre compréhension et notre réflexion. Il s'agit d'un enjeu qui remet à plat les cartes qui avaient été tirées dans les débats philosophiques, scientifiques, politiques, sociaux, et autre, du siècle dernier. Pour y faire face, pour comprendre notre condition présente, pour vivre en elle, avec elle, malgré elle, il faut « notre connaissance, notre travail, notre critique, notre préférence, notre présence entière », comme écrivait Merleau-Ponty au sujet de la Révolution à la fin de *Les aventures de la dialectique*, alors qu'il actait pour un refus de la violence dans la politique et dans l'histoire en remettant en question ses positions précédentes[399]. La question de la violence et de la Révolution ne sont pas anodines dans la *situation* globale dont on va tracer les contours, ces deux questions et celle de *notre entière présence* peuvent nous aider à comprendre le cadre général dans lequel notre enquête se déroule : faisons l'expérience de l'insensé, un instant – cela nous arrive en fait bien souvent dans notre vie, et pourtant nous n'apprécions peut-être pas à son juste titre la force révélatrice d'une telle expérience. C'est à partir de cela qu'un élan de production de sens (en déclinant au pluriel ce graphème figé) pourra conduire le long d'un cheminement qui ne sera plus seulement

[399] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 322. Dans son texte *Humanisme et terreur* de 1947, Merleau-Ponty conservait une indécision quant à la possibilité d'accepter un sens de la violence dans l'optique d'une action révolutionnaire dirigée à l'instauration d'une société sans classes et sans exploitation. Cette position est abandonnée dans *Les aventures de la dialectique*, voir *infra*, § 7.2.

philosophique, mais à proprement parler éthique et politique. Le domaine des post- nous enseignait la complexité d'un présent dense, interstice de passé et d'avenir. Il nous invitait à *comprendre* par une démarche qui ne nommait pas, mais qui observait les traces, les ruines et les sédiments. Face aux enjeux, aux urgences du monde globalisé, face à l'insensé que nous expérimentons toujours, il nous faut *comprendre* (par une connaissance, un travail, une critique, une préférence, une présence), mais il nous faut aussi *répondre*. Les temporalités et les histoires multiples que le seuil du post- a dévoilé exigent une démarche compréhensive, mais ces mêmes temporalités multiples dénoncent autant d'urgences auxquelles nous devons répondre dans un temps qui ne laisse d'espace à la compréhension. Nous devons être présents au monde, en même temps dans l'urgence et dans la complexité.

Pour cela, nous ne pouvons pas nous contenter d'être post- : il nous faut penser les relations contemporaines à la lumière des intrusions planétaires, et cela sans sombrer dans la métaphysique du globe dont nous parlerons bientôt. Donna Haraway, dont nous avons étudié certaines analyses au début du présent chapitre, dans la suite de ses réflexions abandonne définitivement le « post- » et marque sa distance de la posture post-humaniste, par rapport à laquelle elle continue à déclarer tout de même une dette théorique et intellectuelle[400], pour nous rappeler que nous sommes entrés dans une autre dimension de la pensée et de la culture : du *post-* il faut passer au *compost* : « Je suis compostiste, pas posthumaniste : nous sommes toutes compost, pas posthumaines[401] », écrit-elle dans son livre sur le *Chthulucène*. Que veut-dire passer du *post-* au *compost*, et pourquoi s'agit-il d'un nœud théorique qui nous permettra de guider les réflexions qui vont suivre ?

Avant tout, parce que le passage du *post-* au *compost* comporte une nature *événementielle*. Ainsi, dans la deuxième partie, nous étudierons la notion d'événement, telle qu'elle est en crise au XX^{e} siècle face aux enjeux de la « condition globale ». Nous verrons que le *Chtulucène*, dont Haraway parle dans son livre, n'est pas une nomination alternative de l'événement Anthropocène, mais il s'agit d'une tentative de proposer des outils théoriques pour faire en sorte que cette époque caractérisée par l'impact humain sur les strates géologiques de la planète soit aussi courte que possible. Le *Chtulucène* à venir dénote la nécessité ontologique de penser autrement que dans la modernité et

[400] D. Haraway, *Vivre avec le trouble* [2016], trad. fr. V. García, Paris, Les éditions des mondes à faire, 2020, p. 60.
[401] *Ibid.*, p. 224.

autrement que dans les *post-*, elle dénote une attitude politique, historique, ontologique qui doit tenir compte du *compost* que l'on est devenu. Être ensemble face aux catastrophes à venir, être ensemble fragiles dans les champs de ruines du capitalisme et de la modernité, être ensemble, *cum*, *avec*, dans des *après* qu'il faudra apprendre à forger et qui prendront bientôt l'allure de notre présence et de nos *maintenant*. L'événement Chtulucène requiert, pour Haraway « notre présence entière », comme disait Merleau-Ponty par rapport à la Révolution, elle requiert que l'on apprenne à penser autrement que dans les enclos de la modernité. Cette transformation radicale de l'enracinement de la théorie avait commencé dans le *Manifeste cyborg*, mais elle se manifeste surtout dans l'attention de Haraway au *compagnonnage* comme caractère fondamental par lequel penser notre vie avec le non-humain, et la co-constitution de notre expérience, de notre milieu, de notre existence, qui se fait avec eux[402]. Planétarité signifie penser l'événement pluriel de l'intrusion de Gaïa, de l'Anthropocène et de ses variations nominatives possibles, et les chamboulements et ébranlements que l'événement apporte dans le monde tel que nous le connaissions.

Mais, et cela sera l'objet de la troisième partie, le *compost* est aussi une *composition* de mots et d'histoires, qui, comme nous le montrerons, ne peut se faire que dans un *logos* qui serait à la fois esthétique, naturel, relationnel. Donna Haraway, elle, prête attention aux possibilités sémiotiques de la construction de mot et de mondes :

> Raconter des histoires et rapporter des faits, configure des mondes et des temps possibles – des mondes matériels-sémiotiques disparus, actuels et encore à venir –, voilà ce que signifie SF. Je travaille avec les jeux de ficelles comme trope théorique, comme manière de penser-avec une foule de compagnons dans une sympoïèse d'enfilage, de feutrage, de nouage, de postage et de triage. Je travaille avec et au cœur de la SF comme compostage matériel-sémiotique, comme théorie dans la boue, comme embrouille[403].

Ainsi, le Chtulucène fait partie de cette construction, comme une « troisième histoire », dans laquelle les humains se trouvent tissés, et non pas séparés des non-humains. Se

[402] D. Haraway, *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* [2003], trad. fr. J. Hnasen, préface de V. Despret, Paris, Flammarion, 2019.
[403] D. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 59. Haraway souligne que le terme « muddle », embrouillage en français, est utilisé pour « troubler la clarté de la vision », *ibid*., note 10.

raconter des histoires, dans ce contexte, pourrait être une pratique de *compostage* à la recherche de fils ontologiques émancipés des post-, et à en quête de stratégies pour notre temps.

Cella en appelle également au problème de l'individu, et de sa crise, qui émergera explicitement dans la troisième partie du présent travail. Le post-humanisme enseignait la crise de l'individu, de l'humain entendu comme individu isolable. En même temps, le cyber-féminisme d'Haraway montrait que la catégorie d'Homme elle-même était imbibée de résidus patriarcaux et produisait aussi des formes de domination et des rapports de pouvoir. Dans l'*ontologie compostiste*, la crise de l'individu devient une condition de symbiose, dans laquelle nous sommes en relation profonde avec les autres êtres, humains et non humains.

Ce revirement ontologique transforme aussi le sens de la condition de postérité évoquée au début de la présente partie, une condition interstitielle où passé et présent se rencontrent. Les nouveaux enjeux de l'Histoire, et le passage du post- au compost, impliquent un regard vers l'avenir, vers la co-appartenance entre les habitants actuels et futurs de la planète, une co-appartenance à découvrir dans un temps long. Le com-post est aussi donc un être ensemble non plus comme postérité regardant le passé, mais comme élan vers des possibilités d'habitation commune dépassant les limites temporelles du présent, à partir d'un lien radical à l'humus terrestre, dans une condition planétaire partagée.

Nous arrivons donc à la conclusion de cette première partie, et nous nous dirigeons à présent vers la prise en compte des transformations des dernières décennies, la « mondialisation » et la « globalisation ». Le domaine des post- nous a montré un espace saturé, que les étants explorent en opérant des interventions locales plutôt que des transformations architecturales générales. Ces espaces étaient ceux où les histoires se multiplient : hybrides narrativo-spéculatifs, tragique de l'histoire post-européenne et recherche de nouvelles solidarités, histoires subalternes qui doivent rendre compte des dominations, des violences, mais aussi des résistances par rapport au travail de l'historiographie, histoires non humaines ou plus qu'humaines prenant en compte les hybridations avec le non humain ou la crise du statut de l'individu. Ces histoires et la temporalité multiple et interstitielle qu'elles habitent sont un héritage fondamental que nous laisse le seuil des post-. À l'époque de la « mondialisation » et de la

« globalisation », vers laquelle nous nous tournons à présent, ces histoires et temporalités plurielles se trouvent confrontées à l'intrusion de domaines « globaux », mais aussi « planétaires » et « terrestres ». En particulier, si le domaine des post- laisse en héritage une multiplicité d'histoires, deux question émergent. La première concerne l'événementialité qui devrait nourrir ces histoires : si les événements qui viennent du monde, humain et non humain, ne peuvent pas être organisés selon le principe d'une histoire universelle, s'ils nous racontent plutôt des complexités, quel est leur statut dans la « condition globale » contemporaine ? Nous avons indiqué la direction d'une compréhension planétaire qui s'ouvrirait en suivant les fils allant du post- vers un *compost* terrestre. Pourtant, l'aspect planétaire, tout comme celui terrestre, est caché par le voile que représentent la « globalisation » et la « condition globale » qui, tout de suite après l'époque des post- s'imposent comme condition humaine partagée. Alors, nous devons nous demander avant tout en quoi le monde contemporain est-il peuplé d'événements « globaux », et en quoi ces événements cachent une composante « planétaire » et « terrestre » ? La deuxième question concerne quant à elle l'architectonique ontologique, le *logos* philosophique du monde contemporain, un *logos* non seulement lié au « global », mais aussi au « planétaire » et au « terrestre », qui émerge dans ce champ événementiel global, et qui devrait être capable de s'y confronter. C'est vers ces deux questions que nous dirigerons les analyses de la deuxième et de la troisième partie.

DEUXIÈME PARTIE
POUR UNE ONTOLOGIE DES ÉVÉNEMENTS CONTEMPORAINS

INTRODUCTION À LA DEUXIÈME PARTIE

Dans la première partie, nous avions démarré notre enquête sur les seuils des post- en évoquant une question, posée par Jean-François Lyotard en 1984, formulée ainsi : « Pouvons-nous aujourd'hui continuer à organiser la foule des événements qui nous viennent du monde, humain et non-humain, en les plaçant sous l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité ?[404] ». Notre interrogation s'était alors concentrée sur « l'organisation » et sur son principe moderne, à savoir « l'Idée d'une histoire universelle ». Les seuils des post- remettaient en question ce principe d'organisation, et ils actaient en même temps la crise de plusieurs éléments de la modernité : non seulement les notions d'universel et d'histoire, mais également le statut de la théorie et de l'humain. Nous avions ainsi décrypté les hybridations narrativo-spéculatives qui résidaient au sein de la notion d'histoire universelle et souligné la crise des grands récits que comporte la prise de conscience d'une telle hybridation. Sur ces fondements, nous avons interrogé le domaine de la théorie et sa capacité de rendre compte de l'historicité, mais également la rupture que constitue la colonisation dans tout positionnement philosophique, ainsi que l'irruption du domaine planétaire dans la pensée contemporaine.

Il est toutefois un élément de la question lyotardienne auquel nous n'avons pas prêté la juste attention, un élément qui est pourtant de première importance pour l'existence de la question elle-même. Il s'agit bien sûr de « la foule des événements qui nous viennent du monde, humain et non-humain ». Sans ces événements, qui constitueraient en quelque sorte les « matériaux » de l'histoire universelle, aucun récit n'est possible, aucune organisation. Si les « guides » de l'organisation étaient défaillants, comme l'a montré la tradition postmoderne, et comme l'ont montré en général les autres post-, qu'en est-il des « organisés », des événements, qui pourtant construisent l'ossature de l'histoire ? Et, encore plus important sans doute, interrogation qui nous accompagnera tout au long de cette deuxième partie, qu'en est-il des événements à l'heure des changements globaux, après les post-, dans la « condition globale » ? Pour saisir les enjeux de notre temps, et les traits contemporains de l'historicité et de la théorie, il faut mener la recherche d'une

[404] J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, *op. cit.*, p. 39-40. *Infra*, ch. 1, § 1.

ontologie des événements et d'une ontologie des événements globaux, en particulier lorsqu'on se trouve face à quelque chose qui advient et que l'on est tenté d'appeler « événement », alors que sa visibilité échoue, ainsi que son intelligibilité et que le doute s'installe et persiste quant à son statut.

Nous allons donc ici proposer les traits d'une ontologie des événements globaux, en nous interrogeant sur la condition globale dans laquelle ils émergent, et ensuite en nous appuyant sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty. Celui-ci occupe une place privilégiée dans les pages qui viendront, surtout dans le septième et le huitième chapitre, et il est donc utile d'expliquer dès à présent le sens de la référence aux élaborations philosophiques de cet auteur. La référence à Merleau-Ponty en tant que philosophe capable de fournir une pensée de l'événement pourrait déjà s'appuyer sur sa manière d'esquisser les traits d'une philosophie politique. Le statut du politique chez Merleau-Ponty a toujours fasciné les interprètes, mais c'est surtout depuis une vingtaine d'années qu'une véritable philosophie politique merleau-pontienne a été étudiée de manière autonome, sans la réduire aux divergences avec Sartre, et sans être plaquée aux aspects esthétiques ou ontologiques de son œuvre, mais en entretissant ces domaines trop souvent séparés. La politique et la philosophie, chez Merleau-Ponty, se trouvent l'une aux marges de l'autre, comme l'a souligné Jérôme Melançon, dans un « rapport latéral » et non hiérarchique[405]. Le concept de « marge » indique que la philosophie et la politique se co-constituent continuellement[406] et on verra qu'il est applicable également à l'événement, puisque son champ se constitue aux marges des visions plutôt que dans une vision individuelle privilégiée. Nous allons constater que Merleau-Ponty est capable de nous fournir une véritable pensée de l'événement, une ontologie événementielle capable d'inspirer des réflexions sur la condition globale, et sur les enjeux écologiques contemporains qui seront étudiés dans le dernier chapitre de cette partie à travers la notion clé d'Anthropocène. Surtout, nous chercherons avec Merleau-Ponty une voie capable de

[405] J. Melançon, *La politique dans l'adversité*. *Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*, Genève, MētisPresses, 2018, p. 11 : « Si la politique est pour lui aux marges de la philosophie, ce n'est pas qu'elle soit reléguée en marge, qu'elle lui soit extérieure, ni encore qu'elle lui soit accessoire. Bien au contraire, tout en demeurant distincte, la politique est un horizon pour la philosophie tout comme elle l'est pour la conscience : elles ne peuvent lui échapper. […] la philosophie ne peut avoir lieu hors d'une relation à la politique. Cette relation peut être pensée grâce au concept de marge ».

[406] *Ibid.*, p. 12 : « Nous entendons ainsi le concept de marge au sens où nous pouvons approcher la politique et la philosophie l'une à partir de l'autre jusqu'à ce qu'elles deviennent presque indistinctes, puisqu'un renversement s'opère tout de même de la philosophie à la politique dans leur communication lorsqu'elles diffèrent ».

nous aider à faire face à l'événement par la production *d'autres histoires* qui seraient toujours en même temps des actes théoriques et politiques. Cette voie sera l'objet de la troisième partie, vers laquelle tendent déjà les analyses des chapitres qui vont suivre.

Mais, avant de trouver chez Merleau-Ponty les traits d'une ontologie événementielle utile à comprendre la condition globale et son historicité, nous devrons, dans le cinquième et le sixième chapitre, donner une fresque des enjeux ontologiques de la condition globale, en lien avec nos résultats de la première partie concernant les seuils des post-, mais aussi afin de comprendre sur quel fond les événements globaux émergent. Cela nous permettra par la suite, dans la troisième partie, de penser quel *logos* ontologique est capable d'exprimer les histoires plurielles du monde contemporain. Si le cinquième chapitre interrogera le passage des post- au global, en étudiant certains traits de la « globalisation », le sixième chapitre thématisera explicitement l'événementialité globale et ses enjeux. Nous verrons émerger, par des exemples, certains caractères, mais aussi des difficultés qui persistent dans leur définition. Pour nous aider à cette définition – si elle est possible – nous viendrons à parler de Merleau-Ponty dans le septième chapitre, et nous chercherons chez lui une pensée de l'événement. Le huitième et dernier chapitre de cette partie sera consacré à la manière dont la pensée tardive de Merleau-Ponty nous permet d'approcher les débats sur l'Anthropocène. Nous thématiserons cette notion en tant qu'événement à partir des caractères que l'on aura dégagé.

Le sixième chapitre sera précédé d'un « Tableau », une fresque par rapport à laquelle situer les réflexions théoriques qui suivront. Ce tableau aura une double fonction : d'une part, il fournira une introduction aux thématiques générales concernant les réflexions sur l'événement et une prise pratique sur les thèmes qui seront ensuite étudiés, d'autre part, il participera également à une démarche de récit théorique. Le tableau est un récit-événement, mais il est en même temps un procédé narrativo-spéculatif, il invite en somme le lecteur à entrer dans le champ théorique en participant déjà à la pratique philosophique.

CHAPITRE 5
LES « FRICTIONS » DE LA CONDITION GLOBALE

§ 5.1 Mondialisation ou globalisation ?

Au cours de la première partie, nous avons perçu la multiplicité sémantique du préfixe « post- », indiquant des seuils et déguisant des implications narrativo-spéculatives ainsi qu'ontologiques. Les seuils des post- que nous avons étudiés se situaient dans une période allant des années suivant la Deuxième Guerre mondiale jusqu'aux années 1990. Les courants de pensée évoqués exprimaient une sensation généralisée de se trouver *après* des époques considérées – à tort ou à raison – clairement identifiables et définissables. Ils dévoilaient les symptômes d'une crise, c'est-à-dire d'une rupture au sein de l'horizon européen, d'une fissure. Les post- désignent la cassure qui sépare l'avant et l'après, qui partage le temps et transforme les régimes de temporalité. Malgré cette fissure, nous reconnaissons, au sein des diverses réflexions de cette époque, une volonté partagée d'expliquer le présent sans couper les ponts avec le passé. Comment préserver la théorie, comment penser historiquement après le dévoilement de la structure hybride narrativo-spéculative qui guidait la narration historique de la modernité ? Comment façonner les traits d'une temporalité de lisière, voire de temporalités multiples émergeant après l'écroulement de la temporalité linéaire de l'Histoire universelle ? Comment rendre compte des dynamiques d'oppression, d'extermination, que des institutions européennes ont mises en place, par l'impérialisme, par la colonisation et à l'intérieur de l'espace européen par des génocides et des guerres meurtrières ? Comment penser dans un temps de Nuit, malgré les parasites qui brouillent les voix appelant à une universalité toujours énoncée, jamais atteinte ? Dans quelle mesure la transmission des messages et la transformation des communications contribuent-elles à produire les grands bouleversements des post- ?

C'est au tournant du siècle, indiqué par la marque symbolique du « nouveau millénaire », que les débats auxquels participent ces questions se sont déplacés vers une compréhension des enjeux du présent qui mettrait au second plan, sans l'effacer, la référence au passé, pour se concentrer sur l'étude d'un processus en cours. En somme, nous assistons au passage de la centralité des post- vers la centralité du global, sans que pour autant les caractères des post- que nous avons étudiés disparaissent. Bien au

contraire, ils sont d'actualité de manière plus évidente encore, car ils se réactualisent dans de nouvelles réflexions sur le monde contemporain. Ils prennent place dans la « condition globale » avec leurs questions et leurs problèmes, leurs critiques et leurs théories. Ce qui change, c'est la constatation de l'émergence d'une « condition globale », comme nous allons le voir, et donc l'exigence d'insérer de telles questions, de tels problèmes et toute tentative critique et théorique, dans une perspective autre que celle que la modernité et la postmodernité européenne avaient façonnée. Pas de rupture, donc, mais un passage vers une « condition globale » où l'aspect transitoire devient, encore une fois, moteur de réflexion. Ce passage s'est cristallisé, au tournant du siècle, dans des lignes de pensée autour des notions de mondialisation et de globalisation, avec une connotation avant tout économique, vouée à indiquer la phase la plus récente du capitalisme, consistant en une intégration toujours plus forte des marchés, fondée sur le principe du libre-échange et sur leur financiarisation.

Au sein des débats avant tout économiques ayant peuplé le début de millénaire, force est de constater l'écart qui s'est creusé entre les mots « mondialisation » et « globalisation », le premier étant d'usage commun en français et le deuxième en anglais, dans les deux cas pour décrire les transformations du monde contemporain. Puisqu'il serait réducteur d'envisager « globalisation » comme un simple anglicisme, calque du « *globalization* » anglais, il convient de se pencher sur les différences et les résonances entre les deux termes, de manière à laisser affleurer la force épistémologique implicite dans cette double désignation.

C'est l'aspect économique de la « globalisation » qui a dominé les débats du début du siècle, dans le cadre d'une amélioration du bien-être des conditions matérielles pour certains, alors qu'en même temps le capitalisme mondialisé creusait et perpétuait nombre d'inégalités sociales et économiques, entre les États et à l'intérieur de ceux-ci. Les chercheurs ont souligné, dès les années 2000, que le processus qui a mené à la globalisation économique a été long, aux configurations plurielles, et en général multidimensionnel. L'économiste Charles-Albert Michalet par exemple considère que la « mondialisation » économique aurait commencé dès le XV^{e} siècle[407], en se structurant sur trois dimensions (dimension des échanges de biens et services ; dimension des

[407] C.-A. Michalet, *Qu'est-ce que la mondialisation ? Petit traité à l'usage de ceux et celles qui ne savent pas encore s'il faut être pour ou contre* [2002], Paris, La Découverte, 2004.

investissements directs à l'étranger ; dimension de la circulation des capitaux financiers[408]), s'agençant selon trois configurations chronologiquement successives. Il s'agirait d'une configuration internationale, « définie par la prédominance de la dimension des échanges commerciaux de biens sur les autres dimensions de la mondialisation[409] », une configuration multi-nationale « caractérisée par la place dominante occupée par la dimension des investissements directs à l'étranger[410] », débutant dans les années 1960 et une configuration globale qui commencerait dans les années 1980, consistant avant tout dans « le triomphe d'un discours, celui du néolibéralisme » et dans « le primat de la dimension de la circulation des capitaux financiers[411] ». Nous retrouvons donc plutôt l'idée d'une continuité entre les modèles économiques des années 1980, sans une rupture, mais avec un réagencement des trois dimensions, et l'idée que la mondialisation serait dès l'origine nécessaire au capitalisme, qui a besoin de déborder constamment les frontières, économiques et nationales, comme cela avait eu lieu dans l'impérialisme et dans le colonialisme, ou dans l'économie industrielle, pour devenir ensuite un aspect structurel de la financiarisation des marchés[412]. L'usage français a souvent indiqué par « globalisation » la phase la plus récente, et centrée sur les caractères financiers que nous venons de décrire, d'une plus générale « mondialisation ».

Penchons-nous encore sur cette idée de « mondialisation ». Nous pouvons affirmer – en guise de premier caractère qui lui serait particulier – que ce terme indiquerait un genre de processus qui ne serait pas exclusif de l'époque contemporaine. Plusieurs « mondialisations » auraient ainsi eu lieu par le passé ; comme le soulignait Cynthia Ghorra-Gobin dans l'Introduction au « Dictionnaire des mondialisations » en 2006, l'utilisation du pluriel dans le titre de l'ouvrage était une nécessité pour éviter de céder à une attitude réductrice oubliant les domaines culturel, environnemental ou humanitaire[413].

[408] *Ibid.*, p. 19.
[409] *Ibid.*, p. 31.
[410] *Ibid.*, p. 57.
[411] *Ibid.*, p. 95.
[412] *Cf. ibid.*, p. 14-18.
[413] C. Ghorra-Gobin (éd.), *Dictionnaire des mondialisations* [2006], Paris, Armand Colin, 2007, p. VIII. Le pluriel sera abandonné lors de la deuxième édition de 2012, en marquant la différence entre une approche « historique » au processus de mondialisation, qui avait caractérisé la première édition, et une approche « critique » : « Il n'a toutefois pas été jugé opportun d'avoir recours à nouveau au pluriel en 2012 dans un contexte où l'opinion publique est plus familiarisée avec les différentes facettes de la mondialisation et sa première crise. D'où le choix de l'adjectif critique pour la deuxième édition afin de signifier et marquer le

Imbriquée dans une pluralité de domaines, la mondialisation peut être extraite de la situation économique contemporaine, et elle peut être étudiée comme un processus plus général, dont les caractères ont pu exister autrement dans le passé : « La mondialisation de ce début du XXI^e siècle, dominée par le couple États-Unis/Chine, n'est pas la première de l'histoire […] l'instauration d'empires (romain, byzantin, mongol et autres) représente véritablement les prémisses de ce processus », qui peuvent être datées aussi de « la période des grandes découvertes[414] ». Toujours en 2006, c'est une exigence similaire qu'exprimait l'historien Jacques Le Goff lorsqu'il affirmait la nécessité d'étudier les « formes antérieures de mondialisation » afin de « comprendre celles que nous vivons » – où le primat est donné au domaine économique – « pour adopter les positions qu'il convient de prendre vis-à-vis de ce phénomène[415] ». Les mondialisations actuelles (Le Goff utilise le pluriel aussi pour celles-ci) voient le primat du domaine économique, mais le fait que d'autres processus similaires aient pu exister, dans lesquels d'autres domaines étaient impliqués, aide non seulement à comprendre, mais aussi à prendre position. La première spécificité de la « mondialisation » est donc de présupposer un pluriel : derrière la mondialisation actuelle, les mondialisations du passé. Le Goff en fournit des exemples, en s'inspirant de Fernand Braudel : « la Phénicie antique, Carthage, Rome, l'Europe chrétienne, l'Islam, la Moscovie, la Chine et l'Inde[416] ».

Le fait de relativiser le primat de l'économie dans l'utilisation du terme « mondialisation » nous permet d'esquisser une deuxième spécificité qui lui serait inhérente. Le Goff écrit : « La mondialisation implique qu'il y a un développement. C'est

souci d'une mise à distance (rendu possible par le biais de l'ensemble de travaux en sciences sociales) par rapport à un phénomène dont les dynamiques sont loin d'être univoques », C. Ghorra-Gobin (éd.), *Dictionnaire critique de la mondialisation*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 11, note 1.

414 C. Ghorra-Gobin (éd.), *Dictionnaire des mondialisations*, *op. cit.*, p. VIII.

415 J. Le Goff, « Heurs et malheurs des mondialisations », *Le Monde*, 5 mai 2006 (consulté en ligne le 27 mars 2023 : https://www.lemonde.fr/international/article/2006/05/05/heurs-et-malheurs-des-mondialisations-par-jacques-le-goff_768790_3210.html). Le titre de l'article fait référence à une double dynamique entre l'« idée de réussite » c'est-à-dire « de faire réussir quelque chose », donc l'idéal d'un progrès dans la mondialisation et, d'autre part, « les malheurs qui sont liés aux mondialisations historiques et qui mettent en relief les dangers de la mondialisation actuelle » : il s'agit des deux pôles de la *pax romana* et de la guerre, ou encore des heurs et des malheurs de la mondialisation. Il faut toutefois redoubler de vigilance face à toute tentative de mettre sur la balance « les heurs » et les « malheurs » de la mondialisation. Si Le Goff tente dans cet article d'avoir une vision nuancée des espoirs et des périls qu'entraîne toute mondialisation pour mieux comprendre les dangers des mondialisations contemporaines, les analyses du chapitre précédent nous ont enseigné qu'il est impossible de dresser un bilan, et même de dissocier les « heurs » et les « malheurs » d'événements comme la conquête de l'Amérique ou la colonisation.

416 *Ibidem.* Le Goff fait ici référence à F. Braudel, *Le temps du Monde. Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XV^e-XVIII^e siècle*. *Tome III*, Paris, Armand Colin, 1979, p. 14, où Braudel explique qu'il existe « des économies-mondes depuis toujours ».

un terme qui signifie une évolution et la mondialisation est un phénomène qui conquière des espaces et des sociétés[417] ». L'utilisation d'une sémantique de la conquête devrait ici être interprétée dans les deux sens, figuré et concret. Il pourrait s'agir d'une conquête par l'imaginaire de nouveaux lieux à habiter, d'extension des espaces d'habitabilité possible, mais également de la conquête par l'épée si l'on pense à l'élargissement des grands empires[418]. Cette constitution d'un espace habitable large et projeté sur une échelle qui tendrait à la totalité, sans bien sûr ne jamais l'atteindre, est la deuxième particularité de l'usage du terme mondialisation. Lorsque Braudel proposait la notion de « Économie-Monde[419] », étudiée *in primis* dans la Méditerranée du XVI^e^ siècle, il indiquait par « Monde » non pas une totalité planétaire, mais un système économique autonome et autosuffisant : « L'*économie-monde* […] ne met en cause qu'un fragment de l'univers, un morceau de la planète économiquement autonome, capable pour l'essentiel de suffire à lui-même et auquel ses liaisons et ses échanges intérieurs confèrent unité organique[420] ». Si le domaine économique a permis à Braudel d'expliquer un aspect de la mondialisation méditerranéenne, ce sont les autres domaines impliqués qui sont essentiels dans la définition du terme. Comme souligne Le Goff, Braudel refuse de penser seulement au domaine économique, puisque « dans toute mondialisation, il y a quatre aspects essentiels, qui constituent même, selon lui, des ordres : un aspect économique, un aspect social, un aspect culturel, un aspect politique[421] ». Si l'aspect économique acquiert un primat à l'époque contemporaine, la force du mot « mondialisation » est de préserver ces autres domaines. Ainsi, comme écrit Ghorra-Gobin, « la "mondialisation" se définit comme un processus multidimensionnel concernant différents aspects de la vie des

[417] J. Le Goff, « Heurs et malheurs des mondialisations », art. cit.
[418] Le Goff n'évoque pas directement le domaine de l'imaginaire, et il continue ainsi : « Il y a une respiration de l'histoire entre périodes de globalisation/mondialisation (à distinguer des périodes d'expansion des empires malgré les liens entre les deux mouvements) et périodes de fragmentation. Mais il y a un fil rouge plus ou moins continu de persévérance de la mondialisation comme avenir de l'histoire. Cette tendance est stimulée par les progrès des techniques et des instruments de communication », *ibidem.*
[419] Le terme est étudié de manière spécifique dans F. Braudel, *Le temps du Monde*, *op. cit*. Voir également F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, *op. cit.*
[420] F. Braudel, *Le temps du Monde*, *op. cit.*, p. 12. L'expression avait servi initialement pour traduire le mot allemand « *Weltwirtschaft* ».
[421] J. Le Goff, « Heurs et malheurs de la mondialisation », art. cit. En justifiant l'importance de l'aspect économique dans son analyse, Braudel écrit : « Choisir cet observatoire-là, et non tel autre, c'est privilégier à l'avance une forme d'explication unilatérale (et, tout de même, de ce fait, dangereuse) dont je sais, à l'avance, que je ne me libérerai pas entièrement. On ne privilégie pas impunément la série des faits dits économiques. Aussi attentif que l'on soit à les dominer, à les remettre à leur place et surtout à les dépasser, peut-on éviter un "économicisme" insinuant et le problème du matérialisme historique ? Autant traverser des sables mouvants », F. Braudel, *Le temps du Monde*, *op. cit*., p. 9.

sociétés et des individus […] Elle concerne les registres social, culturel, environnemental et économique et de fait interpelle différentes disciplines[422] ». Cette « multidimentionnalité » est un troisième aspect de la sémantique de la mondialisation déjà présent de fait dans les arguments élaborés plus haut.

Finalement, nous pouvons dégager un dernier point en pesant la fonction du mot « Monde ». Mondialiser signifie mettre l'accent sur la capacité de *faire-monde*. Dans un texte de Ariel Kyrou et Yves Citton, cité dans le chapitre précédent, et qui se posait l'objectif de définir la « planétarité » par opposition à d'autres termes (la Terre, le Globe, le Monde), le terme « monde » était ainsi défini : « Le *monde* est ce qui fait sens du point de vue autocentré d'une certaine culture : les individus et les collectifs humains se construisent des mondes très différents à l'intérieur d'un même environnement, selon les systèmes symboliques qu'ils ont développés pour s'y orienter[423] ». Ainsi, le *faire-monde* de la mondialisation signifierait construire des systèmes symboliques, dans un processus impliquant une expansion (une conquête des espaces et des sociétés) et, du moins en partie, un idéal de progrès, de développement, d'ordre. Cela signifie forger des représentations de la réalité, mais aussi s'apercevoir que l'on peut intervenir sur elle, la transformer et l'organiser. Le *faire-monde* d'une mondialisation implique une forme de relation, un partage des systèmes symboliques de référence, qui s'étend hors d'une seule collectivité pour prendre l'allure d'une totalisation de plusieurs mondes qui ne sont plus isolés. Ce point est particulièrement évident dans les recherches de Braudel, qui exposent la complexité d'un tissage social, culturel, politique, économique parcourant tout le bassin de la Méditerranée : habiter la Méditerranée revient à co-habiter un monde commun, dans lequel se tissent des relations qui ont l'apparence d'un système clos et autonome, alors même que les différences et spécificités locales ne sont pas écartées ni effacées.

---

[422] C. Ghorra-Gobin, « Notion en débat : mondialisation et globalisation », *Géoconfluences*, décembre 2017 (consulté en ligne le 27 mars 2023 : http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/mondialisation-globalisation).

[423] La définition du « planétaire » se faisait aussi par opposition à deux autres termes : « Ce que nos usages actuels désignent par le terme de *globe* reste centré sur les valeurs humaines, et plus particulièrement sur des modes de valorisation économiques et financières qui s'appliqueraient maintenant à travers les cultures et à travers les différents continents. La *Terre* reste toujours "notre Terre", toujours placée (dans notre imaginaire quotidien pré-copernicien) au centre de "notre" système solaire », A. Kyrou et Y. Citton, « Planétarités en débats », art. cit., p. 68. La référence au globe d'un point de vue économique est cohérente avec la séparation entre mondialisation et globalisation que nous évoquons ici, mais que nous allons bientôt nuancer.

Une mondialisation contient donc en elle les caractères d'une pluralité (d'autres mondialisations ont eu lieu dans le passé), elle fait référence à un élargissement des espaces d'habitabilité, concrète ou imaginaire, elle contient une « multidimentionnalité » (impossible d'en rester au seul caractère économique) et s'incarne dans une attitude à élargir un système symbolique de référence et d'orientation.

Qu'en est-il dès lors de la mondialisation contemporaine ? Avant tout, celle-ci semble « conquérir des espaces » au sens d'une modification radicale dans la spatialité. Le géographe Olivier Dollfus avait défini la notion de « Système Monde » comme « l'humanité dans l'ensemble de ses interactions spatiales généralisées[424] », justement pour donner une prédominance aux changements apportés d'une part par la révolution des moyens de transport, mais surtout par l'urbanisation croissante qui caractérise le XX^{e} siècle. C'est ce facteur qui a été souvent mis en évidence, puisque la mondialisation contemporaine est caractérisée par l'émergence de mégalopoles, et en général, par un refaçonnement urbain de la planète, mais, surtout, des manières de l'habiter[425]. Il est aussi caractérisé par une transformation des distances, par une marchandisation des lieux, en somme par une transformation des interactions spatiales humaines. Alors, c'est le monde lui-même qui est changé par la mondialisation actuelle : « Le monde est maintenant l'environnement de tous les espaces, il les infiltre, les investit, et comme en retour, il s'en alimente : son espace est donc un "méta-espace" c'est-à-dire un espace unique qui englobe tous les autres[426] ».

Cette urbanisation massive n'est pas sans influence par rapport à ce que nous considérons comme un « monde ». Le géographe Michel Lussault a considéré, plus récemment, et sur le modèle du mot « Anthropocène », que l'époque contemporaine se caractérise justement par cette urbanisation massive, en proposant le terme « urbanocène[427] ». Dans cette époque où l'habitation urbaine devient un enjeu ontologique dans le tissage des relations humaines, ce que l'on entend par monde se

[424] « L'humanité dans l'ensemble de ses interactions spatiales généralisées constitue le système Monde, qui a un siècle d'existence environ », O. Dollfus, « Système Mode et système Terre », *L'Espace géographique*, vol. 21, n. 3, 1992, p. 223-229. Voir également O. Dollfus, « Le Système Monde » [1990], in : R. Brunet et O. Dollfus, *Mondes Nouveaux*, coll. « Géographie universelle », Paris, Belin, 2001 ; ainsi que O. Dollfus, *La mondialisation* [1997], préface de J. Lévy, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.

[425] *Cf.* la description de « L'archipel mégapolitain mondial » par O. Dollfus, *La mondialisation*, *op. cit.*, p. 33-40.

[426] *Ibid.*, p. 19.

[427] M. Lussault, « L'anthropocène comme urbanocène », in : V. Disdier et M. Lussault (éds.), *Néolitihique-Anthropocène. Dialogue autour des 13 000 dernières années*, *op. cit.*, p. 85-94.

transforme. La majuscule au mot « Monde » indique, par une sémantique globalisée, la nouvelle portée de ce mot[428], à savoir la constitution d'un Monde englobant les mondes complexes et pluriels des collectivités les plus diverses : « Les astronautes nous firent découvrir l'unité qui fonde le Monde, un espace social d'échelle planétaire s'impose, magnifié par l'image. Nous pouvons voir de nos propres yeux ce Monde majuscule, un ensemble construit par les activités humaines, dont la planète et la Terre sont certes des conditions de possibilités […], mais aussi des résultats, puisque sans notre Monde, nous ne saisirions pas vraiment la planète et cette-Terre-là[429] », écrit Lussault. « L'avènement du Monde » indique donc une spatialité élargie au domaine planétaire, dans la constitution de structures symboliques dont la prétention serait d'être commune à l'humanité entière de par une même appartenance à l'espace globalisée que la sphère dévoile. Nous reviendrons sur ces aspects et sur le rôle de l'image du globe dans le prochain chapitre.

L'utilisation du terme « mondialisation » permet donc de mettre l'accent sur les formes d'habitation contemporaines, sur les structures symboliques en place dans l'époque actuelle, et consent ainsi la réduction de l'impact du primat économique qui est toutefois bel et bien l'un des caractères fondamentaux de la mondialisation contemporaine. Compte tenu de ce dernier constat, la question se pose de savoir s'il est pertinent de départager les termes « mondialisation » et « globalisation » comme si les réflexions sur la « globalisation » ne prenaient pas en compte les domaines multiples que la mondialisation, elle, indiquait. La réponse est négative, puisque dès les années 1990, le domaine culturel a été considéré comme un espace essentiel pour la compréhension des changements globaux. Arjun Appadurai, par exemple, dans son texte *Modernity at large : cultural dimensions in globalization*[430], avait étudié à partir de plusieurs perspectives les lignes culturelles se tissant dans les processus de transformation globale. L'imaginaire est le pivot de ses analyses : celui-ci se transforme, façonné par les nouveaux aspects

[428] M. Lussault, *L'avènement du Monde, op. cit.*, p. 21.
[429] *Ibidem.* L'image est la photographie *Earthrise*, étudiée *ibid*., p. 15-27 ; nous y reviendrons *infra*, § 6.1.
[430] A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, *op. cit*. Le titre français traduisant « dimensions » par « conséquences » risque de créer une hiérarchie, puisque parler des « dimensions culturelles de la globalisation » signifie que la globalisation contient en elle déjà une dimension culturelle qui n'est pas subordonnée aux processus économiques. Il ne faut donc pas entendre les « conséquences » dans le sens d'une hiérarchie, d'un quelque chose qui viendrait après les processus économiques. En admettant qu'il soit possible de parler en termes de causes et conséquences, il faudrait alors souligner que la globalisation entraîne certes des conséquences culturelles, mais qu'elle a également des causes culturelles, et elle est elle-même, de fait, et dans un sens similaire à la multidimensionnalité de la mondialisation, profondément culturelle. Nous reviendrons sur la notion de « *scape* », fondamentale chez Appadurai, dans notre étude des « paysages globaux », dans la troisième partie.

économiques, par les transformations dans le domaine des transports et des communications, mais également par les flux de migration diasporiques apportant un grand nombre d'hybridations culturelles. Ma vie quotidienne se déroule dans une ville, où s'hybrident les collectivités diasporiques, mon travail peut nécessiter un long déplacement, élargissant le champ spatial dans lequel je me meus, je peux avoir une famille et des amis de l'autre côté du globe, à des milliers de kilomètres ; tout cela constitue des flux transnationaux qui ne sont pas seulement économiques, mais bien évidemment aussi culturels, politiques et sociaux[431]. Cela devient encore plus évident à l'époque de la révolution numérique, lorsque les villes entament une transformation les rendant aptes à s'insérer cohéremment dans les flux globalisés, par exemple en se transformant en *smart cities*, donnant vie à des hyper-lieux, c'est-à-dire des espaces chargés de médialité, d'hybridations culturelles, de relations à multiples facettes qui dépassent la localisation propre à la notion de lieu[432]. Appadurai, quant à lui, faisait référence en 1991 à « cette multiplication de sphères publiques d'exilés qui finit par constituer un diacritique spécifique du monde global moderne[433] ». Les imaginaires globaux se façonnent par diacritique, en même temps que par hybridation. Nous entendons ce « diacritique » avant tout dans le sens de son rapport à un processus d'homogénéisation : le global exerce la pression d'une uniformisation, mais elle conserve aussi des éléments de variations, d'écart, dont la multiplication des sphères publiques d'exilés constitue un exemple. Loin de produire une uniformisation, le « monde global moderne » possède en soi ces formes diacritiques. Mais le diacritique est aussi celui entre les sphères elles-mêmes, et entre les intérêts, les besoins, les espérances qui les guident. Le diacritique est donc un espace interstitiel, qui pénètre dans les bâtiments idéaux, solides et clos, des États-nation, en les traversant et parfois mettant en question leurs prétentions. Étudier les dimensions culturelles de la globalisation signifie ainsi non pas seulement dénoncer un processus d'uniformisation culturelle, mais surtout étudier les

[431] Appadurai parle de « diasporas de publics qui ne sont plus réduites, ni marginales, ni exceptionnelles. Elles participent au contraire à la dynamique culturelle de la vie urbaine dans la plupart des pays et des continents, où les mouvements migratoires et les moyens de communication de masse confèrent, inséparablement, une nouvelle signification au monde global, défini comme la modernité même, et à la modernité, définie comme le monde global », *ibid*., p. 41. Les exemples d'Appadurai sont tirés de ses terrains d'enquête privilégiés, l'Inde et la diaspora indienne, voir par exemple les réflexions sur le « cricket indien », dans le quatrième chapitre de l'ouvrage, qui donne un exemple de l'interpénétration entre global et local après la décolonisation, *ibid.*, p. 143-173.
[432] M. Lussault, *op. cit*.
[433] A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, p. 42.

diacritiques qui se créent, les espaces interstitiels qui pénètrent les flux globaux par la constitution de sphères publiques diverses, les porosités ontologiques de cet « espace global ». Cela signifie aussi rendre compte de la manière dont des mondes pluriels se constituent au sein même de la globalisation.

Cela a de profondes implications politiques, puisque ces flux globaux poreux pénètrent au sein même des États-nations, dont la crise a été souvent constatée au cours des trente dernières années. Cela constitue un pivot qui permet d'élargir les réflexions culturelles à la dimension politique de la mondial/globalisation. Michael Hardt et Toni Negri, par exemple, ont étudié comment les modèles de souveraineté classiques entrent en crise, en réactualisant sur le plan politique les questionnements des post-, en particulier du postmodernisme et des critiques postcoloniales. Les deux philosophes considèrent ces deux courants comme des « symptômes de passage[434] » de la modernité vers la globalisation ou mieux vers ce qu'ils définissent « Empire ». Ces deux modèles critiques (postmoderne et postcolonial) étaient capables de mettre en lumière un grand nombre d'éléments de crise, en dressant des repères dans un temps de changements généralisés, bien que parfois – c'est la critique des deux auteurs – les théories qui en émanent, surtout dans le domaine anglo-saxon, participent avec cohérence aux transformations de la globalisation, en restant attachées au passé sans étudier profondément le passage lui-même. Nous avons de fait vu que, conscients des risques implicites dans l'utilisation du préfixe, la pluralité des post- aide justement à cerner la temporalité de lisière, d'interstice, qui est aussi chargée de symptômes de passage. Les post- eux-mêmes sont des symptômes de passage, et parfois ils participent à ce passage malgré leur puissance critique.

Ce qui nous intéresse, à ce point de la réflexion, c'est surtout que la crise de l'État-nation s'insère dans un tel « passage » vers ce que Hardt et Negri nomment l'Empire : ce passage signifie une prise en compte de la nouvelle configuration économique, mais en même temps il décrète l'impossibilité de maintenir la souveraineté dans son sens classique, liée donc à un Souverain, agissant et volitif, qui, dans les démocraties modernes, correspondrait à l'idéal du peuple uni dans un contrat social. Une telle crise de l'État-nation se retrouve également dans les études économiques : si les accords de Bretton Woods avaient entériné une forme de régulation interétatique des flux économiques, se fondant sur la participation des États souverains à des organisations

[434] *Cf.* M. Hardt et T. Negri, *Empire*, *op. cit.*, en particulier le chapitre IV, *ibid.*, p. 137-159.

internationales telles que le Fonds Monétaire international et la Banque mondiale, la présence toujours plus aigüe des marchés et l'abandon de l'indexation du dollar sur l'or par Nixon ont porté à une réduction des effets de la négociation interétatique dans la régulation économique[435]. Cela veut dire que, à l'aube du nouveau millénaire, l'inaptitude des États-nations à réguler la dimension financière de la globalisation était bien reconnue.

La crise des États-nations, constatée depuis au moins une trentaine d'années, n'a pas produit une dissolution de ceux-ci, mais plutôt un brouillage systématique des frontières étatiques dans les domaines culturels, sociaux, politiques et économiques, mêlant de fait l'application de conceptions politiques classiques et d'exigences liées à la configuration économique néo-libérale. Les frontières du monde contemporain se caractérisent par une profonde hétérogénéité sémantique et un « rôle stratégique dans la fabrication du monde[436] », deux caractères qui ont toujours accompagné la notion de frontière, mais qui trouvent des configurations nouvelles à l'époque contemporaine. Mezzadra et Neilson écrivent à ce sujet : « Les limites symboliques, linguistiques, culturelles et urbaines ne sont plus articulées de manière fixe par les frontières géopolitiques. Elles empiètent [*overlap*] plutôt, se connectent et se déconnectent dans des manières souvent imprédictibles, en contribuant à donner forme à de nouveaux genres de domination et d'exploitation[437] ». Le concept classique de frontière dans le domaine politique est par exemple préservé comme outil d'exclusion et de « régulation » des processus migratoires globaux. Alors que les frontières se trouvent brouillées par la présence de communautés diasporiques à l'intérieur des États, de formations culturelles et politiques transétatiques, d'une intercommunication toujours plus pervasive dépassant les confins politiques, et surtout par une financiarisation globale des marchés, les processus de migration se trouvent eux doublement reconduits d'une part aux concepts politiques classiques de frontière étatique dans le discours de la propagande politique, et d'autre part constamment placés hors frontière, les « frontières de contrôle » étant systématiquement externalisées par rapport aux formations étatiques[438]. L'État-nation semble incapable – ou indisponible

[435] C.-A. Michalet, *Qu'est-ce que la mondialisation ?*, *op. cit.*, p. 96-109, par exemple, à p. 106 : « La globalisation financière s'inscrit donc au premier rang dans le mouvement de remise en cause de l'État-nation et de la régulation intergouvernementale de la mondialisation. Hélas, la régulation par le marché qui lui est substituée ressemble de très loin, dans la réalité, à une régulation optimale ».
[436] S. Mezzadra et B. Neilson, *Border as method, or, the multiplication of labor*, Durham and London, Duke University Press, 2013, p. VII. Notre traduction.
[437] *Ibidem.* Notre traduction.
[438] *Ibid.*, en particulier le chapitre « The sovereign machine of governementality », p. 168-204.

à le faire – de « penser global » sur ce sujet, alors que cela est fait systématiquement dans l'application des préceptes du néo-libéralisme, qui toutefois sont quasiment impossibles à rendre compatibles avec le modèle d'État social qui s'était affirmé au XX^{e} siècle, ou avec les enjeux écologiques contemporains qui unissent dans une commixtion, et dans des frictions, les aspects locaux et les aspects globaux.

À la lumière de ce tableau complexe, on ne saurait choisir entre mondialisation et globalisation. Edgar Morin affirme qu'il faut lier les deux termes : « Mondialisation signifie l'extension et l'amplification d'un processus d'intercommunication, d'interdépendances et cette amplification crée une réalité de nature globale[439] ». Nous vivons dans une « condition globale », une réalité de nature globale, mais celle-ci est le fruit d'un processus de mondialisation *et* de globalisation, avec toutes les implications que l'on a vues. Les deux termes coexistent et doivent coexister. Ils permettent ensemble d'appréhender les caractères d'une *pression du global* dont le sens est non seulement économique, mais également culturel, politique et social. En même temps, l'utilisation de ces deux termes ensemble est également un coup porté à la métaphysique du globe, sur laquelle nous reviendrons bientôt. Elle touche cette métaphysique parce qu'elle introduit une question concernant l'habitabilité humaine du monde, en même temps que des processus réticulaires qui ne peuvent être subsumés de manière efficace sous l'idéal de sphéricité qu'implique le globe.

Nous utilisons donc la construction mondial/globalisation en considérant que l'époque contemporaine subit un primat de l'économie, mais que les domaines culturel, politique et social ne sont jamais assouvis. Les autres domaines ne sont pas anéantis, et cela est vrai aussi pour le champ de la localité, lorsqu'il se trouve en rapport avec le global. Si une mondialisation est une production de Monde par une configuration sociale qui habite la localité sous le mode de l'universalité (une habitation se faisant « selon le tout », concernant l'humanité entière), si le global est transformation des lieux (par l'urbanisation, par les formes de communication contemporaines) en hyper-lieux, c'est dans la rencontre entre local, global et universel que se constituent les « frictions » caractéristiques de la condition globale. Le « local » et l'« universel » ne disparaissent pas, bien au contraire, ils demeurent vivants dans le champ global. En ce sens, on ne saurait comprendre la mondial/globalisation comme simple homogénéisation, elle a

[439] E. Morin, *Penser global* [2015], préface de M. Wieviorka, Paris, Flammarion, 2016, p. 68.

toujours en elle du diacritique, des frictions localisées, des hybridations complexes, des exigences dépassant le domaine de l'humain, des interstices théorico-politiques. Une politique doit être capable de « faire avec » les frictions et les hybridations que la pression du global inévitablement apporte dans le champ du local, mais aussi avec les formes de réversibilité qui, du local, retournent vers le global.

Nous allons, dans la suite de ce chapitre, fournir d'autres éléments théoriques utiles à approcher la « condition globale », dans un sens principalement critique par rapport à un idéal de mondialisation ou de globalisation entendues comme positivité pure, processus lisses et uniformes sans entrave. Il s'agit de bribes de méthodes, de notions et de concepts qui fournissent des fondements afin de comprendre philosophiquement – ce qui est ici notre objectif – la « condition globale » et la manière dont les rencontres qui ont lieu en elle produisent des dynamiques nouvelles d'événementialité et, par conséquent, des prises nouvelles sur l'historicité et sur la théorie.

§ 5.2 Frictions : étudier les connexions globales

Nous empruntons la notion de « friction » à l'anthropologue Anna Tsing qui, dans un important ouvrage de 2005 sur la globalisation comprise au prisme de l'ethnographie, avait souligné comment les zones de frontière sont des lieux où les dynamiques capitalistes trouvent un espace de prolifération, mais où adviennent aussi toujours des « frictions » dans les rapports entre global et local[440]. Ce sont les trames des connexions globales qu'il faut observer, dans leur manière de toujours produire des frictions dans les lieux qu'elles envahissent et qu'elles modifient.

Nous savons par nos analyses précédentes que l'universel est toujours localisé et expression d'une situation particulière, et que d'autre part il était capable de produire ces formes de récits hybrides narratifs et spéculatifs qui passaient sous le nom d'histoires universelles. La notion d'universel, loin d'être disparue sous les critiques toujours incomplètes des penseurs des post-, survit bel et bien, sous diverses formes et dans plusieurs discours, dans le domaine de la condition globale. La « modalité » universelle existe encore, par exemple face aux défis du réchauffement climatique, comme le montre l'émergence de la notion d'« Anthropocène », dont nous parlerons bientôt. Une telle

[440] A. Tsing, *Friction : délires et faux-semblants de la globalité*, *op. cit.*

notion, mettant l'accent sur l'*anthropos*, ne risquerait-elle pas d'attribuer une responsabilité à toute l'humanité pour les transformations climatiques[441] ? Les formes de récits prométhéens liés à la notion d'Anthropocène, où l'idéal de progrès demeure capital, ainsi que sa prétendue capacité à vaincre les crises environnementales que le progrès lui-même avait créé ne sont-elles pas également des reconfigurations des grands récits qui semblaient pourtant voués à se dissiper à la fin du siècle dernier[442] ? En étudiant les trames des connexions globales, dans son texte de 2005, Tsing permet de réintroduire, dans le passage des *post-* au *global*, la notion d'universel qui engage des « frictions » avec son contraire, le particulier, et en même temps avec la globalité elle-même.

L'étude de l'auteure part du constat d'un risque de paralysie théorique implicite dans plusieurs débats de l'époque à laquelle elle écrivait : « Les chercheurs en humanité et les spécialistes des sciences sociales vont dans des sens symétriquement opposés : alors que les premiers considèrent souvent que la dimension universalisante du capitalisme est son trait le plus important » – elle cite ici Jameson[443] – « les autres cherchent la disparité et la spécificité au sein de la production culturelle du capitalisme[444] ». L'alternative serait donc soit de définir le capitalisme et la globalisation par une dimension universalisante, en rappelant donc que ces phénomènes sont des narrations universelles dans lesquels le genre économique du discours serait prédominant, soit d'étudier la « disparité » et la « spécificité » comme centraux dans les dynamiques de production culturelle présents dans le capitalisme et la globalisation, c'est-à-dire, donner une plus grande importance au pôle du « particulier ». L'écart ne se situe pas seulement dans la méthode de la théorie, mais également dans les réponses qu'il est possible de donner au processus de globalisation : « Quand les premiers pensent que c'est en mobilisant l'universel que l'on trouvera la clé pour s'opposer effectivement à l'exploitation (par exemple Hardt et Negri,

[441] Cette critique poussera à la formulation d'autres concepts tels que *Capitalocène*, c*f.*, *infra*, ch. 8, § 8.3.
[442] C*f.* à ce sujet P. Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Milano-Udine, Mimesis, 2022; voir en français le résumé de thèse in : P. Missiroli, *Il posto del negativo: un'antropologia filosofica per l'Antropocene*, thèse de doctorat en cotutelle sous la direction de R. Esposito et S. Haber, soutenue le 12 novembre 2021 à l'Université Paris Nanterre et à la Scuola Normale Superiore de Pise.
[443] Voir *infra*, ch. 1, § 1.1.
[444] *Ibid.*, p. 30. Tsing cite à ce sujet Sylvia Yanagisako et Timothy Mitchell. *Cf.* S. Yanagisako, *Producing Culture and Capital: Family Firms in Italy*, Princeton, Princeton University Press, 2002; et T. Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2002.

2000), les autres cherchent la résistance dans des luttes situées géographiquement (Massey, 1995) ou des assemblages inattendus (Gibson-Graham 1996)[445] ».

La position de Tsing est donc que ces débats éclairants sur la dimension globale naissante ont parfois induit une forme de paralysie en produisant des conflits entre eux, à cause d'une « incompréhension transdisciplinaire des termes employés ». Un exemple peut être justement l'emploi du terme « universel ». Tsing écrit : « Comme Jameson l'explique, "l'universel n'est pas quelque chose sous lequel vous rangez les particuliers en tant que simples exemples". C'est justement ce que les chercheurs en sciences sociales ont souvent fait[446] ». Tsing fait l'exemple de l'universel, afin de savoir quel rapport il conserve avec le « particulier » dans l'horizon d'une condition globale faite de connexions complexes. Au fond, il s'agit de savoir si l'universel est seulement une catégorie du discours, dans lequel on insère les exemples particuliers, lesquels demeurent centraux dans les théories comme dans les luttes, ou s'il s'agit plutôt de donner à l'universel une force autonome, indépendante des particularités, capable, elle, de produire des formes d'action et de théorie. Nous pressentons que Tsing ne s'installe dans aucune des deux positions, mais qu'elle se demande plutôt si, puisque les débats se creusent autour des différences terminologiques et dans les différends concernant les critères d'action, il serait utile de rectifier ces incompréhensions. Faut-il prendre place dans les débats pour prétendre établir une terminologie « exacte » ? Ou bien il faut se situer plutôt dans l'incompréhension elle-même, en ce qu'elle montre des frictions entre des lignes de force différentes qui structurent les connexions globales ? De fait, pour Tsing il s'agit de :

> Saisir le moment productif de cette incompréhension. À ce point de confluence, les universels et les particuliers se rencontrent pour créer des formes du capitalisme dans lequel nous vivons […] La spécificité culturelle des formes capitalistes résulte de la nécessité de mobiliser les universels dans les rencontres concrètes[447].

Ainsi, dans des transformations mondiales et globales et dans les complexités et stratifications que cachent ces termes, le local et l'universel se rencontrent, sans produire

[445] A. Tsing, *Friction*, *op. cit*., p. 30. Pour les auteurs cités *cf.*, M. Hardt et T. Negri, *Empire*, *op. cit.* ; D. Massy, *Space, Place and Gender*, Cambridge, Polity, 1995 ; J. K. Gibson-Graham, *The End of Capitalism (As we Know it): A Feminist Critique of Political Economy*, Cambridge MA, Blackwell, 1996.
[446] A. Tsing, *Friction*, *op. cit.*, p. 30.
[447] *Ibidem.*

d'uniformisation totale. Bien au contraire, il faut comprendre « la spécificité culturelle » du capitalisme globalisé en interrogeant la manière dont les « universels » sont mobilisés dans des « rencontres concrètes ». Nous avions déjà vu chez Appadurai l'apparition d'un « diacritique » incarné par les sphères publiques hybrides et transnationales qu'il étudiait dans la dimension culturelle de la mondial/globalisation. « La globalisation » écrivait Appadurai « n'est pas l'histoire d'une homogénéisation culturelle[448] », c'est dans le sens d'un diacritique toujours présent et inéliminable qu'il faut entendre le contact entre des tensions universalisantes jamais assouvies, et des particularités qui elles aussi produisent toujours des « rencontres concrètes ».

Ces « rencontres », nous explique Tsing, sont des « frictions » entre des aspirations universelles impliquées dans les discours du capitalisme et des particularités locales, qui peuvent elles aussi être imbibées des poussées d'universalité, comme des formes de localismes peuvent exister dans les discours de la globalisation.

> Une étude des connexions globales met plutôt en valeur la prise opérée par la rencontre : la friction. Une roue tourne parce qu'elle rencontre la surface de la route ; en l'air, elle ne va nulle part. Frotter deux bâtons l'un contre l'autre produit de la chaleur et de la lumière : un bâton seul n'est qu'un bâton. En tant que métaphore, la friction nous rappelle que les rencontres hétérogènes et inégales peuvent être à l'origine de nouveaux agencements de culture et de pouvoir.
>
> Si cette métaphore de la friction a du sens, c'est à cause de la popularité, dans les années 1990, des récits mettant en scène une nouvelle ère du mouvement global. Dans cette ère globale imaginée, les flux de marchandises, d'idées, d'argent et de gens allaient désormais s'imposer sans entrave. Et cela allait se produire sans la moindre friction[449].

L'illusion du global, de la globalisation, était d'affirmer un processus se produisant sans la moindre friction, de manière lisse et fluide, sans aucune interruption, ce qui n'est pas évidemment le cas. Pour contredire l'idéal d'une mondialisation sans entrave, nous pourrions évoquer les disparités économiques persistantes, les guerres, et aujourd'hui les désastres climatiques. Il s'agit d'autant de facteurs capables de montrer l'illusion qu'était

[448] *Ibid.*, p. 43.
[449] *Ibid.*, p. 32.

l'idéal d'un « global » lisse et sans frictions. Pourtant, la conviction de cette globalité lisse et fluide a longtemps persisté en influençant la manière dont se structurent les pouvoirs globaux, suivant l'idéal d'une croissance infinie, ou de la planétarisation sans accroche des marchés (dans ce cas la faute de la friction serait alors du côté du local qui empêcherait une véritable assimilation), dans les formes de médiations globales, mais aussi, et nous revenons aux analyses de Tsing, à l'histoire elle-même et à la manière de la raconter : « La friction infléchit les trajectoires historiques, autorisant, excluant et particularisant[450] ». Sans tenir compte de la friction, c'est la compréhension des narrations historiques contemporaines qui se perd. Or, nous avions justement vu que la pensée des post- se dirigeait vers une historicité plurielle faite de temporalités complexes : cette pluralité historique est donc peuplée de frictions entre différents éléments, tels que l'universel, le particulier, le global et le local.

Le cas ethnographique présenté par Tsing permet justement de soutenir cette analyse. Non pas pour donner au cas d'étude une valeur d'explication universelle des connexions globales, mais bien au contraire pour montrer comment l'universel opère dans des rencontres complexes, en même temps que le particulier opère dans le global, parfois avec des prétentions d'universalité, et comment ces modes du discours et de l'action se croisent, en produisant des frictions. Tsing étudie les connexions globales telles qu'elles se présentaient à Bornéo à la fin du siècle dernier, en particulier chez les Dayaks meratus, dans le sud de l'île. En décrivant les routes forestières, par exemple, Tsing peut explorer les zones-frontière qui caractérisent le capitalisme mondialisé : des lieux où se rencontrent les habitants, avec leurs droits coutumiers, les entrepreneurs voulant extraire le bois pour le commerce mondial, des chercheurs de ressources solitaires, l'état et ses politiques locales et internationales, des histoires, des connaissances et des relations parfois intimes, parfois prédatrices, avec les lieux qui sont habités. La teneur de notre analyse nous empêche de reconstituer ici les détails de cette recherche immense et soigneusement documentée, mais nous aurons l'occasion de revenir dans la dernière partie de ce travail, sur le sens de la notion de « paysage » dans la « condition globale »[451].

[450] *Ibid.*, p. 33.
[451] Pour les zones-frontière voir *ibid.*, p. 67 *sq.* Voir aussi une approche similaire aux connexions globales concernant le marché mondial des champignons *matsutake*, A. L. Tsing, *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vie dans les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2017.

Pour l'instant, les analyses de Tsing invitent à considérer le passage vers le global en interrogeant les « frictions » qui habitent le monde globalisé. Ces frictions peuplent un processus de mondial/globalisation qui n'a rien de lisse, mais qui est entravé, troué par un grand nombre de prétentions plurielles. Lorsque les Meratus parcourent leur forêt, on pourrait penser qu'il s'agit là d'un fait local, ou particulier. Mais qu'arrive-t-il lorsque des chercheurs de bois de multinationales arrivent dans cette même forêt, et leurs aspirations mondialisées entrent en friction avec les aspirations locales de la population ? Qu'arrive-t-il lorsque ces mêmes forêts sont parcourues par quelqu'un qui veut « protéger » ou « vivre » la Nature dans un sens romantique, dans une conception naturaliste universelle qui ne tiendrait pas compte de l'habitation humaine et non humaine complexe de la forêt, qui n'a rien de seulement local ou de seulement particulier ? Si le domaine des post- montrait l'explosion des catégories modernes, ces catégories se trouvent en friction, entre elles, et avec des nouvelles qui émergent dans les formes d'habitation contemporaines.

§ 5.3 Violence du mondial et violences du global

Dans l'expérience de la mondial/globalisation, nous ne pourrions ignorer le domaine de la violence, afin de comprendre sa place dans la « condition globale ». La violence ne peut être réduite au rang de friction. Même si elle peut être la manifestation de certains types de friction, elle conserve un statut propre. Nous avions mentionné ce problème par rapport à la colonisation, lorsque nous évoquions la « violence atmosphérique » qui constituait la condition coloniale. La violence atmosphérique ne disparaît pas dans le passage au global, mais il semblerait plutôt que les aspects économiques les plus prédateurs de la mondial/globalisation répliquent des modèles économiques impérialistes et coloniaux, produisant des violences globalisées, et perpétuant des formes d'exploitation[452]. En même temps, les violences qui traversent le monde globalisé ne sont pas seulement économiques, elles concernent aussi des questions d'appartenance et d'identité, elles ont parfois des finalités politiques ou de domination, mais elles appuient aussi plus en général sur des sentiments de peur et sur une idéologie de la sécurité. Nous allons distinguer deux moments de notre analyse : le premier est celui de l'interrogation

[452] Voir *infra*, § 3.2 et § 3.3.

sur la « violence du mondial », entendu comme un processus d'uniformisation et d'homogénéisation, en nous appuyant sur deux textes de Jean Baudrillard. Nous avons déjà vu que ce processus est de fait seulement l'un des éléments qui sont en mouvement dans les « frictions » du monde globalisé ; mais ayant déjà considéré les aspirations universelles, il est utile de comprendre les aspirations globales qui sont décrites par Baudrillard comme une violence généralisée, même s'il faudra critiquer plusieurs points de ses propos. L'autre moment concerne « les violences du global », où, cette fois, nous considérerons non plus l'aspiration globalisatrice, mais les violences effectives qui traversent le monde contemporain.

Nous voulons donc avant tout considérer, la question d'une dynamique d'uniformisation et d'homogénéisation, qui produirait une constriction des singularités, perdues dans le tout d'une globalisation aplatissante et positive. Nous anticipons que cela peut poser un problème justement dans l'optique d'une étude des frictions des connexions globales, puisqu'admettre qu'il existe une force uniformisante qui soit une « positivité pure » risquerait de faire survivre, tout en la critiquant, l'idéal d'une mondial/globalisation fluide et sans accroches.

Mais lisons, à ce sujet, l'ouverture que Jean Baudrillard faisait, en 1996, d'un texte où le thème de la « violence du mondial » était central, et qui commençait en définissant la mondialisation par opposition à l'universel :

> Mondialisation et universalité ne vont pas de pair, elles seraient plutôt exclusives l'une de l'autre. *La mondialisation est celle des techniques, du marché, du tourisme, de l'information*. *L'universalité est celle des valeurs, des droits de l'homme, des libertés, de la culture, de la démocratie*. La mondialisation semble irréversible, l'universel serait plutôt en voie de disparition. Du moins tel qu'il est constitué en système de valeurs à l'échelle de la modernité occidentale, sans équivalent dans aucune autre culture[453].

Par les analyses précédentes, nous comprenons que Baudrillard entend par « mondialisation » un cadre plus large que la globalisation économique, en soulignant l'importance des techniques, du tourisme et de l'information à côté des marchés

[453] J. Baudrillard, « Le mondial et l'universel », *Libération*, 18 mars 1996 (consulté en ligne le 1/07/2022 : http://www.liberation.fr/tribune/1996/03/18/le-mondial-et-l-universel_165520/).

économiques. L'impact culturel de la mondialisation est donc situé dans les transformations technologiques qui permettent une nouvelle transmission des informations, mais aussi une facilité des transports internationaux et l'émergence d'une pratique touristique impossible auparavant. L'universel, quant à lui, est impliqué dans les principes classiques présents dans la Déclaration universelle des droits de l'homme (valeurs, droits, libertés, culture, démocratie). Ainsi, la transformation culturelle de la mondialisation conduit à la disparition de l'universel et de sa charge culturelle, pour affirmer un autre modèle, dont nous avons restitué certains traits dans les analyses précédentes. Soulignons également que Baudrillard indique la spécificité européenne de la catégorie d'universel, et que donc ce qui tendrait à disparaître serait le système de valeur qui, en Occident, prend le nom d'universel. Quelques années plus tard, dans l'essai *La violence du mondial*, constituant le dernier chapitre de *Power Inferno*, livre publié à la suite des attentats du 11 septembre 2001, Baudrillard reformulera son propos de la manière suivante :

> Il y a entre les termes de « mondial » et d'« universel » une analogie trompeuse. L'universalité est celle des droits de l'homme, des libertés, de la culture, de la démocratie. La mondialisation, c'est celle des techniques, du marché, du tourisme, de l'information. La mondialisation semble irréversible, alors que l'universel serait plutôt en voie de disparition. Du moins tel qu'il s'est constitué en système de valeurs à l'échelle de la modernité occidentale, sans équivalent dans aucune autre culture[454].

Si un écart existe entre les deux citations, celui-ci ne se situe pas seulement dans l'utilisation des termes « mondialisation », « mondial », « universalité », « universel ». Le fait que la « mondialisation » et l'« universalité » soient évoquées d'une part, et que le « mondial » et l'« universel » le soient de l'autre, pourrait laisser paraître qu'il s'agirait d'abord d'un processus, la mondialisation, et ensuite de l'étude de termes qui démontrent une certaine condition – s'il y a universel il y a une condition universelle, s'il y a mondial une condition mondiale. Pourtant, cette différence est nuancée si l'on pense au titre du premier article, qui était « Le mondial et l'universel », et également par le fait que les termes mondialisation et universalité reviennent dans la deuxième citation. La véritable

[454] J. Baudrillard, *Power Inferno*, Galilée, Paris, 2002, p. 66.

différence serait plutôt à rechercher dans l'utilisation du mot « analogie trompeuse », qui prend en 2002 la place de « l'exclusivité » caractérisant le texte de 1996. Ce qui est acté en 2002, c'est une tentation à mélanger et confondre universel et mondial, comme si le mondial avait voulu prendre la place de l'universel dans son affirmation. L'analogie, imaginée et trompeuse, verrait de fait dans la mondialisation la continuation d'un processus d'universalisation – c'est l'illusion du progrès sans encombre dont nous avons parlé. Le mondial et l'universel ne sont pas la même chose, mais ce n'est plus leur exclusivité réciproque qui est soulignée. Ce qui est central, c'est le risque de croire qu'ils soient pareil, qu'ils soient identifiés, mis côte à côte comme identiques dans les réflexions sur le monde contemporain.

Pour comprendre véritablement la position de Baudrillard, il convient de considérer un troisième terme, « le singulier », qui apparaît dans la suite des deux textes. Un processus d'uniformisation a lieu, explique Baudrillard, dans lequel les valeurs universelles ne s'imposent plus comme valeurs médiatrices. Face à ce processus, le singulier opère une résistance par rapport à la force uniformisante du mondial. De fait, l'universel porte en soi une sorte de condamnation due à l'universel lui-même et liée au sort de la singularité, puisque « toute culture qui s'universalise perd sa singularité et se meurt », soit qu'elle meurt en défendant sa singularité contre la force de l'assimilation à l'universel, « ce qui est une belle mort », soit qu'elle meurt « de la perte de toute singularité, de l'extermination de toutes nos valeurs, ce qui est une male mort[455] ». À cette « male mort », quelques années plus tard Baudrillard substituera une « vraie mort » : comme si la belle mort de l'universalisation subie conservait en soi au moins la force de la lutte de la singularité, alors que la mort de la culture prétendument universelle par elle-même était une vraie mort, produisant une destruction qui ne laisserait aucune trace[456]. Pourtant, c'est dans le passage de l'universel au mondial que les idéaux de l'universalité semblent trahis et remis en question définitivement par une uniformisation massive, par une dislocation : « En fait, l'universel périt dans la mondialisation[457] », d'un point de vue en même temps économique et culturel, puisque la « mondialisation des échanges met fin

[455] J. Baudrillard, « Le mondial et l'universel », art. cit.
[456] Il serait ici possible de tracer un lien avec le constat de Lyotard, lorsqu'il considérait qu'une des finalités du discours universel moderne était l'extinction des noms propres et des particularités caractéristiques de la narration mythique, *Cf.* J.-F. Lyotard, *Le Différend*, *op. cit*., p. 223 et *sq*. Voir *infra*, chap. 1, § 1.
[457] J. Baudrillard, *Power Inferno*, *op. cit*., p. 67. Nous citons à partir d'ici *Power Inferno* qui est un texte plus articulé et long que l'article « Le mondial et l'universel ».

à l'universalité des valeurs[458] ». Toutefois, Baudrillard ne parle pas ici seulement d'uniformisation, mais aussi d'une fragmentation, ayant lieu dans ce passage, avec l'émergence du « disloqué », qui prend la place du « central », qui est bien différent du « local », puisqu'il comporte une forme d'exclusion, d'extériorisation, d'expulsion de ce qui ne correspond pas à la positivité de l'homogénéisation. Pour cela le processus est de fait double : « Ce qui advient avec le passage de l'universel au mondial, c'est à la fois une homogénéisation et une fragmentation à l'infini[459] ».

Nous comprenons mieux alors la distance entre les deux textes ici présentés : avant, une exclusivité réciproque semblait écarter définitivement les deux termes, mais ensuite une « analogie trompeuse » indiquait une tendance à affirmer une équivalence, ou du moins une analogie, entre l'universel et le mondial, alors que, justement en accord avec ce qui arrive au singulier, l'affirmation du mondial ne correspond en rien à l'affirmation d'une universalité au sens « émancipateur » du terme. Bien sûr, si nous considérons que l'universel portait en soi les risques d'autodestruction (« une civilisation qui s'universalise perd sa singularité et se meurt ») et que l'universel périt selon Baudrillard dans la mondialisation, alors les deux notions se trouvent dans un lien étroit, dans la crise et la destruction même de l'universel, mais l'analogie trompeuse consistait de fait à faire croire que les progrès de la modernité et des discours universels européens auraient pu se retrouver tels quels dans la mondialisation et peut-être atteindre de nouveaux accomplissements. En tout cas, triomphe de l'universel ou sa destruction, l'analogie interpelle et il faut comprendre en quoi les deux co-existent, puisque Baudrillard nuance l'exclusion réciproque qu'il avait dans un premier temps affirmée, mais pas dans le sens d'une continuation de l'universel dans le mondial, ni d'une substitution de l'un dans l'autre.

Baudrillard poursuit sa réflexion, dans *Power Inferno*, en interrogeant la violence implicite dans le « mondial » :

> L'universel était une culture de la transcendance, du sujet et du concept, du réel et de la représentation. L'espace virtuel du mondial est celui de l'écran, du réseau, de l'immanence, du numérique, d'un espace-temps sans dimension. Dans l'universel, il y avait encore une référence naturelle au monde, au corps, à la

[458] *Ibidem.*
[459] *Ibid*., p. 68.

> mémoire. Une sorte de tension dialectique et de mouvement critique qui trouvaient leur forme dans la violence historique et révolutionnaire. C'est l'expulsion de cette négativité critique qui ouvre sur une autre sorte de violence, celle du mondial : suprématie de la seule positivité et de l'efficience technique, organisation totale, circulation intégrale, équivalence de tous les échanges[460].

En présentant le problème de la violence, une nouvelle définition de la distance entre les termes est fournie. L'universel était une culture de la transcendance, dans laquelle les éléments centraux étaient le « sujet », donc la capacité d'individuation de soi et d'action responsable, le « concept », c'est-à-dire les formes classiques de la rationalité, et puis le lien souvent ambigu, mais certainement constitutif entre « réel » et « représentation ». Dans le mondial, on trouve un « espace virtuel » dont les éléments centraux sont l'« écran », le « réseau », l' « immanence », le « numérique ». Une opposition se joue donc entre *transcendance* et *immanence*, doit on doit expliciter certains traits, mais qu'il convient de problématiser. Si on trouvait dans l'universalité les valeurs, les droits de l'homme, la liberté, la culture, la démocratie, alors que la mondialisation concernait plutôt les techniques, les marchés, le tourisme et l'information, on peut tenter de repérer dans cette opposition de termes un sens du contraste entre transcendance et immanence à l'époque contemporaine. Le transcendant de la liberté et de la culture et des droits est opposé à l'immanence des marchés et des techniques. Le mondial oublierait en quelque sorte la transcendance, puisqu'il écarterait toute référence aux principes « idéaux » de la modernité, renonçant également à la conceptualité, qui ne saurait être confuse avec la technique ou le calcul lié à la production, et cela rendrait la crise de l'universel une crise de la transcendance. Nous nous demandons pourtant s'il est possible de garder jusqu'au bout une telle séparation. L'immanence des réseaux, de la technique est-elle exempte de toute transcendance ? Ne reste-t-il pas aussi dans les progrès de la technicisation, dans les formes de médialité contemporaine, des résidus transcendants ? L'idéologie de la transparence telle qu'elle se déploie dans le monde numérique contemporain (une « idéologie de la transparence 2.0[461] »), qui oublie l'immanence des médiations en

[460] *Ibid.*, p. 70.

[461] M. Carbone, « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la "transparence 2.0" », in : M. Carbone, A. C. Dalmasso, J. Bodini, (éds.), *Des pouvoirs des écrans*, Paris, Mimesis, 2018, p. 17-34. L'ignorance des médiations, l'oubli du fait qu'il n'y a pas de monstration sans occultation, induisent des

croyant atteindre directement ce que les écrans montrent et oubliant les dispositifs technologiques et algorithmiques massifs qu'ils cachent, ne risque-t-elle pas d'être une forme de transcendance renouvelée au sein même du mondial ? Et encore, les idéaux de la modernité, son programme, n'ont-t-ils pas toujours été chargés d'hybrides qui ne rendent pas complètement transcendants la culture, les droits, ou encore les principes de l'entreprise scientifique mais les enracinent plutôt dans des situations particulières ? Hybrides où l'idéal de transcendance guidant les méthodes scientifiques de la modernité était toujours rapporté à l'immanence des pratiques et des discours, des enjeux sociaux et politiques. S'il ne faut pas tomber dans une analogie trompeuse, il faudrait surtout s'interroger sur la friction que constitue dans les connexions globales la rencontre entre transcendance et immanence[462].

Dans ce passage de l'universel au mondial, il s'agit également de considérer une crise de l'espace : quel est l'espace de l'universel ? Quel l'espace du mondial ? D'une part, un espace lié à une « référence naturelle au monde » et au « corps », d'autre part, un espace virtuel, celui des possibilités ouvertes d'un espace-temps non situé, mais toujours hors sol, dé-situé, disloqué, pris dans des flux non spatiaux, dans des accélérations transformant les repères temporels. Mais ici aussi nous pourrions insérer une nuance : la modernité n'a-t-elle pas souvent oublié le corps ? La *res extensa* oubliée ne nous situe-t-elle pas dans un espace virtuel tout comme le fait la dimension écranique, réticulaire, numérique du mondial ? L'écran n'a-t-il pas toujours été quelque chose qui à la fois cache et montre, quelque chose afférant aux fonctions primaires du corps, qui retient *en faisant écran, en protégeant et bloquant à la fois*, mais qui en même temps montre, affiche, nous transporte toujours dans un *ailleurs*[463] ? Et que dire des fonctions haptiques omniprésentes dans les rapports aux écrans contemporains ? N'indiquent-elles pas une nature hybridative et prothétique, où le corps ne disparaît pas mais se lie, comme prothèse ou comme agent, avec les technologies numériques contemporaines[464] ? La perte du corps que Baudrillard indique ici comme propre à la mondialisation est un point problématique

formes nouvelles d'idéologie de la transparence, avec l'illusion de rejoindre la « réalité même » tout en oubliant les médiations (numériques dans ce cas) qui la façonnent.

[462] Nous allons parcourir une voie possible à cet égard à la fin du prochain chapitre, en présentant le concept de « subscendance » chez Timothy Morton, voir *infra*, § 6.4.

[463] M. Carbone, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*

[464] M. Carbone, « Devenir des écrans. Des corps avec prothèses aux corps comme "quasi-prothèses" ? », in : J. Bodini, M. Carbone, G. Lingua, G. Serrano, *L'avenir des écrans*, Paris-Milan, Mimesis, 2020.

de cette analyse, puisque le corps est toujours impliqué dans les médiations numériques contemporaines. Cela nous pousse plus en général à comprendre que, bien sûr, universel et mondial ne sont pas la même chose, mais ils ne s'excluent pas (on dépasse donc la première citation), et des survivances d'universel demeurent dans le mondial. L'universel tenterait de réduire les particularités, et le mondial ferait de même, et en cela peut se placer une nouvelle analogie, différente de celle qui considérait les deux comme des moments d'un même progrès. Toutefois, même si c'est pour la critiquer, il ne faudrait pas voir la pression mondiale sur les particularités comme une positivité purement affirmative. La positivité pure, même lorsqu'elle est dénoncée pour en montrer la violence, demeure tout de même une illusion, puisqu'aucune uniformisation ne se fait sans pression, ne se fait sans laisser des résidus. Il s'agirait, au fond, d'une illusion de transparence, puisqu'il s'agirait de croire que le mondial pourrait véritablement, par sa violence, nous mettre directement en présence de l'espace virtuel sans médiations de nos corps ou sans interventions techniques massives[465], et cette illusion de transparence serait une nouvelle illusion de transcendance. L'illusion que la positivité du mondial, dans la propagation de son principe d'uniformisation, pourrait véritablement réduire et éliminer toute forme d'aspiration universelle, locale, particulière, et que celles-ci referaient surface seulement comme des explosions incontrôlées de formes de négativité à chaque fois expulsées. Cette omniprésence du positif – et donc le risque d'en faire une nouvelle illusion de transcendance – se révèle dans l'émergence d'un paradigme auto-immunitaire, qui peut être de fait la seule forme de contre-positivité dans l'affirmation du mondial selon Baudrillard. En effet, pour Baudrillard, le statut de la violence au temps de l'universel était lié à une forme de négativité critique, qui s'incarnait dans la « violence historique et révolutionnaire », cette violence qui, sans abandonner les principes de l'universalité, s'oppose à des institutions qui elles aussi se réclamaient d'une universalité. Ainsi, l'universel critiqué et critiquant pouvait bouger ses lignes, s'universaliser encore plus. La négativité critique – le travail du négatif hégélien qui s'apparente au travail du concept cher à Horkheimer et Adorno – est la manière dont, par des conflits, l'histoire avance, mais sur le chemin espéré des droits, des valeurs universelles. La mondialisation, dans une telle interprétation, ne peut être la suite de l'universel, car elle perd de celui-ci

[465]À ce sujet voir : E. Alloa et Y. Citton, « Tyrannies de la transparence », *Multitudes*, 73 (4), 2018, p. 47-54 et M. Carbone, « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la "transparence 2.0" », art. cit.

tel qu'il se développe en Occident l'aspect critique. Le mondial serait alors le lieu de la positivité pure, imposée par « l'efficience technique », par « l'équivalence de tous les échanges ». Cette positivité ne pourrait donc être recomprise dans le domaine de l'universalité, mais serait la mort définitive de celle-ci, « expulsion » de toute négativité critique[466]. Mais cette expulsion de toute négativité impose le besoin de penser un paradigme auto-immunitaire comme unique forme de non-positivité, découlant de la positivité elle-même. « Cette violence est virale[467] », écrit Baudrillard. Elle opère par contagion, mais elle est en même temps une manière de récupérer le négatif à l'intérieur même du positif, elle est la réponse que le processus de mondialisation donne à soi-même dans le mécanisme d'homogénéisation et d'expulsion. Lorsqu'on prend la positivité complète comme paradigme pour comprendre la violence du mondial, il est évident que c'est dans la positivité elle-même qui émergera la puissance destructive. Nous voyons donc qu'il existe des points problématiques dans cette vision : on peut considérer l'expulsion de la négativité critique comme une aspiration du mondial au sein des frictions des connexions globales, mais elle n'est pas le seul acteur en jeu, et elle n'arrive pas à construire une véritable positivité absolue.

Que retenir donc, dans la construction de notre propos, de ces analyses ? Elles nous donnent sans doute une prise sur les difficultés de penser ensemble l'universel et le mondial/global. Il faut se défendre de toute équivalence ou analogie trompeuse. Et pourtant, il faudra comprendre le sens qu'ils prennent ensemble dans la connectivité globale. De ce point de vue, l'homogénéisation et l'expulsion dont Baudrillard fait le constat ont leur place dans le portrait que l'on brosse de la mondial/globalisation, en rappelant toutefois que l'homogénéisation contient toujours un aspect frictionnel dont nous parlions plus haut. L'oublier serait renoncer à constater la complexité de la « condition globale », et en même temps cela fermerait la porte à toute action « non globale ». Au contraire, il faut garder une description critique du mondial/global

[466] « L'humain règne seul désormais, mais il n'a plus de raison finale. N'ayant plus d'ennemi, il ne génère de l'intérieur, et sécrète toutes sortes de métastases inhumaines […] De là cette violence du mondial – violence d'un système qui traque toute forme de négativité, de singularité, y compris cette forme ultime de singularité qu'est la mort elle-même », J. Baudrillard, *Power Inferno*, *op. cit.*, p. 70-72.

[467] « Plus que de violence il faudrait parler de virulence. Cette violence est virale : elle opère par contagion, par réaction en chaîne, et elle détruit peu à peu toutes nos immunités et notre capacité de résistance », *ibid.*, p. 72.

justement pour interroger les conditions et les histoires plurielles qu'il cache, et qui ne sauraient être réduites par lui.

Baudrillard fournit une importante prise de vue sur la spécificité intrinsèque de la violence du mondial : pression constante à des fins d'information, technique, culturelle, risque d'uniformisation, idéal de positivité pure. Pourtant, nous croyons que pour expliquer pleinement notre condition globale, il ne suffit pas de mettre en évidence la dualité entre négatif et positif, il ne suffit pas de constater l'émergence d'une positivité pure qui expulserait la négativité critique et de fait conduirait à un aplatissement général. Une dynamique d'expulsion existe sans doute, et l'uniformisation, l'hégémonie culturelle, la mondialisation des conditions d'exploitations, tout cela fait partie d'un processus de mondial/globalisation qui ne s'est jamais révélé heureux, comme certains ont pu le croire ou le faire croire. Mais il nous faut également considérer qu'une telle forme d'expulsion de la négativité critique ne peut produire *véritablement* une positivité, une platitude, une condition lisse d'uniformité. Nous croyons plutôt qu'elle fait partie des « frictions » émergeant dans les rencontres entre global/mondial, universel et local, comme nous disait Tsing. La « violence du mondial » se manifeste toujours localement tout en faisant partie à part entière des flux globaux. Elle n'est pas seulement violence du positif par expulsion du négatif, mais elle s'appuie sur des élans d'universalité, parfois se constitue sur le jeu d'instances locales, et de fait existe dans une commixtion de ces éléments.

Arjun Appadurai, dans un ouvrage de 2006 consacré au statut de la violence dans la condition globale, souligne que ses réflexions de 1991 sur les caractères culturels de la globalisation étaient bien trop optimistes et qu'il faudra examiner, à côté de ceux-ci, également les aspects de violence caractérisant ce processus : « Les années 1990 n'ont laissé aucun doute sur le fait que les sociétés démocrates-libérales et toute une diversité d'États à caractère mixte pouvaient être aussi la proie de forces majoritaires et d'une vaste violence ethnocidaire[468] ». La « mondialisation heureuse » qu'on la prenne dans l'optimisme du progrès ou dans la critique de la positivité pure, est en fait constituée de lieux traversés globalement par la violence. Des exemples évoqués par Appadurai sont

[468] A. Appadurai, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation* [2006], trad. fr. F. Bouillot, Paris, Payot, 2009, p. 14.

les violences contre les femmes ; la mobilisation d'enfants soldats ; le travail des enfants ; les déplacements forcés ; le marché des organes[469]. Le propos d'Appadurai est qu'il ne s'agit pas là seulement de faits locaux liés à une avidité ou une corruption qui aurait déjà toujours existé dans l'histoire humaine : ces exemples « se rattachent explicitement aux transformations que vit l'économie mondiale depuis les années 1970, ainsi qu'aux luttes autour de l'indigénisme et de la souveraineté nationale suscitées par le fait que les universalismes comme la liberté, le marché, la démocratie ou les droits de l'homme, qui opéraient différemment dans les périodes précédentes, sont entrés en concurrence[470] ». Ainsi, les universalismes ne disparaissent pas, mais ils entrent « en concurrence », en conflit entre eux, en « friction », ils ne sont pas toujours compatibles, justement du fait de leur nature universelle tendant à une totalisation. Les marchés, par exemple, qui sont le nerf de la mondial/globalisation économique, ne requièrent pas pour fonctionner le respect des droits de l'homme ou un système démocratique, comme le démontrent les pratiques de travail d'enfants, ou plus récemment le non-respect des droits des travailleurs dans des événements sportifs internationaux majeurs. La croissance des « macroviolences », à la fois intraétatique et interétatique est toujours à la limite entre universel, global/mondial, local[471] : « Si l'on ajoute à tout cela la circulation globale d'armes, de drogue, de mercenaires, de mafias et d'autres éléments de l'arsenal de la violence, il est difficile de conserver aux instances locales leur signification purement locale[472] ». Pour employer la terminologie que nous avons adoptée, ces violences montrent plutôt les frictions constantes existant entre local, global, universel, qui ne peuvent être résolues dans un constat de pure positivité, uniformité ou homogénéisation – et qui ne seraient pas seulement une forme d'auto-immunité du positif comme le disait Baudrillard. En effet, alors même que la violence du mondial opère dans sa prétention de positivité, elle utilise du local constamment, en entrant en friction avec lui. Elle utilise également de l'universel, puisqu'elle en prolonge parfois les discours sous diverses formes.

[469] *Ibid.*, p. 62-63.
[470] *Ibid.*, p. 63.
[471] « Parmi ces diverses formes de violence, qui vont des plus intimes (le viol, la mutilation corporelle, le démembrement) aux plus abstraites (la migration forcée, la minorisation légale), la plus rude est l'assaut mondial contre les minorités de toute sorte », *ibid*., p. 64.
[472] *Ibid*., p. 64.

Il faut ajouter à cela que la violence règne aussi dans le contexte d'une condition de peur généralisée[473]. La peur divise les sociétés, elle produit des formes d'accoutumance au pire, de l'indifférence, et met en place un processus que Marc Crépon définit « sédimentation de l'inacceptable[474] ». La peur envahit le domaine culturel, dans lequel s'imposent des « "produits culturels" prêts à consommer », et des « œuvres de complaisance ou de propagande, distractions, divertissements, qui deviennent la norme » puisque les auteurs se trouvent face à l'alternative de se compromettre ou de disparaître ; d'autre part, cette sédimentation de l'inacceptable comporte « la mainmise du pouvoir sur tous les lieux du partage de l'idiome[475] ». C'est dans les possibilités de discours et de parole que la « culture de la peur » devient manifeste, une culture qui soutient des institutions, des pouvoirs, des États. Car si la « culture de la peur » existe de manière évidente dans les États autoritaires et si elle produit des dispositifs de contrôle, de la propagande, des appareils d'exclusion, celle-ci s'infiltre également dans les États démocratiques, où l'équilibre entre sécurité de l'État et sécurité humaine se fait fragile[476]. Lorsque les deux se superposent et se mélangent, et que les dispositifs mis en place pour la sécurité étatique ont la prétention de garantir la sécurité des citoyens en même temps que celle de l'État lui-même, non seulement les risques de violence et d'exclusion se font plus forts, mais l'accoutumance à cette violence et à ces exclusions s'accroît aussi.

Il est donc clair que les processus de mondial/globalisation possèdent leur dose de violence, laquelle n'est pas seulement globale, seulement locale, laquelle peut être liée à des aspirations universelles comme à des particularités, à des replis identitaires ou à des volontés d'oppression, au domaine économique ou social comme à celui culturel ou politique. Ainsi, lorsqu'on regarde les « frictions » du monde globalisé, on découvre qu'elles s'accompagnent d'expériences concrètes de violences, qui ne pourraient être cachées en les considérant comme résidus d'un processus de progrès. Cette violence dévoile certainement du caractère illusoire de toute affirmation de l'existence d'une

[473] M. Crépon, *La culture de la peur*. *I. Démocratie, identité, sécurité*, Paris, Galilée, 2008.
[474] *Ibid.*, p. 44-45.
[475] Pour toutes les citations : *ibidem*.
[476] « La question qui hante, qui devrait hanter toute démocratie pourrait être alors la suivante : comment être sûr que les mesures de sécurité qui sont prises pour répondre aux supposées peurs des citoyens ne portent pas en elles une insécurité plus grande encore que celles qu'elles prétendent combattre ? Comment être sûr que cette orchestration et ce développement ne finiront pas par offrir un terreau propice à ce que l'on a appelé plus haut la "sédimentation du pire", ou encore de l'"inacceptable" – qui n'est rien d'autre que *l'acceptation de ce qu'on n'aurait jamais cru pouvoir accepter* », *ibid.*, p. 54.

positivité lisse de la mondial/globalisation : elle évoque les oubliés de celle-ci, mais également les replis identitaires, et surtout les cultures de la peur qui empêchent tout épanouissement humain et conduisent à une accoutumance au pire. Cette violence se lie, dans les dernières vingt années, également à un autre domaine émotionnel, qui est celui de la « terreur », qui est devenu l'un des éléments centraux dans le discours politique et géo-politique. Cette « terreur » pervasive témoigne elle aussi d'une condition mondial/globale chargée de contradictions et de frictions. Elle est étroitement liée à la question des événements globaux, et à la manière dont se structurent les médiatisation contemporaines[477].

De fait, les événements globaux sont un type de friction particulier. Ils dévoilent des configurations de connexions globales. Dans ces frictions se rencontrent souvent aussi des éléments de violence et certains de ces événements s'accompagnent aussi d'une culture médiatique de la peur ou de la terreur, ou la soutiennent. Néanmoins, avant de passer à une interrogation plus précise des événements globaux, nous voulons conclure cette prise de vue sur la mondial/globalisation par une référence à la « pression métaphysique » du global. En effet, les considérations menées jusqu'ici ne sont pas sans lien avec la critique d'un plus général préjugé métaphysique sur ce qu'est le « globe » et sur sa fonction. Le discours serait donc incomplet si, pour étudier les événements globaux, nous ne considérions pas que le « globe » et le « global » sont des termes chargés d'une forte composante métaphysique, qui n'est pas seulement en rapport aux préjugés économicistes ou optimistes de la mondial/globalisation, mais qui sont liés plus généralement aux configurations ontologiques de la philosophie européenne.

§ 5.4 La pression métaphysique du global

En nous dirigeant vers une interrogation sur les événements globaux afin d'avoir une prise sur l'historicité et la théorie du présent, nous avons voulu mettre en évidence la question de ce qui arrive à l'universel lorsqu'il entre en contact avec le mondial/global. Tout comme les autres éléments philosophiques de la modernité, il entre en crise, il éclate, il se déconstitue, de la même manière que la notion d'histoire, telle que nous la montraient

[477] Voir à ce sujet G. Borradori, « Ungrievable Lives. Global Terror and the Media », in : R. S. Fortner et P. M. Fackler (éds.), *The Handbook of Global Communication and Media Ethics*, London-New York, Wiley-Blackwell, p. 461-480.

les théories des post-, et comme cela devient plus évident encore lorsque nous rentrons en contact avec les débats sur la mondial/globalisation. Tout comme la notion d'histoire, l'universel est lui aussi pris sous la pression du global. Cette pression, cette adversité, ces frictions chamboulent nos critères de compréhension de l'histoire et les prises théoriques sur le monde. Les seuils des post- indiquaient une crise dans la narration historique qui était encore compréhensible en utilisant les instruments ontologiques de la modernité. Le postmoderne pouvait comprendre l'histoire universelle selon une étude des genres de discours qui ne s'éloignait pas forcément du domaine réflexif moderne, mais également par des catégories sociologiques ou économiques ; encore la post-Europe était le constat de crise de la *theoria* par la *theoria*, dans sa tentative de résister aux écroulements de la « nuit » historique ; le postcolonial aussi tentait de trouver la place de l'universel, en constatant l'oubli de celui-ci dans la matérialité de la colonisation et la fracture irréparable que la domination et l'esclavage avaient produites ; le posthumain interrogeait les catégories d'homme, d'individu, et leur crise. En même temps tous ces post- allaient déjà vers la mondial/globalisation, restructuration de l'espace, fin des grands récits et naissance de la société de l'information, colonisation comprise comme événement faisant déjà partie de la dynamique économique globale. Quelle est donc la caractéristique de la « pression du global » ? En quoi est-ce une « pression » sur l'histoire et sur la théorie ? Est-elle totalement nouvelle, ou bien elle se situe dans la continuité des éléments ontologiques européens ?

Si l'on se met à l'école des définitions, on décèle dans la *pression* principalement une « action de presser ou de pousser avec effort ; [ou le] résultat de cette action[478] » ; plus précisément, il s'agit en physique d'une force qui s'opère sur une surface (« Force exercée normalement sur une surface par un fluide, un corps pesant ; mesure de cette force rapportée à l'unité de surface[479] »). C'est en ce sens que l'on peut parler de la pression des pneus, ou de la pression qui préside au fonctionnement d'une cocotte-minute. Ironiquement, aussi la machine à vapeur doit beaucoup à l'existence d'une certaine pression physique, et son invention en 1784 est parfois considérée, dans un débat encore

[478] *Trésor de la langue française informatisé*, « Pression », Définition A, Centre National de Ressources textuelles et lexicales (consulté en ligne le 24/05/2022 : https://www.cnrtl.fr/definition/pression).
[479] *Ibidem*, Définition B.

aujourd'hui très animé, l'un des moments utiles pour fixer le commencement de l'Anthropocène[480].

Si on en reste à la métaphore physique, la *pression du global* serait principalement un effet de pression qui s'opérerait, dans l'horizon de la condition globale, sur les éléments clés de la modernité, conduisant à leur éclatement, ces éléments étant, dans une liste incomplète : l'Histoire (universelle) et l'événement, la notion d'individu, la pensée conceptuelle, une certaine forme de spatialité géométrisable et exploitable par les humains et plus en général la notion même de modernité. Dans tous les chapitres de cette recherche, nous avons repéré des manifestations de ces éclatements, de cette pression. Le global se structurerait donc comme opérant une pression sur ces éléments, et les constats des seuils des post- en seraient directement concernés. Pourtant, en affirmant que nombre d'éléments de la modernité se trouvent sous pression face aux enjeux de la condition globale et à la transformation des interprétations ontologiques qu'elle implique, nous ne voulons exclure la possibilité de retracer, à l'intérieur même de la modernité, des fils réflexifs qui excéderaient une caractérisation souvent trop étroite de celle-ci : il est certainement possible de déceler, à l'intérieur de la modernité elle-même, des formulations, interprétations, études et réflexions, qui échappent à une catégorisation trop figée des éléments de la modernité[481]. Il est aussi nécessaire de préciser que « éclatement » ne signifie pas « disparition », bien au contraire. L'éclatement (ou les éclatements) de ces éléments implique surtout leurs transformations plurielles, leur parcellisation parfois, leurs apparences nouvelles, multiples et multiformes, leurs diramations et embranchements variés. En même temps, les frictions des connexions globales indiquent que la « pression » du global fait irruption dans le champ des éléments de la modernité et de leur planétarisation partielle comme une force qui s'agence avec d'autres dans une complexité de lignes d'influence. C'est en ce sens que non seulement nous interprétons la pression du global comme une incapacité à utiliser des instruments de la rationalité classique de la modernité et donc comme un appel à la nécessité de leur critique, mais que notre intention est aussi d'interroger leur réutilisation, leur recyclage,

[480] Sur le débat concernant le début de l'Anthropocène voir, entre autres, C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène op. cit*., p. 28-33 ou M. Magny, *L'anthropocène*, Paris, PUF, 2021, p. 11-16.
[481] Dans une telle direction voir par exemple J.-B. Fressoz et F. Locher, « Le climat fragile de la modernité. Petite histoire climatique de la réflexivité environnementale », *La Vie des idées*, 20 avril 2010 (consulté en ligne le 24/05/2022 : https://laviedesidees.fr/Le-climat-fragile-de-la-modernite.html).

leurs réassemblage – et donc d'insister sur le décentrement et l'ouverture d'autres horizons provoqués par cette pression.

Mais la notion de *pression* désigne également un autre domaine, figuré, révélé par l'expression : *être sous pression*. Cette expression indique le fait de subir une contrainte psychique ou morale, qui exerce une influence sur les actions, le travail ou le déroulement de la vie de quelqu'un. Lorsque l'on se trouve sous la pression (du travail, des obligations, des distractions), on fait face à une difficulté et parfois même à une incapacité d'action – et en même temps la pression consiste justement dans ce fait que *nous sommes poussés à agir*, qu'une réponse est exigée face aux obligations et aux contraintes qui s'imposent : l'action est indérogeable et cette exigence d'action fait en sorte que nous soyons sous pression, que nous *ayons* la pression aussi, en possédant, et donc en étant transformés, par cette condition qui nous hante.

La question se pose alors de savoir si nous ne sommes pas sous pression, lorsque la crise écologique ou l'éclatement des violences et des inégalités sociales se présente dans ses manifestations multiples, lorsque les circonstances requièrent de « nous » une action – alors même qu'il n'est souvent même pas clair quel « nous » devrait agir ? Les éléments de la modernité ne se retrouvent-ils pas éclatés par les enjeux globaux, ne nous demandent-ils pas de forger de nouveaux instruments de réflexion, de compréhension et d'action ? Une autre compréhension de l'être ensemble dans le monde n'est-elle pas nécessaire, une fois l'ontologie moderne éclatée, qu'il nous faut imaginer et prendre en compte dans une condition radicalement globale ? En ce sens, *être sous pression* signifie prendre conscience d'une fragilité commune, comme si nous étions pris dans un même naufrage[482]. Mais dans ce naufrage, quelqu'un va bien devoir agir, faute de rejoindre le point de non-retour – sans doute déjà atteint pour de nombreux paramètres – tant pour les questions écologiques que pour les questions sociales, les deux étant désormais intimement liées et indissociables. Le deuxième sens de la pression du global est donc étroitement lié au premier : les enjeux globaux portent avec eux des éclatements des catégories de la modernité européenne et ils montrent en même temps les connexions étroites entre enjeux écologiques et sociaux.

Ces pressions *réactualisent* une plus ancienne conception du global et du Globe, qui existe depuis bien avant la mondial/globalisation et dont celle-ci serait plutôt l'apothéose.

[482] *Cf.* M. Carbone, *Être morts ensemble*, *op. cit.*, p. 86. Voir *infra*, § 6.3.

Si nous nous interrogeons sur le sens contemporain de l'histoire et de la théorie, nous ne pouvons pas oublier que la théorie s'est longtemps fondée *sur le modèle du globe*, en appliquant une « vision selon le globe » qui serait une véritable orientation du regard théorique. La pression du global serait alors la planétarisation massive, technique, matérielle, d'une forme de *pression métaphysique* que l'on pourrait faire remonter, si l'on suit les interprètes que l'on va à présent évoquer, jusqu'à l'antiquité européenne et au monde gréco-romain.

Ce primat ontologique du globe est par exemple décrit par Peter Sloterdijk, qui, dans le deuxième volume de sa trilogie *Sphères*, alors qu'il passe de l'étude d'une « microsphérologie » des rapports intimes à une « macrosphérologie » des formes de relation sociale, a longuement considéré le sens métaphysique du Globe, par exemple en évoquant la figure d'Atlas porteur du globe terrestre sur ses épaules, afin de montrer les transformations du rapport des humains au « Tout du monde » :

> Si on devait exprimer d'un seul mot le motif dominant de la pensée européenne à son ère métaphysique, ce serait forcément : globalisation. Sous le signe de la forme ronde, à la géométrie achevée, que nous appelons aujourd'hui « sphère », avec les Grecs, mais plus encore « globe », avec les Romains, se déploie et s'épuise la liaison amoureuse de la raison occidentale avec le Tout du monde. Ce sont les premiers métaphysiciens, mathématiciens et cosmologues européens qui ont imposé aux mortels leur nouvelle définition fatidique : celle d'être des animaux qui créent des boules et habitent des boules. La globalisation commence comme une géométrisation de ce qui n'est pas mesurable[483].

Le mot « globalisation » est ici utilisé par Sloterdijk dans un sens ontologique et il indique un processus qui commencerait bien avant que la globalisation économique. La « globalisation métaphysique » existe, selon Sloterdijk, dès les prémisses de la pensée grecque, dans l'association entre ontologie et géométrie, et dans « le passage à une philosophie monosphérique – c'est-à-dire au défi d'interpréter l'étant dans son ensemble au moyen de l'idée formelle de boule[484] ». La géométrisation de ce tout se fait sous la forme de globe, ce qui correspondrait au cœur même de la *theoria* grecque, conduisant à

[483] P. Sloterdijk, *Globes. Sphères II*, *op. cit.*, p. 41.
[484] *Ibid.*, p. 44.

attribuer une signification technique au positionnement de l'être humain dans la Nature : il s'agit d'occuper une place dans le Tout du monde compris comme une boule[485]. Cela revient à affirmer que la globalisation – ou « sphéropoïèse », production de la boule par la représentation de celle-ci – est « événement fondamental de la pensée européenne », mais seulement s'il est pris « à très grande échelle », « événement qui ne cesse, depuis deux millénaires et demi, de provoquer des bouleversements dans la situation de pensée de la vie des êtres humains[486] ». C'est ainsi que la sphérologie proposée par Sloterdijk devra avant tout interroger ce que signifie « la figure de pensée du globe sur le plan ontologique, c'est-à-dire technique et politique[487] ».

Dans le prologue du texte, Sloterdijk décrit une mosaïque du I^er^ siècle avant notre ère où sept philosophes contemplent un globe. Les sept contemplent avec enthousiasme la sphère puisque celle-ci représente la forme même de l'être en tant que tout. La description de la mosaïque permet de replacer le passage au monosphèrisme, donc à la conception d'une sphère qui serait la forme de l'être, au début de la tradition philosophique grecque. À partir de là, c'est toute l'histoire de la « globalisation métaphysique » que Sloterdijk reprend et déploie dans son ouvrage. Si Parménide représente par sa philosophie la pensée par excellence de la sphère comme tout, cette globalisation métaphysique contient toujours en soi des contradictions : la figure d'Atlas, par exemple, porte sur son dos le Globe terrestre, mais se trouve à l'extérieur de celui-ci. Comment interpréter cette extériorité ? Ou encore, avec l'affirmation du christianisme, le Globe Terrestre n'est pas le seul centre, mais une place de choix doit être réservée à Dieu. Ce dédoublement se voit par exemple dans les deux globes terrestre et céleste, souvent dépeint ensemble, côte à côte.

C'est justement l'étude de ce « bifocalisme » que Bruno Latour reprend à Sloterdijk, dans le contexte de ses réflexions sur le « régime climatique » contemporain. Latour met

---

[485] *Ibid.*, p. 42.
[486] *Ibid.*, p. 42. En ce sens « la globalisation mathématique précède de plus de deux mille ans la globalisation terrestre ».
[487] *Ibid.*, p. 43. Il est intéressant ici de signaler, par rapport à ce qui a été la teneur de la première partie de notre étude, l'utilisation que Sloterdijk fait du mot « posthistoire ». L'histoire « sérieuse » de la globalisation est l'histoire de l'être, d'un être qui requiert une spécifique temporalité : « Le temps qu'il faut pour comprendre ce qu'est l'espace : le globe le plus réel qui soit » (*ibidem*). C'est une temporalité aspirée par le domaine spatial qui est caractéristique selon Sloterdijk de la globalisation métaphysique : « L'histoire confuse s'achève » et passe dans la posthistoire « la situation dans laquelle l'espace a aspiré le temps » (*ibid.*, p. 43-44). C'est cela qui produit : « Après les histoires le monde simultané » (*ibid.*, p. 44). La datation même d'une posthistoire correspondrait ainsi à la formulation grecque de la sphère.

en évidence la capacité de Sloterdijk à créer une philosophie apte à rendre compte des « enveloppes fragiles qui rendent possible l'existence » et il se concentre sur une « petite fissure » que Sloterdijk est « le premier à signaler[488] » : le « bifocalisme » qui résulte de l'effort des théologiens à « faire coïncider deux types de globes : l'un théocentrique, l'autre géocentrique[489] ». Qui occupe le centre, Dieu ou la Terre ? Cela implique une autre question : qui des deux est périphérique ? Les deux ont été mis tour à tour au centre par les théologiens, mais comment, si l'on place par exemple la Terre au centre, Dieu pourrait se trouver à la périphérie ? Et si Dieu est placé au centre, la Terre se trouve périphérique, ce qui est contradictoire avec les cosmologies produites par les mêmes théologiens. « Comment, demande Sloterdijk, pouvez-vous construire toute une cosmologie, avec deux centres contradictoires, l'un qui tourne autour de Dieu, pendant que l'autre tourne autour de la Terre[490] ? » Voici le problème de positionnement qu'évoque la figure métaphysique du Globe, où l'on ne sait plus quelle place donner au centre et à la périphérie et où de fait réside un « défaut de construction[491] », qui implique un « bifocalisme[492] » dans le regard.

L'argumentation de Latour est que ce même bifocalisme, ce même défaut de construction se trouve dans « l'architecture par laquelle la *rationalité* a été construite[493] » : c'est-à-dire dans la manière dont les sciences se sont bâties. D'une part, une « vision de nulle part », idéale – dans le sens platonicien de Savoir transcendant la réalité sensible – et, d'autre part, la pratique scientifique, les laboratoires, les salles de classe et de réunion, les terrains, tout ce qui fait la chair de la recherche scientifique[494]. Cela explique en quoi l'idéal métaphysique du Globe envahit le domaine épistémologique : si l'on pense à la « théorie » scientifique, en dehors de ses lieux et de ses situations, en dehors du tissu social dans lequel elle naît et elle croît, donc en dehors des nœuds relationnels qui l'on même rendue possible, alors nous produisons une vision de l'extérieur, désincarnée, et qui se croirait voir de nulle part, en attribuant à la

[488] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 164-165.
[489] *Ibid.*, p. 165.
[490] *Ibidem*.
[491] *Ibidem*.
[492] *Ibidem*. P. Sloterdijk, *Globes. Sphères II*, *op. cit.*, p. 417-418.
[493] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 166.
[494] *Ibid*., p. 168 et il ajoute : « Les deux images du monde dans la théologie chrétienne sont tout aussi irréconciliables que les images que représenterait, par exemple, la physique de l'électron présent *partout* dans le monde tout en étant logé en sûreté *dans* le laboratoire Cavendish de J. J. Thomson », *ibidem*.

connaissance elle-même « la forme d'une sphère transparente qui pourrait être inspectée par un corps désincarné à partir d'un lieu de nulle part[495] ». C'est cette vision du Globe, ou mieux l'idéal d'une vision selon le Globe, qui pourrait constituer le sous-bassement ontologique de la modernité, produisant une vision « spéculative » détachée, mais qui retomberait de fait dans les mêmes dynamiques hybridatives que nous avions vues à l'œuvre dans les hybridations narrativo-spéculatives de la modernité.

À partir de ces considérations, nous allons devoir tenir compte de ce que le passage à la mondial/globalisation comporte dans le cadre d'une telle vision métaphysique. Il semblerait que celle-ci continue, qu'elle participe encore à la *pression*, et qu'elle se retrouve en même temps *en friction* avec l'universel, le singulier et le local. Prenons par exemple, l'image *Earthrise* sur laquelle nous reviendrons dans le sixième chapitre en la considérant dans le sens de son événementialité globale. Cette photographie, qui représente la Terre vue de la Lune, pourrait perpétuer la conception du globe qui informait la théorie dans la tradition occidentale, alors même que cette image est avant tout une hybridation scientifique et culturelle, métaphysique et politique :

> La célébrissime « planète bleue » a empoisonné durablement la pensée. C'est une image composite où se mélange la cosmologie antique des dieux grecs, l'ancienne forme médiévale donnée au Dieu chrétien, le réseau complexe d'acquisition de données de la NASA, avant d'être projeté à l'intérieur du panorama diffracté des médias. Ce qui est sûr, c'est que les habitants de Gaïa ne sont pas ceux qui considèrent la planète bleue comme un Globe[496].

Le problème que pose Latour est donc celui de l'hybridation plurielle pulsant au cœur de l'image, mais qui risque de faire revivre le bifocalisme et l'idéalité d'un Globe hors du temps et de l'espace, que l'on pourrait atteindre comme si l'on se situait « de nulle part ».

Si comme on le verra la photographie représente l'extrême fragilité et vulnérabilité d'être une entité minuscule errant dans le vide, en même temps, elle est le dévoilement aussi d'une condition métaphysique plus ancienne, qui était déjà opérative au début de la pensée européenne, et qui trouve dans la modernité occidentale, et ensuite dans le déploiement de la domination technique, mais également politique, son apogée. Car si

[495] *Ibid.*, p. 169.
[496] *Ibid.*, p. 180.

l'universel n'est pas le global, il contenait plutôt en lui justement les caractères de ce bifocalisme, comme nous l'avons vu concernant les narrations et la *theoria* dans le premier chapitre. Le programme de la modernité, la mise de côté de tous les aspects narratifs dans le domaine scientifique, provoquait la création d'hybrides, mais aussi d'un bifocalisme latent, mais omniprésent.

Il faut donc faire attention au sens philosophique implicite dans l'idéal d'une vision « selon le tout » que l'image pourrait répéter en même temps que de vieilles erreurs. Les événements à l'heure de la mondial/globalisation ne peuvent paradoxalement pas être atteints à partir d'une vision globale. Il faut les étudier en tant que « global », mais sans se faire piéger dans les illusions de sa « globalité ». Nous allons donc rechercher une prise de vue sur l'événement global qui ne se ferait pas par une vision selon le globe. Certains en arriverons même à affirmer qu'il faudrait plutôt détruire l'image du Globe, puisqu'elle entretient les illusions de la vision selon le tout. Penser aux frictions des connexions globales, à la pression exercée sur nous par l'événement, c'est justement montrer que derrière l'apparence de globalité de la « condition globale », il y a d'autres conditions à décrire, à découvrir, à inventer. Encore une fois se pose le problème des histoires que l'on peut se raconter : il ne s'agit pas pour nous de voir global, ni de raconter une histoire globale, ce qui, pour suivre Latour, conduirait au danger « d'unifier trop vite ce qui doit d'abord être *composé*[497] ». La recherche sur l'événement global que l'on va à présent entreprendre, ne doit pas être globale, elle ne doit pas se faire selon la vision d'une métaphysique du globe, si elle veut véritablement nous fournir une prise de vue sur la condition contemporaine. Voici la difficulté de la recherche : détruire la vision selon le globe alors même que nous étudions des phénomènes qui ont pris l'apparence du globe. Chez Sloterdijk, les « globes » en tant que constructions de sens philosophique et culturel, symbolique et imaginaire, entrent en crise vers la fin de la modernité : mais de cette crise naissent les écumes – étudiées dans le troisième volume de *Sphères* – qui permettent une observation du monde contemporain à partir d'un multifocalisme et un pluralisme d'invention de mondes possibles. Latour considère quant à lui que : « Le Globe une fois détruit, l'histoire se remet en marche[498] ». La notion d'Anthropocène participe à cette destruction du Globe, car elle permet de proposer d'autres histoires. On fera attention

[497] *Ibid.*, p. 183.
[498] *Ibid.*, p. 191.

donc à considérer ces événements, que nous appelons encore globaux parce qu'ils sont solidaires de l'émergence effective d'une condition globale, dans une prise de vue non pas globale, mais composite et frictionnelle. Au fond, le faire face à l'événement global, dont nous n'arrivons pas encore à cerner pleinement le statut, indique un autre seuil, en équilibre entre l'aspiration métaphysique globale à une vision complète et désincarnée et la possibilité de révéler les autres histoires qui pourraient participer à la destruction ontologique du globe. Le « passage » vers le global n'est donc pas véritablement un « passage », mais un dévoilement, et autour de ce dévoilement il convient à présent de concentrer nos recherches, pour saisir le statut des événements globaux dans une prise de vue qui ne serait pas globale. Dans la suite, la capacité à exprimer un *logos* philosophique émergera malgré la « pression » que le global exerce sur nous.

Dans ce chapitre, nous avons fourni une prise de vue sur le problème de la mondial/globalisation. Mais nous avons voulu également proposer des concepts utiles à la lecture du passage qu'elle constitue. Après les seuils des post-, le passage ne peut être fluide, sans entrave. Même lorsque l'on craint l'établissement d'une positivité pure expulsant toute négativité critique, nous retrouvons les frictions et les obstacles, les pressions et les urgences. Ces frictions risquent d'être cachées par la vision selon le globe, par la pression du global. Nous allons nous occuper dans le chapitre suivant d'un type de friction particulier : les événements « globaux ». Ces événements expriment des urgences, politiques, écologiques, sociales, et, en même temps, leur complexité requiert un regard attentif et patient, capable d'en saisir les caractères multiples et jamais évidents.

TABLEAU 1.
L'ERREUR DE FABRICE :
UNE LECTURE DE « LA CHARTREUSE DE PARME ».

> Tout à coup, du côté de l'ennemi, Fabrice vit quatre hommes qui arrivaient ventre à terre. Ah ! nous sommes attaqués, se dit-il ; puis il vit deux de ces hommes parler au maréchal. Un des généraux de la suite de ce dernier partit au galop du côté de l'ennemi, suivi de deux hussards de l'escorte et des quatre hommes qui venaient d'arriver. Après un petit canal que tout le monde passa, Fabrice se trouva à côté d'un maréchal-des-logis qui avait l'air fort bon enfant. Il faut que je parle à celui-là, se dit-il, peut-être ils cesseront de me regarder. Il médita longtemps.
> — Monsieur, c'est la première fois que j'assiste à la bataille, dit-il enfin au maréchal-des-logis ; mais *ceci est-il une véritable bataille* ?
> — Un peu. Mais vous, qui êtes-vous[499] ?

Fabrice, le héros de *La Chartreuse de Parme*, est parti d'Italie, du Piémont où il est né, pour participer à la bataille de Waterloo, il traverse de part et d'autre le champ de bataille, car il désire à tout prix participer à l'événement, il veut avoir la certitude d'être en train de vivre une *véritable bataille*. L'événement pourra être considéré comme « décisif », puisque la chute définitive de Napoléon en dépendra, mais Fabrice ne pouvait le savoir, il ne pouvait prévoir que la bataille allait prendre l'allure d'un *événement décisif* concernant l'histoire européenne. Pourtant, il avait l'*impression* qu'il s'agissait au moins d'une bataille, d'un événement, qui se situait dans le contexte plus ample des guerres napoléoniennes et toute bataille, au fond, pourrait être décisive, ou du moins on l'espère en y participant. Il en a l'impression et pourtant le doute demeure en lui : il sent que la bataille a lieu, mais il ne sait où ni quand. Surtout, il ne sait pas si lui aussi y participe par

[499] Stendhal, *La Chartreuse de Parme* [1839-1942], Paris, Gallimard, coll. Folio Classiques, 2003, chap. 3, p. 96-97. Nous soulignons. Nous interprétons ici le comportement d'un personnage de Stendhal comme exemple paradigmatique du rapport à l'événement. Beaucoup a été écrit sur l'attitude de Stendhal envers l'histoire et à la manière de l'écrire ; pour une prise de vue générale sur ce sujet nous renvoyons au numéro 90, 2017, de la revue *Recherche & Travaux*, « Stendhal historien ? », sous la direction de C. Mariette (consulté en ligne le 9/04/2021 : https://journals.openedition.org/recherchestravaux/869).

son vagabondage, s'il participe à l'événement qui pourrait être décisif. Le doute de Fabrice découle du fait qu'*il veut à tout prix en être*, assister, voire participer, à l'événement.

Quelles difficultés rencontre Fabrice ? Il semblerait avant tout qu'*il ne parvienne pas à percevoir* l'événement, ou, du moins, il est lui-même convaincu de ne pas y arriver, il ne voit que « des mouvements individuels ou en petits groupes, qui se succèdent en réaction les uns aux autres avec une intensité variable et des directions différentes, sans jamais obéir à des raisons manifestes[500] ». Fabrice perçoit des éléments d'une bataille, mais il est incapable de saisir les raisons raccordant tous ces mouvements indistincts : pour lui, le terme « bataille » doit désigner autre chose, quelque chose hors du perçu, une finalité commune de toutes les personnes, les animaux, les objets présents dans le champ de bataille. Cette finalité intrinsèque, unissant les mouvements d'un champ aux multiples lignes de force, Fabrice ne parvient pas à la voir avec ses yeux. Par conséquent, il ne sait pas non plus s'il est en train de faire partie de ce mouvement commun dont il ne comprend rien.

Fabrice cherche *les raisons* de la bataille, le *concept* de la bataille, et cela, il ne peut le saisir par le regard. Il en découvre des signes, il trouve des motivations pouvant étayer l'affirmation raisonnable d'y avoir participé : est-ce déjà le fait d'avoir voyagé jusqu'en Belgique et de se trouver dans le lieu que l'on définira ensuite le lieu de l'événement ? Est-ce le fait de voir des soldats et de leur parler ? Peut-être d'esquiver des tirs ? D'être présent à quelque mètre de l'Empereur ? D'endosser les habits d'un prisonnier ? Fabrice ne sait pas lequel de ceux-ci peut être le signe d'histoire décisif qui lui permettra d'affirmer « j'ai assisté (ou encore mieux, participé) à la bataille de Waterloo ». Mais ce signe décisif, selon lui, doit exister : comme il existe l'*expérience décisive* dans les sciences naturelles, il doit y avoir un moyen de désigner l'événement de manière univoque et il est convaincu que, s'il est incapable d'interpréter les signes de l'événement, cela est entièrement sa faute, cela est dû à son inexpérience, à son ignorance. Il aurait besoin d'un ensemble définitoire bien précis, d'une règle capable de le guider des particularités des manifestations locales jusqu'à la généralité de la bataille.

[500] P. Mongin, « Waterloo et les regards croisés des interprétations », in : A. Berthoz, C. Ossola, B. Stock, (éds.), *La pluralité interprétative : Fondements historiques et cognitifs de la notion de point de vue*, Paris, Collège de France, 2010, p. 111-136. L'article étudie ensuite les représentations de Waterloo et il évoque un « démontage des significations » opéré par Stendhal, une sorte de « *phénoménologie de la bataille* ».

Ainsi, pour être bien sûr d'être *de* la bataille, Fabrice est contraint de demander à quelqu'un, qui en sait plus que lui (on pourrait dire : à un expert), qui comprend et interprète mieux les choses de la guerre, qui serait capable d'en déchiffrer les signes décisifs : le maréchal des logis, ou un caporal. Et le maréchal des logis, l'expert, rajoute à ses doutes, lorsqu'il lui répond : « Un peu ».

Tous les signes que Fabrice décèle sont des parcelles d'événement, *un peu* de l'événement. Ou mieux, il s'agit de *points de vue sur l'événement*, regards partiels, qui sont insuffisants à répondre, à cause de leur partialité, au désir totalisant de Fabrice, à la volonté de définir ce qu'il a vu comme « La bataille », une bataille qui serait au-delà et au-dessus de chaque point de vue individuel, la bataille indubitable, historique et conceptuelle.

On retrouve ce problème dans la formulation de la même question au chapitre suivant : « Ai-je réellement assisté à une bataille ? », où il est important de souligner le « je », qui indique le caractère subjectif et individuel du rapport à l'événement : dans sa quête de l'événement, Fabrice estime que l'on peut ou pas participer ou assister à la bataille, même si on est bel et bien présent au lieu et au temps de celle-ci. Fabrice refuse de penser qu'il soit suffisant de dire « J'ai été en tel lieu, en telle heure et en telle date » pour affirmer d'avoir participé à l'événement. Dans cette optique, deux personnes étant présentes à Waterloo au même moment sont susceptibles l'une avoir participé à la bataille et l'autre non. Mais c'est aussi une différence entre assister et participer à l'événement que Fabrice creuse ici : son idéal serait une « vision de survol[501] », comme on observerait la bataille à partir d'une colline, à une certaine distance du champ (de bataille, perceptif) où elle se produit, une vision de survol de la bataille, qui exclurait pourtant sa participation à celle-ci. D'autre part, une ambiguïté demeure, puisqu'il sait que les héros qui participent à la bataille ont dû la voir, eux aussi, de l'intérieur et agissants. En lisant les pérégrinations de

[501] Pour cette expression que nous avons déjà évoquée, et qui reviens fréquemment dans la pensée merleau-pontienne, voir à titre d'exemple M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.* lorsqu'il écrit : « Cette "spiritualité" cartésienne, cette *identité* de l'espace et de l'esprit, que nous croyons prouver en disant que, de toute évidence, l'objet "lointain" ne l'est que par sa relation à d'autres objets plus "lointains" ou "moins éloignés", – qui, elle, n'appartient en propre à aucun d'eux et *est* la présence immédiate de l'esprit à tous, et qui finalement remplace notre appartenance au monde par un survol du monde, – elle ne tient son apparente évidence que d'un postulat très naïf (et à nous suggéré par le monde justement), selon lequel c'est toujours *la même* chose que je pense quand le regard de l'attention se déplace et se reporte d'elle-même à ce qui la conditionne », *ibid.*, p. 58.

Fabrice, nous comprenons qu'il a bel et bien participé à l'événement, mais puisqu'il ne s'en rend pas compte, sa préoccupation n'atteint même pas le stade de la participation et elle demeure sur celui de la vision : être *certain* d'y avoir *assisté*. *Participation* et *vision* se mélangent et s'excluent à la fois dans les émotions contrastantes de Fabrice, tout ce qui en demeure est *son doute*, et même son chagrin de ne pas acquérir de stabilité face au déroulement complexe des choses :

> Son principal chagrin était de ne pas avoir adressé cette question au caporal Aubry : Ai-je réellement assisté à une bataille ? Il lui semblait que oui, et il eût été au comble du bonheur s'il en eût été certain[502].

*

Afin de démêler les fils de cette curieuse situation, nous pouvons enquêter sur la dimension ontologique sous-jacente à la fresque que l'on vient de brosser de Fabrice à Waterloo. La manière dont on se rapporte à l'événement, en effet, désigne une certaine conception ontologique qui influence la manière dont l'historicité et le monde social sont compris. Pour présenter notre propos, nous pourrions affirmer que la dimension ontologique découlant de l'attitude de Fabrice s'avère à la fois *platonisante* et *cartésienne*.

Un préjugé platonisant se dégage lorsque Fabrice s'interroge continuellement sur la possibilité d'un accès à l'Idée rationnelle de bataille, d'une certitude de pouvoir être en présence de « la bataille elle-même ». Cela comporte un refus de la région de l'apparence, des manifestations partielles et incomplètes, domaine que Fabrice retrouvera en partie plus tard dans le livre, par exemple lorsqu'il s'appliquera à chercher et interpréter *les signes d'amour* qu'il échange avec Clélia dans la tour Farnèse où il est prisonnier : pourtant, là aussi il voudra à tout prix obtenir la *certitude* de l'amour, dans une progression qui va des signes non verbaux jusqu'au langage écrit et à l'échange de lettres[503], et qui pourrait atteindre son apogée dans la décision de Clélia de ne plus *voir*

[502] Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, *op. cit*., ch. IV, p. 118.
[503] Une analyse de cet exemple littéraire a été fournie par Marc Crépon lors de son cours « Politiques de l'amour », à l'École Normale Supérieure de Paris en 2016. *Cf*. la conférence du 15 mars 2017 à la BnF (consultée en ligne le 29/11/2019 : https://www.bnf.fr/fr/mediatheque/politique-de-lamour, 52'44),

Fabrice sinon dans l'obscurité. À Waterloo, Fabrice voudrait assister à la bataille. Pourtant, il souhaiterait y assister non pas en réhabilitant le champ de la visibilité, de la perception, mais plutôt dans une vision de survol capable de fournir, d'un seul coup d'œil, une restitution totale et systématique de la bataille en soi. Sa disqualification du monde sensible – monde sensible qui est au contraire au cœur du style de Stendhal – le conduit à ne prêter aucune confiance aux manifestations plurielles avec lesquelles il entre pourtant en contact. En ce sens, Fabrice est aussi, en cette occasion, cartésien : si la bataille n'existe que comme entité intelligible et les manifestations de celle-ci sont déclassées, il est normal que l'on ne puisse pas faire confiance aux sensations et aux perceptions pour l'appréhender. Il applique à l'événement un regard objectif. Sa vision objectiviste fige l'événement dans sa conceptualisation abstraite comme entité séparée, sans prendre en compte la multiplicité de sa donation à l'observateur. L'événement se donne dans des manifestations multiples, mais Fabrice recherche *la vérité de l'événement*, il espère atteindre la *certitude de l'événement* sans faire confiance à ses perceptions. Comme un Descartes face aux manifestations polymorphes d'un morceau de cire chercherait l'essence de cet objet aux qualités changeantes, ainsi Fabrice désire une certitude quasi scientifique de la stabilité de l'objet-bataille, derrière les articulations changeantes des phénomènes. Dans une bataille, on se trouve pris dans une multiplicité d'idées confuses, mais c'est l'idée claire et distincte, le principe pensant de la raison, qui pourrait établir une continuité et une unicité, que Fabrice cherche dans ses déambulations ici et là. Et pendant qu'il cherche, il oublie *sa bataille*, il oublie qu'il est bel et bien *jeté dans un champ*, champ de bataille, champ perceptif, champ de l'événement.

Consacrons quelques instants à l'idée de *participation*. Pourquoi Fabrice veut-il absolument *assister* à l'événement, et non pas *y participer* ? Parce qu'au fond, si nous suivons jusqu'au bout les conséquences du préjugé platonisant que nous avons souligné, la *participation* à l'événement serait d'un degré ontologique inférieur par rapport à la possibilité de le saisir intelligiblement. Participer à la bataille signifie fusionner avec le champ qu'elle constitue, traverser les apparences, mais ayant une conscience rationnelle

lorsqu'il parle de « l'incertitude des signes de l'amour chez Kierkegaard » et il fait une comparaison avec les « échanges de signes » entre Fabrice et Clélia : « Rappelez-vous toutes ces intermittences de l'interprétation. Rien ne décrit davantage la temporalité propre à l'amour que les intermittences de la croyance et de l'incrédulité. Tantôt Fabrice espère dans les signes qu'il croit percevoir que lui accorde Clélia Conti de l'autre côté dans sa volière ; et de même, pour elle, les signes qu'elle croit percevoir de Fabrice Del Dongo ».

des mouvements et des finalités que l'on peut y poursuivre : participer à la bataille veut dire s'appuyer au monde sensible tout en se posant une finalité générale et abstraite. Le glissement sémantique vers la participation platonicienne aux Idées est facile, et si elle peut ne pas être philologiquement rigoureuse elle nous fournit un indice de l'attitude pratique ici étudiée : il paraîtrait inutile de participer à l'événement sans en avoir une vue d'ensemble, sans connaître la finalité qui dirige les actions et l'Histoire elle-même, en somme sans être un héros hégélien, incarnation de l'esprit et des mouvements historiques. Sans la *raison* comme guide, et donc sans la bataille rationnelle, intelligible, dont on aurait la certitude, en y assistant par les yeux de l'esprit, nul ne vaut d'y participer, car nous ne serions que des vagabonds face à des ombres, nous enquérant de notre condition sans jamais la transcender. Nous serions au fond comme Fabrice dans son questionnement continu, qui lui empêche de prendre part (le sens légitime de l'idée de participation concernant une bataille) pour ne rester que spectateurs ébahis, refusant pourtant de croire à nos rétines.

Voici donc *l'erreur ontologique de Fabrice* : Fabrice voudrait rejoindre la bataille elle-même, son idée, il recherche le « concept » de la bataille sans prêter attention aux manifestations de cet événement. Son regard est déjà structuré de façon à insérer la bataille dans une certaine histoire – ou faudrait-il déjà dire dans plusieurs histoires. Une histoire italienne, liée aux idéaux républicains et d'unification de la péninsule, une histoire européenne liée aux guerres napoléoniennes, mais aussi une histoire personnelle[504]. Lorsqu'il se dirige vers la bataille, il s'attend à voir un événement qui pourrait aisément s'insérer dans ces différentes histoires qui sont aussi les siennes, il pense trouver une bataille idéale, une Idée de bataille, qui, pourtant, ne peut exister, et qui déjà est influencée par les différents regards et les différents intérêts qui structurent son interaction avec l'événement. Ce que Fabrice cherche, c'est un type de faculté rationnelle, qui cependant ne peut pas fonctionner *pendant* la bataille, mais qui existera seulement *après coup*, et qui permettrait d'élaborer à partir de certaines « données » empiriques (date : 18 juin 1815 ; lieu : Waterloo ; morts : entre 9.000 et 10.000 ; blessés : plus de

[504] Dans laquelle son identité même est remise en question, puisqu'il assume le rôle de quelqu'un d'autre : « Toutefois, se dit-il, j'y ai assisté portant le nom d'un prisonnier, j'avais la feuille de route d'un prisonnier dans ma poche, et, bien plus, son habit sur moi ! Voilà qui est fatal pour l'avenir ? qu'en eût dit l'abbé Blanès ? », Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, *op. cit.*, ch. IV, p. 118.

30.000, plusieurs milliers de chevaux tués[505]) une conceptualisation de la bataille, qui la distingue de toutes les autres, et qui permet de l'insérer à l'intérieur d'un certain enchaînement logique des événements (contexte : retour de Napoléon ; conséquences : fin définitive de l'Empire, fin des Cent-Jours et Restauration). En même temps, il estime presque que le fait de participer à la bataille soit une destinée individuelle, probablement héroïque, sans jamais considérer que la bataille *se fait ensemble* avec d'autres personnes partageant le même sort, qu'elle se bâtit par des visions et des participations partielles à celle-ci.

Les soldats, les capitaines, les colonels, Napoléon lui-même, s'impliquent dans la bataille sans se poser la question de s'ils sont bien en train d'y participer, de s'ils sont en train de *faire l'histoire*. Ils pouvaient avoir une idée générale des enjeux, pressentir qu'il s'agissait là de la dernière chance pour un retour de Napoléon, ils étaient en mesure de diriger un regard interrogatif vers leurs propres actions. Pourtant, en agissant, ils étaient impliqués avec tout leur corps, ils participaient, car c'était leur existence même qui était en jeu dans la bataille. L'*erreur de Fabrice* consiste dans l'oubli que la bataille n'est pas seulement celle dont on va lire le nom et la description dans les livres d'histoire ou sur une encyclopédie : la bataille est composée d'hommes et de femmes qui mettent leur vie en jeu, elle est pleine de vies réduites au silence, d'histoires personnelles qui se terminent, et d'autres qui continueront malgré tout, de choix partiels, d'intentions communes qui s'unissent dans un même mouvement, de motivations, de plans qui auront (ou pas) du succès. Il est impossible d'appréhender l'événement à partir d'un point de vue unique, puisqu'il est composé d'un grand nombre d'entités *en relation entre elles*. Pas de bataille individuelle, mais toujours des fils intentionnels qui se tissent dans un conflit, dans une lutte commune. Comme disait Patočka, même les ennemis se découvrent liés dans l'expérience commune du front, lorsque leur existence même est mise en jeu, mais c'est dans cette mise en jeu que se structure la solidarité qu'implique une existence à la limite[506]. Ce fait d'être à la limite n'indique pas une solitude de l'individu face à la bataille, mais il dévoile une prise intentionnelle sur le monde, composée d'affects et de passions, de désirs et de désillusions, de souffrances et d'espoirs. Ainsi, la bataille ne peut pas être envisagée hors de ce champ dans lequel les participants sont unis. Le Napoléon

[505] J. Logie, *Waterloo : la campagne de 1815*, Bruxelles, Racine, 2003, p. 153.
[506] J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.* ; *cf. infra*, chap. 1, § 2.

de Stendhal se présente avant tout en tant qu'homme comme les autres, dépendant de ceux qui l'entourent, avec la différence qu'il a plus de pouvoir pour diriger, organiser, décider les mouvements d'une large partie d'entre eux. Napoléon vit jusqu'au bout sa vie, non pas en tant qu'incarnation de l'esprit, ni en tant qu'individu isolé et autonome, mais comme personne vivante, liée à un grand nombre d'autres personnes vivantes. La narration historique universelle, dans sa prétention totalisante, perd le vécu intersubjectif des « personnages historiques » : le héros hégélien, incarnation de l'esprit, contribue au mouvement dialectique de l'Histoire, mais que reste-t-il de lui, du Napoléon qui se déplaçait sur le champ de bataille et que Fabrice n'a pas reconnu ? Son vécu, comme celui de bien d'autres, sombre dans le piège d'une histoire universelle qui enchaînerait des événements conceptuels. Stendhal restitue ce problème, car son écriture met en mouvement les corps, leurs désirs, leur exploration du monde, en montrant la dimension incarnée de toute prétention de rationalité pure. Parmi d'autres littéraires qui ont proposé des expression similaires, nous pourrions rappeler Claude Simon, qui, au siècle suivant, tentera de rendre dans ses romans un vécu de la guerre et des histoires, des peurs et des espoirs, des acacias tremblants de la mémoire et du cœur que chacun met en jeu non seulement dans la guerre, mais dans le déploiement même de l'existence[507] ; ou bien, en nous rappelant de nos analyses sur les blessures de l'esclavage, nous pourrions citer Toni Morrison, qui décrit les fantômes et les survivance de l'esclavagisme qui hantent l'histoire américaine, et témoignent de vécus torturés et perdus dont les voix demeurent vivantes dans les flux de l'histoire[508].

L'erreur de Fabrice comprend donc plusieurs erreurs : 1) Fabrice est décidé à atteindre une bataille conceptuelle, en refusant le domaine perceptif et des manifestations sensibles, en refusant les indices fournis par son corps, à la recherche du *signe décisif* ou de la *parole d'expert* qui pourrait décréter la vérité de l'événement : il cherche une vue intellectualiste, et il ne se rend pas compte que son corps est déjà impliqué dans l'événement, que déjà le fait d'interroger ses perceptions partielles était une prise sur l'événement en cours ; 2) Fabrice oublie que l'histoire est avant tout vécue, l'oubli du vécu dont il fait preuve est

[507] Nous pensons à Claude Simon, *La Route des Flandres*, Paris, Minuit 1960 et à C. Simon, *L'Acacia*, Paris, Minuit, 1975. La pratique littéraire de Claude Simon, capable de décrire des champs perceptif complexes, avait été évoquée par M. Merleau-Ponty, « Cinq notes sur Claude Simon » [1961], in : M. Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, édition établie par J. Prunair, Paris, Verdier, 2000.
[508] T. Morrison, *Beloved* [1987], Paris, 10/18, 2008.

aussi oubli de la présence commune à l'événement ; 3) Fabrice est convaincu que l'on puisse assister de manière individuelle à l'événement, pourtant il ressent le besoin de confirmer son intuition auprès des experts militaires ; il renonce à envisager *la relationnalité profonde qui constitue l'événement*. En ce sens, on pourrait affirmer qu'*on ne participe pas à l'événement, mais on en est*.

Ces oublis, ces défaillances du regard, découlent d'une *structuration ontologique du regard historique*. Fabrice applique au monde autour de lui, aux histoires et aux événements, une certaine vision ontologique qui influence ses interactions avec autrui et avec les événements. Ses possibilités d'existence, et sa conscience de celles-ci, son ontologie, sont parasitées par une sorte de schéma historique platonisant et cartésien, ou encore intellectualiste, dans ce sens que Patočka donnait aux dérives de l'histoire universelle lorsqu'elle oubliait l'histoire profonde au profit d'un *cosmos* historique préétabli. Ce schéma historique profondément enraciné dans l'ontologie de la modernité n'est rien d'autre qu'une fonction d'organisation des événements selon les critères d'une temporalité linéaire, d'idéaux de progrès, de récits d'émancipation. Nous savons très bien désormais que ces critères tendent à affirmer la primauté du discours spéculatif sur le discours narratif, alors que celui-ci est toujours opératif alors même que l'on voudrait l'évacuer. Lorsqu'on pense au domaine de l'événement, du « matériel » qui devrait composer l'histoire, l'on se trouve face à un paradoxe ontologique : percevoir l'événement en affirmant la primauté du spéculatif implique la disqualification du champ du vécu, du champ perceptif, alors même que celui-ci est toujours le fond sur lequel l'action historique se déploie. Nous nous trouvons encore une fois face à une forme d'hybridité dont les caractères avaient été mis en lumière dans la première partie de cette recherche.

« L'erreur de Fabrice » constitue non seulement une porte d'entrée sur l'étude des événements, mais aussi une prise ontologique sur le problème de l'écriture de l'histoire. On pourrait entendre les événements comme le matériel qui compose l'histoire, puisque l'historicité jaillit dans la tentative de donner un sens, une cohérence, au déroulement des événements. Pourtant, l'événement ne saurait pas être seulement un « matériel historique ». Ou peut-être, justement parce qu'il est un matériel historique, il indique avant tout un champ ontologique concret, dans lequel *se fait la vie*, avant même l'histoire. L'événement est une instance ontologique, qui unit le corps à l'histoire, qui unit le vécu

personnel au vécu collectif. L'événement est aussi une instance ontologique personnelle tout comme une instance ontologique publique, il décrit l'état profond de nos relations.

Si nous voulons interroger les profondeurs de l'histoire, il faut en même temps interroger la profondeur de l'être que l'événement résume si bien. C'est pour cela que dans les prochains chapitres nous allons étudier l'événement comme lieu ontologique où l'historicité peut émerger. Dans l'optique de notre recherche sur la condition globale, nous allons élargir notre recherche aux événements globaux. Cela nous aidera à penser au statut des histoires après les post-, dans une condition globale et planétaire dans une perspective avant tout ontologique, mais qui est toujours, par sa pratique même, politique. Sommes-nous comme Fabrice face aux événements globaux ? Sommes-nous voués à « rater » l'événement, comme il a raté la Waterloo vivante dans laquelle il bougeait ? Et, pouvons-nous agir lorsque nous tombons dans le piège de l'événement, et que l'on n'arrive pas à répondre à ce qui advient ? Voici des questions qui lient ontologie et politique, et que nous voudrions étudier dans la suite de notre recherche.

CHAPITRE 6
DES ÉVÉNEMENTS GLOBAUX

L'erreur de Fabrice fournit une introduction aux problèmes que pose l'événement. Mais qu'arrive-t-il lorsqu'aux questions soulevées par Fabrice s'ajoute le constat d'une pression du global, d'être sous pression face à ce qui advient, face à la force des événements ? Quels caractères problématiques des événements globaux comme producteurs de pression pouvons-nous déceler, et en quoi cela implique une reconfiguration des histoires qui, à partir de ces événements, on peut se raconter ?

Le présent chapitre tentera de dégager, à travers une méthode à la fois théorique et descriptive, les traits problématiques des événements dans la condition globale et leur statut ontologique. Dans « l'événement », nous trouvons une déclinaison du sens des « frictions » et des « pressions » qui s'exercent entre mondial/global, universel, local. Face aux urgences des événements, nous sommes poussés à agir, à penser, à construire des repères pour les situations communes de l'humanité. Les événements globaux que l'on étudiera dans la suite de ce chapitre illustreront des urgences théoriques, culturelles, politiques, et il faudra chercher des appuis philosophiques solides afin d'esquisser de manière satisfaisante les lignes de leur statut ontologique.

§ 6.1 Vers les événements globaux

a) Le « retour » des événements et leur « métamorphose »

Il est courant de considérer que, dans les sciences humaines en France, la notion d'événement aurait été mise de côté au profit des notions de « longue durée », de « permanence » et de « structure », mais qu'on assisterait, dans les années 2000, à un retour en force de l'événement[509]. Cette mise de côté aurait eu lieu surtout parce que, comme l'explique François Dosse, les sciences humaines étaient à la recherche d'invariants et de lois, et elles « ont longtemps considéré l'événement comme l'élément perturbateur, contingent, à faible signifiance, qu'il convenait de réduire au nom d'une

[509] Voir à ce sujet, F. Dosse, *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien : entre Sphinx et Phénix*, Paris, PUF, 2010.

démarche scientifique[510] ». Cette considération de l'événement comme discontinuité est toutefois débitrice d'une transformation étymologique du terme : « Son usage est attesté depuis le XV^e^ siècle et il revêt alors un sens particulièrement large et vague puisqu'il signifie tout "ce qui arrive". Il provient, nous rappelle Alain Rey, du latin *evenire* qui veut dire "sortir", "avoir un résultat", "se produire", "advenir", signifiant donc un avènement […]. En même temps, le mot événement vient d'*eventum* et *eventus* qui désigne un phénomène en tant qu'il fait rupture, mais il est rarement employé sinon au pluriel, *eventa*[511] ». Par l'étymologie latine on trouve donc principalement le fait d'advenir, d'avoir lieu, indiquant aussi l'issue de cet avoir lieu et, en moindre partie, la rupture qu'il provoque, sans pour autant – sauf dans peu d'occurrences – indiquer une discontinuité inattendue ou une nouveauté radicale[512]. Dans la langue française, on assiste à une transformation, qui conduit de l'événement comme ce qui a un résultat, un dénouement, jusqu'aux acceptions du XVIII^e^ siècle pour indiquer une circonstance qui a lieu revêtant une certaine importance[513]. Le risque a été, dans l'étude des structures, un écartement radical de l'événement et de son énigme. C'est à cela que font référence les deux figures qui accompagnent le titre du livre de Dosse, le Sphynx indique le mystère de l'événement, en particulier dans sa configuration contemporaine, mais en même temps l'événement revient, comme un Phénix, puisque même dans sa disparition il laisse ses traces et revient ensuite en inaugurant de nouvelles configurations événementielles possibles[514].

La critique de l'« histoire événementielle » est bien sûr centrale dans la tradition des *Annales*, évoquée dans notre introduction, chez Marc Bloch, Lucien Febvre ou chez Fernand Braudel. Ce dernier distingue le temps géographique à la durée très longue, du temps social et économique, lui aussi lent, et du temps événementiel ou individuel, qui serait celui de la vie politique, des batailles, des événements[515]. Le cycle des saisons, par exemple, est étudié comme un facteur historique à part entière, qui scande la vie autour

[510] *Ibid.*, p. 4.
[511] F. Dosse, *Renaissance de l'événement*, *op. cit.*, p. 2. Il se réfère à A. Rey (éd.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, p. 751.
[512] F. Dosse, *Renaissance de l'événement*, *op. cit.*, p. 2 : « l'acception latine n'a pas pour objet de signifier l'inattendu, le surgissement du nouveau. L'aspect inattendu était présent dans la culture grecque par la notion de *kairos*, le temps opportun, comme ne manque pas de le souligner Dosse.
[513] *Ibid.*, p. 4.
[514] *Ibid.*, p. 6.
[515] Cette partition est de fait celle qui dirige l'œuvre de Braudel sur la Méditerranée. Sur ces partitions voir C. Bouton, « De la longue durée au "retour de l'événement" », in : H. Dumoulin, J. Revel, J.-B. Vuillerod (éds.), *Penser l'événement. Entre temps et histoire*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 19-39, en particulier p. 21-25.

de la Méditerranée : on se prépare pour l'hiver, celui-ci influence l'agriculture, mais aussi les commerces, les déplacements et surtout la navigation[516]. C'est aussi la guerre qui s'arrête en hiver, justement par l'impossibilité de la navigation, et reprend de manière précipitée en été, en même temps que les commerces et les épidémies[517]. La recherche des structures lentes, presque immobiles, efface le rôle de l'événement dans la compréhension de l'histoire, puisque celui-ci peut être trompeur, il ne garantit pas de comprendre véritablement les transformations historiques : bien qu'il ne soit jamais complètement éliminé, l'événement n'est plus considéré comme paramètre privilégié dans l'étude des processus historiques car il risque d'opérer un dépistage dans une enquête des structures profondes de l'histoire. Nous retrouvons donc l'une des questions que nous évoquions dans l'Introduction, mais qui se charge, à la lumière des analyses conduites jusqu'ici, d'une couleur nouvelle. Le domaine de la longue durée pourrait-il être porteur d'une sorte d'événementialité ? Au-delà de la tripartition braudelienne, est-il possible de considérer que certains événements pourraient avoir des caractères plus longs, plus profonds, que ceux que leur attribuait l'histoire superficielle ? Et encore plus, peut-on éviter un immobilisme auquel nous condamneraient des structures pervasives et influençant la vie sociale et économique pendant des générations ? Si l'histoire événementielle était le troisième versant des études historiques, le monde contemporain semble faire face à des événements qui se situeraient plutôt dans l'ordre de l'histoire géographique ou de l'histoire économique et sociale, à l'interstice entre ces histoires, voire dans une interdépendance inéliminable entre elles. Si l'on ajoute à cela l'intrusion du domaine planétaire que nous avons commencé à constater, cette interrogation se fait plus urgente encore.

Christophe Bouton a montré que l'on peut poser cette question en s'appuyant par exemple sur l'évocation par Foucault d'un « événement profond », un événement non pas superficiel (donc non pas relégué au champ de l'histoire événementielle), mais se déployant également dans les domaines social et géographique[518]. Une conception de l'événement de ce type pourrait être d'une grande utilité par exemple dans l'étude du réchauffement climatique, qui se déroule sur une longue durée tout en se manifestant dans des événements à la fois géographiques, économiques, sociaux et politiques (des

[516] F. Braudel, *La Méditerranée I*, *op. cit.*, p. 398-311.
[517] *Ibid.*, p. 311-317.
[518] C. Bouton, « De la longue durée au "retour de l'événement" », art. cit., p. 31-32.

inondations, des canicules, des crises économiques, des guerres, des migrations massives, des choix et des actions politiques).

L'événement et la longue durée s'insèrent dans une caractérisation multiple de l'histoire qu'il est possible de découvrir chez Foucault. Comme le rappelle Judith Revel, la conception foucaldienne de l'histoire recouvre trois axes de discours : une premier « consiste en une reprise explicite de Nietzsche, c'est-à-dire tout à la fois de la critique de l'histoire conçue comme continue, linéaire, pourvue d'une origine et d'un *telos*, et de la critique du discours des histoires comme "histoire monumentale" et supra-historique[519] », on va bientôt revenir sur cette inspiration nietzschéenne. Un deuxième axe, qui nous intéresse ici, « correspond à la formulation d'une véritable "pensée de l'événement" […] c'est-à-dire à l'idée d'une histoire mineure faite d'une infinité de traces silencieuses, de récits de vies minuscules, de fragments d'existences[520] ». Le troisième axe concerne finalement le rapport aux archives et il implique une interrogation du rapport entre philosophie et histoire ainsi que de l'évolution de l'historiographie[521].

Foucault parlait, dans *L'archéologie du savoir*, texte de 1969, du passage d'une « histoire globale » à une « histoire générale ». Le premier projet, celui d'une histoire globale « est celui qui cherche à restituer la forme d'ensemble d'une socialisation, le principe – matériel ou spirituel – d'une société, la signification commune à tous les phénomènes d'une période, la loi qui rend compte de leur cohésion[522] ». Cette histoire globale recherche « un système de relations homogènes » entre les événements d'une même aire spatio-temporelle, et suppose une seule forme d'historicité capable de guider tous les types de transformations (économiques, sociales, politiques, techniques, etc.), ce qui permet d'articuler l'analyse historique en des grandes unités cohérentes[523]. Au contraire l'histoire nouvelle « problématise les séries, les découpes, les limites, les dénivellations, les décalages, les spécificités chronologiques, les formes singulières de rémanence, les types possibles de relation[524] ». Foucault regarde avec attention à l'entreprise des *Annales*, à la multiplication du temps historique et des durées, mais il s'éloigne aussi de cette conception, puisqu'il recherche les possibilités de jonctions et

[519] J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, p. 42.
[520] *Ibidem*.
[521] *Ibid.*, p. 42-43.
[522] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 18.
[523] *Ibid.*, p. 18-19.
[524] *Ibid.*, p. 19.

d'assemblages entre les différents plans de l'histoire et entre les différentes séries, qu'elles soient économiques, sociales ou événementielles :

> Le problème qui s'ouvre alors – et qui définit la tâche d'une histoire générale – c'est de déterminer quelle forme de relation peut être légitimement décrite entre ces différentes séries ; quel système vertical elles sont susceptibles de former ; quel est, des unes aux autres, le jeu des corrélations et des dominances ; de quel effet peuvent être les décalages, les temporalités différentes, les diverses rémanences ; dans quelles ensembles distincts certains éléments peuvent figurer simultanément ; bref, non seulement quelles séries, mais quelles « séries de séries » – ou en d'autres termes, quels « tableaux » il est possible de constituer. Une description globale resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique – principe, signification, esprit, vision du monde, forme d'ensemble ; une histoire générale déploierait au contraire l'espace d'une dispersion[525].

Nous trouvons donc chez Foucault une prise en compte du problème de l'historicité et de l'événement qui ouvre à une réflexion concernant des assemblages entre les temporalités différentes. L'étude de ces assemblages ne se ferait pas dans une description globale, enveloppante – peut-être, pourrions-nous dire à la lumière de nos propos précédents, liée à une métaphysique du globe où la sphère serait le modèle de la connaissance. L'histoire se comprend en regardant et en recherchant l'espace de dispersion, les séries, et les séries de séries qui s'agencent mais produisent des rémanences, des décalage[526]. On peut ainsi comprendre l'arrière-fond sur lequel, l'année suivante, en 1970, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Foucault, en s'approchant de la conclusion de son discours, émettait une remarque sur l'histoire, qu'il est utile de rapporter ici, afin de comprendre la direction vers laquelle, dans la pensée de Foucault, l'événement se métamorphose et s'étend, jusqu'au domaine de la longue durée :

> On met souvent au crédit de l'histoire contemporaine d'avoir levé les privilèges accordés jadis à l'événement singulier et d'avoir fait apparaître les structures de la

[525] *Ibid.*, p. 19-20.
[526] Nous entrevoyons ici également le sens de « l'écart » chez Merleau-Ponty, dont nous parlerons dans le chapitre suivant (voir *infra*, § 7.2). Judith Revel a souligné les points de contact entre les conceptions de l'histoire de Foucault et de Merleau-Ponty : J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*

> longue durée. Certes. Je ne suis pas sûr pourtant que le travail des historiens se soit fait précisément dans cette direction. *Ou plutôt je ne pense pas qu'il y ait comme une raison inverse entre le repérage de l'événement et l'analyse de la longue durée*. Il semble au contraire, que ce soit en resserrant à l'extrême le grain de l'événement, en poussant le pouvoir de résolution de l'analyse historique jusqu'aux mercuriales, aux actes notariés, aux registres de paroisse, aux archives portuaires suivis année par année, semaine par semaine, qu'on a vu se dessiner au-delà des batailles, des décrets, des dynasties et des assemblées, des phénomènes massifs à portée séculaire ou pluriséculaire. *L'histoire, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, ne se détourne pas des événements ; elle en élargit au contraire sans cesse le champ*[527].

Le champ de l'événement s'élargit, et cela advient, selon Foucault, dans la pratique historienne elle-même. Loin d'écarter la longue durée des événements, ceux-ci s'élargissent et sont compris dans le domaine du temps long. L'événement s'insère dans une série, et le chercheur ne va pas enquêter sur les rapports de cause à effet, mais il va plutôt « établir des séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le "lieu" de l'événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition[528] ». Cela conduit Foucault d'une part à prolonger, par la méthode archéologique, l'études des séries, et d'autre part à considérer l'événement comme un mixte de matériel et d'immatériel : il ne peut être réduit à un acte ni à la propriété d'un corps, mais il a son lieu et il découle du rapport entre éléments matériels[529]. Nous retrouvons des problèmes concernant l'événement qui étaient déjà apparus dans l'erreur de Fabrice, mais qui se lient cette fois à la matérialité de l'archive, des discours, de tout ce qui montre l'émergence des événements, et leur position dans une série. En même temps, nous nous demandons aussi s'il ne faudrait pas considérer deux autres cas de figure : si l'événement pourrait *ouvrir* une série, être événement inaugural qui donne un sens à une série ; et deuxièmement, si l'événement pourrait être la série elle-même, qui, dans la longue durée qui la caractérise serait non seulement ce qui abrite ou permet de comprendre l'événement, mais serait elle-même éminemment événementielle. Nous nous dirigerons vers ces hypothèses, mais nous allons pour l'instant continuer notre étude

[527] M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 56-57. Nous soulignons.
[528] *Ibid.*, p. 58.
[529] *Ibid.*, p. 59-50.

des événements « globaux », qui requièrent une réflexion – dont nous avons déjà proposé ici plusieurs éléments, sur les rapports et les distinctions entre historicité superficielle et historicité profonde, histoire événementielle et histoire de la longue durée, distinctions que, grâce à Foucault, nous avons pu commencer à réarticuler et à critiquer.

b) La *Seconde considération intempestive* de Nietzsche et l'hypertrophie de l'histoire

Nous devons donc nous mettre en quête d'événements à la temporalité complexe, capables de communiquer entre différents plans chronologiques, synchroniques, diachroniques, voire mythiques (comme nous l'évoquerons dans la troisième partie). Et tout cela doit se faire alors même que les événements du plan superficiel deviennent toujours plus nombreux, une foule, une masse. L'événement global, s'il doit être compris, doit l'être à partir de la considération que le plan événementiel superficiel est saturé, et que cette saturation altère le regard historique, mais plus en général la compréhension du champ social, économique, politique, philosophique.

Le constat d'une hypertrophie événementielle dans la modernité européenne existe depuis longtemps, et on peut remonter pour une prise en compte radicale de celle-ci à la *Seconde considération intempestive* de Friedrich Nietzsche qui dénonce les traits pathologiques d'une telle hypertrophie[530]. En nous rappelant de Fabrice, mais aussi des analyses du premier chapitre, on pourrait avant tout interpréter ce phénomène hypertrophique comme un regard tendant à privilégier l'organisation des événements dans une conceptualité, probablement dans une linéarité capable de fournir des rapports de cause à effet. Nous pourrions ajouter ensuite que le regard de Fabrice n'est pas seulement imbibé de pensée conceptuelle, mais qu'il est extrêmement « historicisé » ; non seulement il voudrait classifier l'événement avant de le vivre, le conceptualiser avant de l'agir ou de le subir, mais en même temps il est convaincu de la présence d'une historicité, et que le vécu doit être lu à la lumière de cette historicité. Le rapport entre la vie et l'histoire se trouve perturbé car on occulte le fait que l'événement est, avant d'être un *fait de l'histoire*, un *fait de la vie*.

[530] F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* [1874], présentation P.-Y. Bourdil, trad. fr. H. Albert, Paris, GF Flammarion, 1988 : « Chacun sait qu'une vertu hypertrophiée — et le sens historique de notre époque me semble en être une — peut entraîner la chute d'un peuple aussi bien qu'un vice hypertrophié », Préface, p. 73.

C'est dans ces termes que Nietzsche avance son enquête autour de l'« hypertrophie » historique. Bien que sa pensée soit amenée à évoluer par la suite, il s'agit dans la *Seconde inactuelle* de se confronter à un double enjeu : d'une part, montrer *l'importance de l'oubli* pour la vie (on ne pourrait pas vivre sans la capacité d'oublier), et, d'autre part, montrer que bien qu'il y ait une *utilité* de l'histoire, la « maladie » de la modernité est justement une « hypertrophie », *une augmentation de la prédominance de l'histoire dans la manière dont se structure ce que l'on pourrait appeler le « regard moderne sur les événements »*. Sans nous attacher à décrire les trois types d'histoire bien connus que Nietzsche met en avant dans son texte (l'histoire monumentale, antiquaire et critique), on soulignera le problème de la *visibilité* de l'histoire en ce qui concerne la dynamique entre oubli et mémoire ; Nietzsche décrit une sorte de caractère *pathologique* de la condition moderne qui, par son regard saturé d'histoire, oublie la « vie ».

La *visibilité* est, ici, une visibilité limitée par une accumulation excessive de « faits historiques » : c'est la « consomption historique[531] » de son époque à laquelle Nietzsche s'oppose, et l'attitude critique envers cette maladie historique constitue en quelque sorte l'*inactualité* de sa considération. Bien qu'un grand nombre d'éléments, de faits, d'histoires, se présentent, le *trop d'histoire* et la volonté de *tout voir* offusquent le regard : l'accumulation d'événements empêcherait la vision qui se retrouverait, en quelque sorte, encombrée par un trop voir, par une « hypertrophie », qui pourrait provoquer une saturation, un dégoût : « Car, comment, dans l'abondance infinie des événements, n'en arriverait-il pas à la satiété, à la sursaturation et même au dégoût[532] ? ». Voir dans les événements seulement processus et « historicité », obscurcit le domaine de la vie, où pourtant l'histoire naît, et à laquelle elle devrait servir. La question est de comment retrouver une « atmosphère non-historique » dans laquelle « tout événement naît », malgré cette surproduction événementielle qui est la caractéristique de l'historicité moderne. Ainsi, le dégoût de l'abondance signifie aussi découvrir que plus les événements s'accumulent dans une lecture rétrospective les historicisant comme éléments d'un processus, plus l'atmosphère non-historique dans laquelle pourtant l'histoire naît se perd.

[531] *Ibid.*, Préface, p. 72.
[532] *Ibid.*, I, p. 84-85.

Nietzsche, dans la *Seconde considération inactuelle*, nous invite à penser la perturbation qui s'insinue dans la « constellation entre la vie et l'histoire », à savoir une condition de déséquilibre entre le *besoin d'histoire* et le *besoin de la vie* :

> Qu'on nous permette de jeter un coup d'œil rapide sur notre temps ! Nous sommes effrayés, nous reculons. Qu'est devenue toute la clarté, tout le naturel, toute la pureté dans ce rapport entre la vie et l'histoire ? Le problème s'agite maintenant à nos yeux dans tout son désordre, son exagération, son trouble. La faute en est-elle à nous, les contemplateurs ? Ou bien la constellation de la vie et de l'histoire s'est-elle véritablement transformée, par le fait qu'un astre puissant et ennemi s'est introduit dans cette constellation[533] ?

Une opposition s'agite ici entre « notre temps », le temps de Nietzsche, la fin de la modernité, un temps de « désordre », « exagération », « trouble » et une condition de « clarté », « naturel » et « pureté » du rapport entre la vie et l'histoire. Il ne faudrait pas croire que Nietzsche parle ici d'un monde « antérieur » qui serait meilleur ni qu'il évoque une clarté cartésienne. Nietzsche entend ici rappeler le rapport primordial entre la vie et l'histoire : toute histoire se fonde dans la vie, tout événement émerge avant tout dans un domaine non-historique.

La *vie* nietzschéenne n'est pas bien sûr la *vie* phénoménologique que nous avons vue opérante dans l'idée de *monde de la vie* chez Husserl et Patočka. Une interprétation phénoménologique des affirmations nietzschéennes impliquerait de considérer la similitude et les différences entre deux formes d'*oubli*. L'*oubli du monde de la vie* consiste avant tout en une dissimulation, c'est le processus qui cache le domaine de la vie pré-logique et préscientifique, voire le domaine préconscient et préréflexif. Ces domaines sont *cachés* par un rapport au monde bâti sur une interprétation ordonnatrice de la *physis*, la *physis* décrite par des lois mathématiques. La géométrisation de la *physis* est l'exemple principal de cette forme d'oubli, oubli qu'il faudrait dévoiler, afin de revenir à la connaissance de la vie, des intérêts qui la meuvent[534].

Nietzsche introduit l'oubli dans son texte de manière tout à fait différente, qui pourrait même sembler opposée : l'oubli est nécessaire pour la vie. Il faut apprendre à oublier pour

[533] *Ibid*., IV, p. 103.
[534] Sur tout cela, voir *infra*, § 2.1.

continuer à vivre : « Toute action exige l'oubli, comme tout organisme a besoin, non seulement de lumière, mais encore d'obscurité[535] ». Les humains ultra-historicisés de la modernité tendent justement à *ne pas oublier*, ils tendent à accumuler la connaissance historique dans une sursaturation de faits. Pourtant, nous voyons bien à un second regard que ce n'est pas la même chose qui est oubliée : chez Husserl, on oublie l'attitude qui précède la description mathématique de la nature. Or, chez Nietzsche, il faut oublier, oublier l'accumulation des événements lorsqu'ils cachent la vie : un « homme qui voudrait ne sentir que d'une façon purement historique ressemblerait à quelqu'un que l'on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. […] *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation*[536] », écrit Nietzsche. Il existe un caractère *pathologique* du regard extrêmement historicisé qui occulte le domaine vital et non-historique. Une pathologie qui consiste en une impossibilité de *dormir*, mais aussi une impossibilité de *digérer* les événements : le sens historique devient si pervasif qu'il pénètre dans le *corps* même des individus ou des collectivités, il insinue un déséquilibre dans l'organisme, une condition pathologique consistant dans l'incapacité à oublier, à se défaire du poids pressant de l'histoire. L'Histoire écrase les humains des temps modernes européens, puisque ceux-ci sont incapables d'oublier la masse de faits historiques qui occultent l'atmosphère non-historique dans laquelle pourtant les événements historiques émergent. C'est ce caractère pathologique que nous appelons *saturation du regard*, que Nietzsche appelle « hypertrophie ».

La cause de cette saturation du regard moderne est selon Nietzsche la suivante :

> En effet, un astre nouveau s'est introduit. La constellation s'est véritablement transformée, et cela *par la science, par la prétention de faire de l'histoire une science*. Dès lors ce n'est plus seulement la vie qui domine et qui dompte la connaissance et le passé. Toutes les bornes sont arrachées et tout ce qui a existé autrefois se précipite sur l'homme. Les perspectives se déplacent jusque dans la nuit des temps, jusqu'à l'infini, aussi loin qu'il y eut un devenir. Nulle génération ne vit encore un pareil spectacle, *spectacle impossible à dominer du regard*, comme celui que montre aujourd'hui la

[535] F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, *op. cit.*, I, p. 77-78.
[536] *Ibid.*, I, p. 78.

science du devenir universel : l'histoire. Il est vrai qu'elle le montre avec la dangereuse audace de sa devise : *fiat veritas, pereat vita*[537].

Ce passage, situé juste après la citation que nous avions fournie plus haut, répond au problème de la « constellation » qui se trouve transformée : la constellation tracée entre l'histoire et la vie, semble perturbée par un autre astre, ou, faudrait-il dire, *transformée*. L'astre nouveau, qui change la trajectoire des « orbites » et donc des mouvements de la vie et de l'histoire, est une « prétention », une prétention à décrire l'histoire d'un point de vue scientifique : il s'agit de la tentative d'appliquer la méthode scientifique moderne à l'histoire, dont nous avons de fait longuement parlé en évoquant une hybridation entre narration et spéculation. Pourtant, la méthode scientifique a besoin, outre que de la formulation d'hypothèses et de l'expérimentation, aussi de l'observation et de l'accumulation de « données ». « La foule des événements » peut être considérée une « foule de données » provoquant des perturbations dans le lien entre l'histoire et la vie. Ce n'est plus la vie qui se trouve dans une position prédominante, et qui emploierait les connaissances du passé pour continuer, mais la vie elle-même serait soumise à l'histoire, puisque, sans limites, l'humain moderne se noie dans la foule d'événements. L'histoire devient une affaire de coordonnées, de date et de lieu, de localisation dans l'espace-temps, à la recherche de critères de compréhension globale qui uniraient ces coordonnées : « la science du devenir universel » devenir de toute l'humanité depuis qu'il y a un devenir, et de toute l'humanité dirigée, dans le bien comme dans le mal, vers une unique direction.

Il est ici question de visibilité de l'histoire et des événements, car Nietzsche affirme qu'il s'agit d'un « spectacle impossible à dominer du regard », à cause de son étendue et de sa prétention totalisante. En ce sens, le regard européen moderne et surtout celui du XIX^e^ siècle sont « saturés » par l'historicité : une historicité qui consistait en une organisation accumulatrice des données historiques, donc de faits et d'événements. Serait-il possible alors de se « réapproprier l'histoire », en l'absorbant et en la transformant en son propre sang ? Il s'agirait tout de même d'une attitude est totalisante, puisqu'il s'agit de clore l'horizon extérieur :

[537] *Ibid*., IV, 103.

> Ce qu'une pareille nature ne maîtrise pas, elle sait l'oublier. Ce qu'elle oublie n'existe plus. L'horizon est fermé et forme un tout. Rien ne pourrait faire souvenir qu'au-delà de cet horizon il y a des hommes, des passions, des doctrines et des buts. Ceci est une loi universelle : tout ce qui est vivant ne peut devenir sain, fort et fécond que dans les limites d'un horizon déterminé[538].

Ce que Nietzsche décrit est en fait le rapport entre le vivant et le milieu, un milieu limité, pourtant toujours entrouvert dans une réciprocité de constitution mutuelle. La « maladie » de l'humain moderne est due à son incapacité d'oublier, mais aussi au fait de chercher dans l'histoire seulement un déploiement universel. Cela crée une interférence dans la constellation tracée entre vie et l'histoire, et, lorsque cette interférence existe, surtout lorsqu'il y a *trop d'histoire*, alors la civilisation devient, en quelque sorte, malade. L'histoire est *utile* à la vie, bien que toute histoire prenne place sur un fond non-historique, une « atmosphère » non historique.

« En fait, ce que Nietzsche n'a pas cessé de critiquer depuis la seconde des *Intempestives*, c'est cette forme d'histoire qui réintroduit (et suppose toujours) le point de vue supra-historique : une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps[539] », écrit Michel Foucault dans sa célèbre enquête sur un modèle généalogique à partir de Nietzsche. La recherche d'une généalogie a besoin d'une ouverture de l'histoire ; surtout, une généalogie a besoin de « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone, les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire – les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts[540] ». Nietzsche, dans sa description de l'atmosphère non historique d'où naît toute histoire, met en question le statut de l'événement, puisqu'il indique d'une part la masse d'événements et l'attitude pathologique de la « fièvre historienne », mais en même temps, il indique une voie, un conseil, un mouvement dans la compréhension de ces événements. Foucault écrit, en interprétant Nietzsche, et en se référant à la *Généalogie de la morale* :

---

[538] *Ibid.*, I, p. 79.
[539] M. Foucault, « Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire », in : AA. VV, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172, ici p. 159.
[540] *Ibid.*, p. 145.

> Événement – il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte […] Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement[541].

L'événement est ouverture de contingence, contingence de la vie, contingence de l'oubli aussi. Elle est un agencement de forces en jeu, et en même temps elle conserve toujours quelque chose de l'aléa, de l'imprévisible, du renversement. Alors, derrière l'hypertrophie événementielle d'un positivisme historique, nous trouvons « des myriades d'événements perdus[542] » qui pourtant sont les traces d'histoires dont les contours paraissent flous. Face à la foule des événements « superficiels » la recherche du non-historique comme constitutif de l'historique invite à enquêter les événements profonds qui sont toujours des rapports de force, des frictions, des sites où la contingence reste ouverte, malgré la puissance de clôture opérée par une science historique aux allures géométriques. L'hypertrophie événementielle offusque les événements de l'histoire profonde en même temps que la vie. Que peut-elle devenir à l'époque de l'accélération des communications, de l'information et leur pervasivité ? Peut-être qu'elle devient indifférence généralisée lorsque les événements se transforment en actualité, ou encore elle pourrait faire penser à une fin de l'histoire lorsque le regard historique se trouve excessivement hypertrophié ? En nous demandant ce qu'il reste de l'hypertrophie dans le monde contemporain et dans l'événement globalisé, nous proposons à présent une prise de vue sur ces questions dans une approche contemporaine. Toutefois, nous conservons également cette exigence, qui nous dirige dans notre recherche, de trouver dans l'événement une profondeur ontologique, une productivité, qui nous dirait quelque chose aussi sur les possibilités de l'expression philosophique.

[541] *Ibid.*, p. 161. (Voir F. Nietzsche, *La généalogie de la morale* [1887], trad. fr. H. Albert, Paris, Gallimard, 1964, II, 12).
[542] *Ibid.*, p. 62.

c) Baudrillard et la « grève des événements »

Le constat d'hypertrophie événementielle, l'incapacité à « digérer » les produits de la science historique rejoint de nouvelles proportions avec les transformations médiatiques qui ont rendu les événements plus proches que jamais, en les multipliant[543]. C'est une double sensation que peut fournir l'événementialité au temps de la mondial/globalisation. D'une part, les événements sont omniprésents, dans la pervasivité de l'information et de l'actualité, tout ce qui advient peut prendre l'aspect d'un événement. D'autre part, les événements pourraient sembler plutôt en voie de disparition puisque, bien que beaucoup de choses se passent, il devient difficile de distinguer ce qui serait un événement majeur de tout le reste. Il faut s'interroger en effet avant tout sur ce qui, dans le monde contemporain, peut *faire événement*, et si parmi les événements que l'on peut déceler aujourd'hui, certains pourraient être considérés comme des « événements majeurs ».

C'est encore une fois en faisant référence à Jean Baudrillard que nous pouvons introduire ces questions. En effet, dans un texte qui précède ceux que nous avons lus dans le chapitre précédent, dont le titre évocateur est *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, publié en 1992, Baudrillard propose justement d'analyser la « fin de l'histoire » ou du moins « l'illusion » de se situer devant une fin, à travers une prise en compte de la manière contemporaine dont se présentent les événements[544]. Au début de l'ouvrage, Baudrillard fournit trois hypothèses au sujet de la « fin de l'histoire » ou de sa disparition, toutes trois liées à une réflexion « événementielle ». C'est donc le lien entre histoire et événements qui permet de se frayer un double chemin : comprendre l'histoire par l'événement et comprendre l'événement par l'histoire.

La première hypothèse concerne une forme d'accélération, « technique, événementielle, médiatique », des « échanges, économiques, politiques, sexuels » qui ont porté à une « vitesse de libération telle que nous avons échappé à la sphère référentielle

[543] *Cf.* J. Arquembourg, *Le temps des événements médiatiques*, Bruxelles, De Boeck Université, 2003.
[544] J. Baudrillard, *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilée, 1992. Le thème de la fin de l'histoire était présent dans « l'air du temps », après la dissolution de l'Union soviétique en 1991, et le texte plus connu est celui de Fukuyama (F. Fukuyama, *La fin de l'histoire ou le dernier homme*, *op. cit.*), qui a souvent monopolisé les débats, en proposant une vision libérale de la fin de l'histoire. Nous trouvons dans le texte de Fukuyama cette tendance à ignorer les frictions que l'étude de Tsing nous a aidés à critiquer. Le livre de Baudrillard ne semble pas une réponse directe à Fukuyama comme a pu l'être *Spectres de Marx* de Jacques Derrida (J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993), d'autant plus qu'il a été publié en 1992, la même année du livre de Fukuyama qui était toutefois l'élargissement d'un article publié en 1989.

du réel et de l'histoire[545] ». Ce qui manque, alors, c'est le temps même de l'histoire, qui requiert « une certaine lenteur », pour faire en sorte qu'une « condensation » ait lieu, que se passe une « cristallisation significative des événements », à savoir l'histoire elle-même[546]. Ainsi, l'accélération empêche l'histoire, car elle ne lui laisse pas le temps d'exister, de se faire dans sa lenteur, qui n'est pas immobilité mais une sorte de cristallisation signifiante[547]. Dans cette première hypothèse donc, le lien entre histoire et événement est lu sous le prisme d'une « accélération », qui empêche l'une comme l'autre. L'histoire se dissout, tout comme les événements se perdent dans leur circulation totale à travers les circuits médiatiques contemporains. L'événement devient en ce sens « atomique », « nucléaire », il devient isolé et ne peut pas s'insérer dans une trajectoire ancrée dans le réel : « Aucun langage humain ne résiste à la vitesse de la lumière. Aucun événement ne résiste à sa diffusion planétaire. Aucun sens ne résiste à son accélération. Aucune histoire ne résiste à la centrifugation des faits. Ou à leur court-circuit en temps réel[548] ».

La deuxième hypothèse concerne, en revanche, un ralentissement des processus et elle s'appuie sur un exemple physique :

> La matière retarde le passage du temps. Plus précisément, le temps à la surface d'un corps très dense semble aller au ralenti. Le phénomène s'accroît si la densité s'accroît. L'effet de ce ralentissement sera d'allonger la longueur d'onde de la lumière émise par ce corps, telle qu'elle sera reçue par l'observateur. Passé une certaine limite, le temps s'arrête, la longueur d'onde devient infinie. L'onde n'existe plus. La lumière s'éteint[549].

En résonnance avec cet exemple, Baudrillard peut élaborer l'hypothèse d'un ralentissement de l'histoire qui fonctionnerait de la même manière, avec une référence

[545] J. Baudrillard, *L'illusion de la fin*, *op. cit.*, p. 11-12.
[546] *Ibid.*, p. 12.
[547] En ce sens, la libération à laquelle fait ici référence Baudrillard est un détachement en quelque sorte anti-gravitationnel par rapport à la puissance d'attraction du réel et de son espace-temps. « Nous sommes "libérés" dans tous les sens du terme, tellement libérés que nous sommes sortis d'un certain espace-temps, d'un certain horizon où le réel est possible parce que la gravitation est encore assez forte pour que les choses puissent se réfléchir, et donc avoir quelque durée et quelque conséquence », *ibidem*. Cette référence à l'effet gravitationnel est importante, car ici comme dans la deuxième hypothèse, Baudrillard utilise un exemple tiré de la physique.
[548] *Ibid.*, p. 13, et encore « aucune sexualité ne résiste à sa libération, aucune culture ne résiste à sa promotion, aucune vérité ne résiste à sa vérification, etc. », *ibidem*.
[549] *Ibid.*, p. 14.

particulière aux processus de masse qui prennent leur place dans le domaine événementiel et historique. Si les moments révolutionnaires instaurent et transforment des cristallisations historiques, il faudrait tenir compte des formes d'inertie, d'indifférence, qui s'installent. Les masses, dans leur indifférence envers l'événement, mettent en marche ce processus de dissolution, de ralentissement. Il existe, selon Baudrillard, une « puissance silencieuse de cette indifférence », qui ne signifie pas une fin des événements, mais plutôt l'indifférence qui entoure leur succession et leur disparition[550]. L'extrême densité de la matière événementielle provoque un ralentissement du temps, non pas sa disparition, mais son arrêt : « Toute transcendance sociale, historique, temporelle, est absorbée par cette masse dans son immanence silencieuse. Déjà, les événements politiques n'ont plus une énergie autonome suffisante pour nous émouvoir et donc se déroulent comme un film muet dont nous sommes collectivement irresponsables[551] ». Sur cette « irresponsabilité », qui va de pair avec l'indifférence, se joue le ralentissement de l'histoire, et l'incapacité de fournir du sens à une masse trop grande de matière, masse si grande qui arrive par sa densité à produire l'inertie, dans la pensée comme dans l'action :

> L'histoire prend fin là, non pas faute d'acteurs, ni faute de violence (de la violence, il y en aura toujours davantage), ni faute d'événements (des événements, il y en aura toujours plus, grâces soient rendues aux media et à l'information !), mais par ralentissement, indifférence et stupéfaction. L'histoire n'arrive plus à se dépasser, à envisager sa propre finalité, à rêver de sa propre fin, elle s'ensevelit dans son effet immédiat, elle s'épuise dans les effets spéciaux, elle implose dans l'actualité[552].

Nous entrevoyons ici que le ralentissement de l'histoire ne signifie pas disparition des événements, bien au contraire : ce ralentissement indique plutôt une augmentation des événements, leur prolifération, et par conséquent la création d'une masse dense, dans laquelle tout jugement est difficilement produit. Cela rappelle également, dans la grande indifférence qui découle de la masse d'événements, cette positivité que Baudrillard dénoncera dans les termes de violence du « mondial » et qui consistait dans l'évacuation

[550] *Ibidem*. « Les événements se succèdent et s'anéantissent dans l'indifférence ». Ici est présente également une référence aux « masses » comme « écran d'absorption » et de « néutralisation » de l'histoire.
[551] *Ibid.*, p. 15.
[552] *Ibidem.*

de toute négativité critique[553]. Si un événement comme une révolution pouvait représenter une forme de négativité critique, cette forme critique semble anesthésiée à l'heure où les événements, dans la masse de leur apparition, sombrent dans l'indifférence généralisée. Les événements deviennent identiques dans leur apparition continuelle, et on semble convoqués dans un direct incessant, obligés à voir, à participer, à commenter l'événement, qui perd en même temps son caractère événementiel dans l'indifférence généralisée.

Cela nous conduit à la troisième hypothèse, puisque si les événements se présentent dans une sorte d'actualité d'indifférence, alors il faut interroger également la fascination du « temps réel ». Baudrillard compare cette fascination avec la recherche d'une haute fidélité en musique. La hi-fi, dit Baudrillard, est une musique hantée par sa disparition, dans la tentative de reproduire au plus haut, et avec la plus grande fidélité, la musique, mais cela est encore une fois un effet de disparition, et vaut également pour l'événement et l'histoire. La « sophistication événementielle et informationnelle » porte à la disparition de l'histoire, puisque, dans la tentative de rejoindre une haute fidélité de l'événement, un temps réel, de le voir advenir au moment même, on constate son incertitude, et se produit un court-circuit, un « effet stéréophonique » un « effet larsen » dans l'histoire qui provient d'une proximité absolue (du moins recherchée) au réel. L'effet stéréophonique, conduit donc au « *vanishing point* » de sa disparition « ce point en deçà duquel *il y avait* de l'histoire, *il y avait* de la musique, est irrepérable. Où doit s'arrêter la perfection stéréo ? […] Où doit s'arrêter l'information ? »[554].

Ces trois hypothèses sur la « fin de l'histoire », qui sont également des hypothèses sur le statut des événements, conduisent Baudrillard à thématiser « la grève des événements[555] », qui concerne justement la fuite du sens historique, l'indifférence, l'obsession par le temps réel. Cette grève des événements est « une manifestation historique du refus de signifier », et elle se manifeste avant tout dans le fait qu'il n'y a plus de « gloire » des événements, ni d'événements prodigieux. Baudrillard parle de « gloire » car c'est sous le signe de la gloire que s'est longtemps jouée l'histoire. Pensons à la manière dont Fabrice idéalisait la bataille, en croyant y déceler quelque chose de substantiel, la substance glorieuse de l'événement, pourrions-nous dire. Cette gloire est

[553] Baudrillard évoque ici déjà le thème de la négativité expulsée, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, *ibid.*, p. 32-33 et p. 40.
[554] *Ibid.*, p. 18.
[555] Ce terme est inspiré de l'écrivain argentin Macedonio Fernandez, comme Baudrillard l'écrit au début de J. Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002, p. 9.

aussi le fruit d'une illusion de pérennité du temps, explique Baudrillard, c'est-à-dire l'idéal d'une fluidité, entre le passé, le présent et l'avenir : l'histoire est héritée, mais elle sera héritée à son tour par ceux qui viendront. Pour reprendre des mots que nous avons utilisés dans le premier chapitre : l'idéal que nous sommes postérité et que nous aurons un jour une postérité. L'accumulation des preuves et des témoignages mine la gloire de l'histoire et la description systématique par des rapports de cause à effet, associée à l'omniprésence de l'actualité, en défait l'aspect prodigieux. Le « refus de signifier » qu'est cette grève des événements implique donc la fin de la Raison historique ou sa crise, sur laquelle nous avons déjà fourni de longues descriptions. À cela, Baudrillard ajoute un caractère de « recyclage » dans l'historicité contemporaine, que l'on doit comprendre encore une fois sur la base du paradigme de l'expulsion de la négativité critique : l'histoire devient essentiellement un problème de déchets, et la fin de l'histoire est alimentée continuellement par le recyclage des déchets de l'histoire, des poubelles de l'histoire. C'est-à-dire, par exemple, blanchissement par l'Occident de la misère causée par l'exploitation capitaliste ou impérialiste, ou bien repentir. Les trois hypothèses plus l'idée d'un refus de signifier et du recyclage dans l'histoire nous mettent en présence de la position de Baudrillard. L'illusion de la fin se nourrit, selon lui, du recyclage, comme un passage du « temps cyclique au temps recyclable ». En ce sens, « L'alimentation de la fin de l'histoire se fait par le recyclage de déchets en tous genres[556] ». Rien ne peut disparaître, et tout est indifférent. L'omniprésence des événements décrète leur grève du signifier, la « poubelle de l'histoire[557] » se remplit d'événements qui ne peuvent se cristalliser dans une signification. Et cela entraîne des conséquences même dans la considération de l'espèce humaine, qui se transforme elle aussi en déchet.

Baudrillard décrit, par ses trois hypothèses et par ce constat sur la grève des événements, les symptômes d'une transformation dans la perception et dans la participation à l'événement. Comme nous avons déjà souligné, il ne faudrait pas croire que cette « grève » constitue une absence d'événements, bien au contraire. C'est en trois sens – par-delà Baudrillard – que nous entendons cette présence de l'évènement malgré la grève que les trois hypothèses peuvent impliquer. Le premier est celui qui émerge chez Paul Virilio qui, dans *Un paysage d'événements*, texte de 1996, évoque non pas les grands

[556] J. Baudrillard, *L'illusion de la fin*, *op. cit.*, p. 107.
[557] *Ibid.*, p. 116.

événements, mais « la masse des incidents, des petits faits inaperçus ou volontairement omis[558] ». Son travail de description tisse une constellation événementielle, une série, qui donne du sens à une époque. L'utilisation même de l'expression « paysage d'événements » montre une masse dont la temporalité se mélange, et un rapport aux événements qui implique « un passé non seulement présent mais omniprésent[559] ». Le *paysage d'événements* évoque la perspective intemporelle – divine – qui voit tous les événements comme simultanés. Or, la masse d'événements qui viennent du monde constitue justement une vision simultanée face à laquelle nous éprouvons parfois un sentiment d'insensé, parfois de l'indifférence. Le deuxième sens est ainsi lié au premier : dans le passage à la « condition globale » la question que l'on peut donc se poser est si cette « grève » due à une hypertrophie événementielle perdure après les années 1990, ou si l'événement retourne avec la condition globale, et de quelle manière. Baudrillard, en parlant du 11 septembre 2001, considérera qu'il s'agit là d'un événement symbolique d'envergure mondiale et qui justement par le fait qu'il est symbolique et qu'il concerne directement la mondialisation, il cause la fin de cette grève[560]. Pourtant, si le 11 septembre, comme nous allons le voir, prend l'allure d'un événement global par sa charge symbolique, outre et surtout que par les autres caractères que nous allons bientôt dégager, le problème est de savoir – voici le troisième sens – si peut-être la grève a concerné seulement ce domaine superficiel, événementiel, celui dont Braudel disait qu'il risquait de cacher les autres processus temporels profonds. L'hypertrophie événementielle n'est peut-être pas seulement absence d'événements du fait de leur prolifération, mais elle cache aussi une autre forme d'événementialité, cette événementialité plus profonde, sérielle, que nous avons commencé à indiquer, et qui ne s'est sans doute jamais arrêtée. Alors, si les descriptions de Baudrillard sont d'un grand intérêt dans le déroulement de cette recherche, ce n'est pas pour affirmer que les événements auraient disparu dans les années 1990 dans cette grève des événements. Ce n'est pas non plus pour affirmer la puissance inexorable du positif expulsant toute négativité, critiquée dans le chapitre

[558] P. Virilio, *Un paysage d'événements*, *op. cit.*, p. 11.
[559] *Ibid.*, p. 12.
[560] « Des événements mondiaux, nous en avons eu, de la mort de Diana au Mondial de football – ou des événements violents et réels, de guerres en génocides. Mais d'événement symbolique d'envergure mondiale, c'est-à-dire non seulement de diffusion mondiale, mais qui mette en échec la mondialisation elle-même, aucun. Tout au long de cette stagnation des années 1990 c'était "la grève des événements" (selon le mot de l'écrivain argentin Macedonio Fernandez). Eh bien, la grève est terminée », J. Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, *op. cit.*, p. 9.

précédent. L'événement global requiert que l'on ne se situe pas dans un dualisme entre positif et négatif, et il requiert aussi que l'on aille jusqu'aux profondeurs des agencements historiques. En dessous de l'hypertrophie événementielle, mais également en dessous de l'envergure symbolique de l'événement, se cache un domaine historique plus tragique encore. Il s'agit d'affirmer que l'hypertrophie événementielle, ainsi que la grève des événements, et l'illusion de la fin de l'histoire, cachent une forme d'événementialité plus profonde, qui caractérise les événements globaux justement dans leur évanescence et dans le défi qu'ils posent lorsqu'il s'agit de les comprendre philosophiquement.

d) *Earthrise* : en approchant les traits des événements globaux

Pour saisir les caractères des événements globaux, nous présentons une première figure qui pourrait, aux premiers abords, ne pas se présenter comme un événement. Il s'agit d'une photographie de la Terre vue de la Lune, prise le 24 décembre 1968 à laquelle on a donné le nom *Earthrise*. La prise de cette photographie a eu lieu dans le contexte d'un plus ample événement nommé – par l'utilisation d'une sémantique de la guerre[561] – « conquête de l'espace », une exploration, par l'utilisation de moyens techniques extrêmement avancés, et un grand nombre de ressources économiques et matérielles. *Earthrise* est une photographie, une image, et nombre d'interprètes l'ont étudiée et analysée, notamment pour montrer la condition planétaire et globale qui s'y manifeste[562]. Nous savons que Latour avait rappelé que cette image portait en elle ce principe métaphysique du globe, qui risquerait de nous faire retourner dans l'idéal sphérique de la connaissance à partir de nulle part, d'une vision désincarnée. En gardant cela à l'esprit, nous voulons approcher l'image pour nous demander si elle pourrait contenir ce jeu de frictions qui peuple la « condition globale » et auquel la « pression du global » participe

[561] L'aspect militaire du lancement de satellites avait par exemple été mis en évidence par H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 158. L'utilisation de cette sémantique de la guerre est commune aussi à d'autres événements globaux, comme nous ne manquerons pas de le souligner.

[562] *Cf.* le livre souvent cité R. Poole, *Earthrise : How Man First Saw the Earth*, New Haven and London, Yale University Press, 2008. *Cf.* aussi D. Cosgrove, *Apollo's Eye. A Cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001. Pour une étude et une relativisation de l'impact de la photographie en dehors des États-Unis *cf.* F. Spier, « On the social impact of the Apollo 8 Earthrise photo, or the lack of it ? », *Journal of Big History*, III(3), 2019, p. 157-189. Voir également D. Chakrabarty, « The Human condition in the Anthropocene », art. cit.

s'agençant ou entrant en conflit avec d'autres aspirations, et avec d'autres types de « condition ».

Commençons donc par interroger la portée événementielle d'une telle photographie, que le géographe Michel Lussault a bien décrit dans son ouvrage *L'avènement du monde* :

> On y contemple, *pour de vrai*, l'impensable : une Terre qui se lève au-dessus de la Lune, comme la Lune se lève, « chez nous », au-dessus du sol. Inversion qui permet, sans détour, de ressentir la relativité de notre position. *Earthrise* est l'image qui décentre, qui prouve que nous ne sommes pas autre chose que des vivants égarés sur un corpuscule. Le régime de visibilité de l'humanité change – la façon dont elle s'apparaît à elle-même, à la fois à chaque humain et à l'ensemble qu'ils forment désormais en tant que cohabitants de cette sphère enfin réellement figurée. Rien de moins. Toutes les images de globe produites jusque-là sont déclassées, témoignages d'une époque où il fallait imaginer la rotondité terrestre, alors que désormais on pouvait la *voir*[563].

« *Earthrise* est l'image qui décentre », explique Michel Lussault, et cela pour plusieurs raisons. Déjà, elle met en question la centralité des êtres humains et de leur point de vue sur le monde. Elle ouvre une vision globale, au sens premier du terme : une vision de la planète en tant que globe, en tant que sphère. On découvre en même temps que cette sphère est aussi un *chez nous* : ainsi, avec cette vision globale, c'est l'habitation humaine du monde et de la Terre qui est interrogée. La Terre est le lieu d'une habitation partagée, mais, alors que cette habitation a été conçue dans les termes d'une utilisation sans fin de ressources[564], la sphère-maison de notre appartenance commune apparaît désormais fragile, petite, égarée. Nous sommes des « vivants égarés sur un corpuscule », et le corpuscule de notre habitation commune est lui-même égaré et errant, entouré littéralement du vide dans lequel il se meut. Cette image, finalement, nous décentre, mais nous ramène chez nous, et ouvre l'interrogation sur ce que signifie appartenir à la Terre, entretenir un lien avec la Terre, être ensemble, fragiles, des terrestres. À côté de ce décentrement et de l'habitation qu'elle dévoile, c'est l'urgence de la fragilité que montre

[563] M. Lussault, *L'avènement du Monde*, *op. cit*., p. 18.
[564] Sur la manière dont le principe de productivité occidental affecte les domaines de la temporalité et de la spatialité, c*f*. par exemple S. Righetti, *Etica dello spazio*. *Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, Milano, Mimesis, 2015.

la photographie. Derrière le principe métaphysique du globe que, au premier regard, elle montre effectivement, nous trouvons ce que ce principe cachait : l'habitation concrète, terrestre, charnelle. Nous trouvons, derrière la « condition globale » que l'image du monde affiche, une « condition planétaire » ou « terrestre » qui serait surtout celle où se forgent nos manières d'habiter en commun, et nos rapports avec le domaine non humain, dans une fragilité partagée. Nous entrevoyons ce qui deviendra plus clair en parlant des enjeux écologiques : le « globe de la globalisation » n'est pas le « globe du réchauffement climatique » et les sciences du système-Terre dévoilent une condition planétaire, où la Terre est étudiée dans son statut planétaire et comparativement en rapport aux autres planètes[565]. Les sciences du système-Terre regardent non le globe de l'extérieur, mais observent le système complexe qu'est la Terre, ainsi, pour le dire avec Chakrabarty, les protagonistes racontés par l'histoire de ces sciences « ce ne sont pas les humains ni la vie humaine, mais la vie en général, complexe et multicellulaire[566] ».

En quoi ces effets de l'image font-ils qu'il y ait événement ? Nous pourrions percevoir une parcelle d'événement dans la reconfiguration du regard produite par la photographie, qui implique une prise en compte de ce qui était déjà là, de cette fragilité de l'habitation commune d'un corpuscule vaguant dans le vide sidéral. L'événement consisterait dans ce cas à « rendre visible » la vulnérabilité humaine – il serait un décentrement qui permet un nouvel acte perceptif découvrant un invisible toujours latent au creux du visible[567]. En même temps, « un lever de Terre » est un « événement naturel » tout comme le lever de Lune terrestre, un événement cyclique et répété, mais inconcevable à partir de la situation terrestre. La capture de ces images est en soi un événement car c'est le témoignage de la puissance technologique humaine, de sa force et de sa maîtrise, alors même que cette « puissance » rêvée se retourne, comme le lever de Lune en lever de Terre, en une condition de fragilité. Un globe petit, un globe fragile, submergé par le néant qui l'entoure, par le vide spatial où l'humanité se déplace. Cette humanité est arrivée à produire un décentrement tel que la Terre est vue de l'extérieur. Et pourtant cette Terre

[565] D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, *op. cit.*, p. 144-148.
[566] *Ibid.*, p. 157.
[567] Cela fait écho à une autre vulnérabilité, celle de l'habitation humaine à l'époque de l'urbanisation massive dont parle M. Lussault, en connotant « une vulnérabilité généralisée des espaces humains », où la vulnérabilité est définie « sensibilité extrême des organisations urbaines à l'événement spatial – un trouble momentané ou plus durable de l'espace-temps, unique ou récurrent, de quelque origine qu'il soit, qui perturbe le fonctionnement à toutes les échelles, M. Lussault, *L'avènement du Monde*, *op. cit.*, p. 228.

demeure le seul champ de notre vie et de notre existence : c'est sur ce vaisseau planétaire fragile que les existences communes évoluent et se déploient, des existences qui ne peuvent se détacher complètement du sol où elles prennent place[568]. L'événement global – dans le sens premier ici de « concernant le globe » – apparaît donc comme monstration de fragilité, l'image fait qu'il y ait décentrement et dévoilement.

Si nous nous demandons, comme Fabrice, où se trouve l'événement, et si nous voulons à tout prix y assister, plusieurs candidats peuvent être considérés comme sites événementiels. L'événement est-il situé dans l'image ? Est-il plutôt le dévoilement d'une condition de fragilité partagée, de l'appartenance commune au vaisseau-Terre ? Et encore, pourquoi l'événement ne se situerait-il pas dans la pression du déclencheur, qui permet la prise de la photographie ? Ou dans les médias qui l'ont diffusée ? Ou encore dans les spectateurs et dans leurs réactions ? Difficile de localiser l'événement précisément dans le temps ou dans l'espace, face à ces indécisions.

Il faut ajouter à ces questions un étrange paradoxe, un tel événement nous propose une représentation de ce qui était jusque-là irreprésentable : le médium photographique permet la capture d'un instant proche d'une expérience commune sur la Terre, un lever de Lune ou de Soleil, mais, en même temps, radicalement différente de la pratique ordinaire. Il capture un lever de Terre, à savoir la manière dont nous-mêmes « nous nous levons », d'un point de vue radicalement autre. C'est le nouveau « sol », le point de vue à partir duquel la photographie est prise, qu'il faut examiner. La « Lune blanche » de Paul Verlaine luit-elle encore dans le ciel, séparée du poète mais descendant par sa lumière vers lui ? Ou bien est-ce désormais une entité tout autre, que l'on pourrait même rejoindre, presque une extension de l'habitat humain, atteinte par des prothèses technologiques toujours plus puissantes ? Nous pourrions évoquer le poème de Giacomo Leopardi sur le chant d'un berger errant de l'Asie prononcé en direction de la Lune : la Lune qui avance sans ennui, sans fatigue, sans douleur, sans malheur, une Lune qui sait sans doute tout, peut-être même la douleur humaine, mais qui ne peut ou ne veut l'expliquer au poète-berger, même lorsque celui-ci lui ouvre son cœur, dans la confession existentielle la plus intime. Le poète-berger chante : « Si j'avais l'aile peut-être/ pour voler au-dessus des

[568] Nous reviendrons sur le problème du « sol », dans un sens phénoménologique, dans le chapitre 8, puisque Husserl, dans son célèbre texte « L'arche-originaire Terre ne se meut pas » a justement posé le problème du sol terrestre, repris de nos jours par plusieurs chercheurs, afin de penser, à travers la pensée de Merleau-Ponty qui a repris le motif husserlien, une « géologie transcendantale » au sein des débats sur l'Anthropocène, voir *infra*, § 8.3.

nuages/ et compter une à une les étoiles,/ ou pour errer comme l'orage de cime en cime/, je serais plus heureux, mon doux troupeau,/ plus heureux, blanche lune[569] ! ». Pouvoir voler jusqu'aux frontières du ciel, compter les étoiles, posséder la puissance naturelle du tonnerre, renoncer à la douleur humaine de la conscience d'être nés et de devoir mourir : fuir l'humanité vers la plus haute naturalité, pour fuir la douleur. Pourtant, le poète s'aperçoit de l'illusion que son chant entretient et, en évoquant la douleur de tout être vivant, il l'universalise : « Ou peut-être, en contemplant/ le sort des autres, se fourvoie-t-elle ma pensée:/peut-être en toute forme, dans tout être,/ dans le terrier ou le berceau,/ jour funèbre est pour qui naît le jour natal[570] ». La Lune est peut-être indifférente au chant humain, elle représente un temps cyclique et géologique, mais en même temps, les poètes l'avaient chantée comme une amie sans tâches, candide et blanche. Ce rapport avec la Lune évolue, il se transforme, lorsqu'elle entre dans les dynamiques cosmiques de la souffrance universelle. Le rêve de « voler » en mettant des ailes, pour égaler les éléments naturels et leur cyclicité sans fin, se flétrit alors même que la Lune se rapproche, ou que l'on se rapproche d'elle. L'étude de l'événement, alors, serait incomplète si on ne tenait pas en compte le changement de la relation intime qu'il produit – ou dont il témoigne – et dans ce cas-là le changement d'un rapport avec une entité non humaine. Sans compter que l'on pourrait avancer encore plus loin sur ce point : dans la photographie on voit la Terre comme on verrait la Lune, cela signifie que l'on pourrait instaurer avec la Terre des relations similaires à celles qui existaient auparavant envers la Lune ? Entendrons-nous dès lors le chant d'un berger errant sur les cratères lunaires ?

Nous dégageons alors plusieurs traits d'événementialité liés au statut d'image de l'événement, au dévoilement produit, à la transformation dans les relations à nous-mêmes et avec le non humain, mais la question persiste lorsqu'on s'interroge sur où et quand advient l'événement. Ces questions retournent : se situe-t-il dans la prise de la photo, ou bien dans sa publication, ou encore l'événement se situe dans sa réception de la part du public ? Ou peut-être l'événement n'est-il rien spécifiquement de tout cela, mais tout cela ensemble ? Peut-être se situe-t-il dans l'appareil photo, dans le doigt posé sur le

[569] G. Leopardi, « Chant nocturne d'un berger errant de l'Asie » [1831], in : G. Leopardi, *Chants*, *op. cit.* chant XXIII, p. 167, vv. 133-138, « Forse s'avess'io l'ale / Da volar su le nubi, / E noverar le stelle ad una ad una, / O come il tuono errar di giogo in giogo / Più felice sarei, dolce mia greggia, / Più felice sarei, candida luna ».

[570] *Ibidem*, vv. 139-143. « O forse erra dal vero, / Mirando all'altrui sorte, il mio pensiero : / Forse in qual forme, in quale / Stato che sia, dentro covile o cuna / È funesto a chi nasce il di natale »

déclencheur, dans la publication par les journaux et par la NASA, dans les interprétations philosophiques qui en ont suivi, dans le décentrement, des structures technologiques ou du rapport à la Lune et à la Terre ? L'événement est fragmentaire et pluriel, comme pour Fabrice, la certitude de l'avoir vécu fuit, il se répercute au fil des générations, dans une constante mutation de son sens. La Lune, la Terre, étaient déjà là avant cette photographie et avant celles à plus basse définition, qui l'ont précédé. Pourtant, la photographie *change quelque chose*, en montrant l'irreprésentable elle ouvre un champ nouveau des possibles. L'image ouvre un cours d'action sans le déterminer, elle institue un sens nouveau, un sens ayant une allure globale, car elle représente le globe dans son ensemble. Nous allons voir dans le septième chapitre le sens d'une telle dynamique, que nous appellerons, avec Merleau-Ponty, « instituante ». Pour l'instant, il semblerait que la force de l'événement, sa capacité à faire du sens, soit en équilibre entre une visibilité très forte, et la fuite de l'événement lui-même : l'événement est partout et nulle part. Sa puissance provient justement des images et du fait de se donner à voir, de se montrer, d'utiliser de la visibilité radicale que permettent les outils technologiques contemporains, alors même que l'on n'est pas capable de le localiser dans le temps et dans l'espace.

En cela, cette image perpétue aussi une *illusion de la transparence* : elle cache le massif et imposant complexe d'instruments techniques nécessaires à la capture photographique (complexe d'instruments qui va de l'appareil photo à la fusée, en passant par les journaux ou les combinaisons des astronautes). La Terre semble déjà là, à disposition, prête à être vue, et peut-être touchée – étrange paradoxe, où nous ne touchons pas la Terre par un enracinement en son sol, mais plutôt par le regard sur elle *via* l'image. Pourtant, cette Terre, prise dans une vision d'ensemble globale, cache derrière elle un imposant appareil technologique et médial[571]. Après tout c'est en évoquant cette

[571] En ce sens, on peut comprendre l'effroi de Heidegger face aux premières photographies de la Terre vue de la Lune (prises avant *Earthrise* et d'une plus basse qualité) dont il témoigne dans une interview au *Spiegel* de 1966, publiée après sa mort en 1976 (*cf.* M. Heidegger, « Seul un Dieu peut encore nous sauver », in : M. Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. fr. J. Launay, Paris, Mercure, 1998), si l'on se rappelle de la notion de *Gestell*, mot traduit en français par « Arraisonnement » et indiquant « le mode de dévoilement qui régit l'essence de la technique moderne et n'est lui-même rien de technique » (M. Heidegger, « La question de la technique », in : *Essais et conférences* [1954], trad. fr. A. Préau et préfacé par J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 28). On pourrait également traduire ce terme comme « im-position », dans le sens que, pour le dire avec Mauro Carbone : « À l'époque moderne […] l'étant devient alors objet (*obiectum* signifie précisément "posé en face") pour le sujet qui tend à s'en assurer le contrôle et la possession par le biais de la technique conçue comme un ensemble de *Stellen*, c'est-à-dire de "poser" : "disposer", "imposer" et ainsi de suite. En suivant Vattimo, on pourrait ainsi traduire *Ge-Stell* par *im-position* » (M. Carbone, *Être morts ensemble*, *op. cit.*, p. 61, qui lie de plus ce motif heideggérien avec la question de l'événement par le biais de la notion d'*Ereignis*, sur laquelle nous reviendrons *infra*, § 6.3).

dépossession de la Terre que Hannah Arendt, dans son Prologue à *Condition de l'homme moderne*, écrivait, concernant un satellite lancé dans l'espace en 1957 qu'il s'agissait là d'un événement fondamental et qu'il avait été reçu non seulement avec l'enthousiasme du progrès technologique, mais également interprété comme le début d'une émancipation par rapport à une Terre considérée comme « prison terrestre[572] » : ce double sentiment pose des questions, selon Arendt, puisque cela signifiait élargir les horizons d'habitabilité humaine, mais également transformer le rapport à la Terre.

Il est utile à présent de rappeler les traits de l'événement global dégagés ici.

Nous avons évoqué à plusieurs reprises le problème de la visibilité, qui était déjà opérant dans l'attitude de Fabrice face à la bataille : comment *voir* l'événement ? Comment y assister ? Dans le cas de *Earthrise*, l'événement est l'image elle-même ou, du moins, il donne l'impression d'être l'image elle-même. En cela, bien que l'événement doive à l'image son événementialité même, une illusion de transparence demeure, puisque l'événement ne se réduit pas à la photographie, il cache beaucoup plus derrière elle. L'événement se situe donc entre visible et invisible, et l'image constitue un pivot entre ces deux domaines.

En second lieu, il ne faut pas oublier que le problème de la visibilité était lié, chez Fabrice, au problème de la participation. Serait-il suffisant de voir pour participer ? Le problème d'un événement qui se donne par l'image et qui se constitue entre visible et invisible nous conduit à dégager les mêmes traits problématiques quant au problème de la participation. Où se situe l'événement ? Qui y participe véritablement ? Cette question va continuer à être posée tout au long des réflexions sur les événements globaux, et nous pouvons pour l'instant dire que le voir semble impliquer en soi une participation à l'événement, si l'on ne veut tomber dans le platonisme qui avait caractérisé l'erreur de Fabrice, mais également si nous voulons appréhender la complexité de ce qui est en jeu lorsqu'on parle d'événements globaux. L'événement montre une condition de fragilité partagée, il dévoile la petitesse de la planète Terre dans le vide spatial, il annonce la friction et la pression étudiées dans le chapitre précédent, il porte à s'interroger sur l'habitation commune d'un monde vulnérable. De plus, il institue une représentation de l'inconcevable, en remettant en question les instruments de la pensée conceptuelle, tout comme les outils ontologiques de la modernité : cela signifie que l'événement se situe

[572] H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 52.

partout et nulle part, dans une localisation spatiale et temporelle difficile à déterminer. Ce statut « inconcevable » transforme en outre le rapport à la « vérité » de l'événement, ce qui rend les événements globaux l'objet d'un grand nombre de narrations où une vérité « cachée » de l'événement serait recherchée, dévoilée par des arguments et des preuves qui sont pourtant fallacieuses lorsqu'elles présupposent la vérité qu'elles voudraient démontrer. La difficulté à concevoir l'événement entraine donc des questions quant au statut de la vérité.

Ces traits ne sont pas encore satisfaisants pour comprendre à plein l'événement global, mais ils nous indiquent du moins un passage, d'une compréhension de l'événement comme objet – que l'on a critiqué grâce à l'exemple de Fabrice – à un statut ontologique de l'événement plus complexe encore. Ces traits annoncent les difficultés dans la compréhension du monde contemporain et de ses enjeux. Comment penser dans un monde chargé d'adversité et de fragilité ? Comment déterminer ce qui est réel et ce qui est illusoire ? Les questions de Fabrice demeurent ouvertes et vivantes. Comment voir véritablement l'événement s'il est soutenu par un dispositif médial complexe, s'il n'est pas seulement l'image qui pourtant se donne à voir ? Comment y participer s'il semble difficilement localisable, spatialement et temporellement ? Quel sens ontologique cache l'événement global, et en quoi peut-il influencer les relations entre nous et avec le monde ? Comment répondre aux urgences qu'il véhicule, s'il est si difficile à saisir ? En nous rappelant que la photographie représente aussi la globalisation métaphysique et donc la pression qu'il exerce, dégageons les traits d'un événement global qui serait vu justement dans la complexité que nous avons commencé à dévoiler par *Earthrise*. Observons donc quelque chose de « global » comme le globe lui-même, mais à la lumière du présupposé méthodologique qu'il ne faut pas le regarder par une vision globale, mais par une vision descriptive, stratifiée, composée, frictionnelle.

e) Une grille de lecture pour étudier les événements globaux

Pour pousser en profondeur ces réflexions, il sera nécessaire de faire référence à des événements globaux dont nous allons fournir l'exemple dans les pages suivantes. Il est utile, pour accompagner la lecture, de récapituler les traits dégagés jusqu'à présent,

puisqu'ils constituent des enjeux problématiques qui peuvent guider l'analyse descriptive qui va suivre :

1) L'événement global s'appuie sur une composante médiatique et visuelle, celle-ci tend à utiliser les formes médiatiques contemporaines qui permettent une vision partagée et diffusée de l'événement, voire sa spectacularisation ; cela conduit en même temps à cacher quelque chose de l'événement, qui ne pourrait être compris seulement par son image, même s'il se donne par elle et elle nous donne une illusion de transparence. En ce sens, l'image est un pivot entre visible et invisible.

2) L'événement global pose le problème de la participation à l'événement lui-même : est-ce que y assister, via les médias contemporains, est-il la même chose qu'y participer ? Qui est véritablement agent de l'événement, qui le subit, et qui en est concerné ?

3) L'événement global dévoile dans son apparition une condition de fragilité partagée. Cela nous montre que, à côté de la pression du global, d'autres forces sont en jeu dans les agencements événementiels : universel, local, particulier, et sans doute d'autres encore. Cela dévoile *d'autres conditions* que celle globale.

4) L'événement global institue une représentation de l'inconcevable. Il dépasse les catégorisations classiques de spatialité et de temporalité et remet en question les outils ontologiques classiques de la modernité. En même temps, il transforme le rapport à la vérité, ce qui peut conduire à nombre de théories, parfois sans fondement factuel, qui tentent de décrire la vérité de l'événement en détournant le sens de ses manifestations.

Si ces autres points ont été dégagés dans le paragraphe précédent, d'autres intuitions théoriques doivent être ajoutées et explicitées :

5) L'événement global se joue dans les « frictions » entre global, mondial, universel, local, il révèle qu'aucune mondial/globalisation lisse, « sans friction », n'est possible. Cela conduit d'une part à la question de l'auto-immunité de la positivité du global, qui pourrait se retrouver dans certains événements globaux et d'autre part, la question ontologique et métaphysique du « Globe » considéré comme sphère, perçu par une vision de survol, une vision de l'extérieur, une vision qui empêcherait de penser une histoire « du dedans » et donc notre lien avec la Terre. L'événement global conduit avec soi un enjeu ontologique majeur, qui était d'ailleurs déjà évident dans l'erreur de Fabrice.

6) L'événement global se situe dans une indécision entre les trois hypothèses sur la fin de l'histoire que nous avons vues, à savoir entre accélération, ralentissement et fascination du temps réel. Vitesse, lenteur, proximité extrême : ces trois caractères que peut assumer l'événement global ne sont pas exclusifs, mais ils peuvent être co-présents et empiéter l'un sur l'autre. En ce sens, l'événement n'est pas seulement celui de l'histoire événementielle, la temporalité superficielle des faits hypertrophiques du présent. Il faut chercher les événements qui pourraient agir sur une longue durée, les événements d'une histoire profonde.

Ces six points concernant les événements globaux sont, à l'état actuel de notre recherche, *des points d'hypothèse*, bien qu'étayés par toutes les analyses conduites jusqu'ici. Ils constituent un schéma heuristique, finalisé à accompagner la réflexion dans le paragraphe suivant, dans lequel une phénoménologie des événements globaux sera déployée, dans le sens d'une description de plusieurs événements, pour voir de quelle manière ces lignes les traversent. En général, il ne faut pas comprendre ces traits comme séparés, ni forcément comme toujours présents. L'interrogation de ces points dans les événements globaux, si elle est conduite dans une progression à des fins d'analyses, ne peut être en fin de compte que transversale. Ces caractères, en effet, sont de nature à être présents de manière variable dans les événements globaux, à s'hybrider, à s'opposer, à s'exclure. Une phénoménologie des événements globaux comme celle proposée dans les pages qui viennent, servira à interroger l'apparition des événements, les décrire pour savoir de quelle manière se déploient en eux les traits problématiques que nous avons jusque-là dégagés.

§ 6.2 Descriptions des événements globaux

a) L'événement du 11 septembre 2001

Commençons notre enquête sur la présence de ces traits problématiques dans plusieurs événements à partir de celui du 11 septembre 2001, que nous considérons ici non seulement par sa valeur symbolique quant au passage vers le global, mais aussi parce qu'il constitue un exemple des plus efficaces afin de dégager de manière claire le sens des questions posées jusqu'ici. Notons d'entrée de jeu que, tout comme la « conquête de l'espace », les discours sur cet événement ont largement employé une sémantique de la

guerre, on a parlé d'attaque au cœur même de l'Occident, et ensuite d'une « guerre contre la terreur ». Se situant symboliquement au début du millénaire, l'événement du 11 septembre 2001 fait date, et il pourrait paraître même ouvrir ce siècle nouveau, après la fin de la Guerre froide, et en plein dans les processus de globalisation économique et financière[573]. Au sein de ce cours de choses, de la « grève des événements » qui semblait annoncer la disparition du négatif dans la positivité plate d'un mondial/global, le 11 septembre donne l'impression de faire ressurgir le champ événementiel, mais dans un sens « global », cohérent avec les transformations en cours. De fait, déjà cette affirmation – la « résurrection du champ événementiel » – est problématique, et doit être interrogée davantage. Nous avons vu avec Baudrillard que la « grève des événements » ne signifiait pas disparition de ceux-ci : lorsqu'il évoquait la dissolution de l'URSS, ou bien la Guerre du Golfe, il décrivait certainement des événements, mais il constatait l'indifférence croissante des masses face à l'abondance d'informations transmises par les médias télévisés et surtout face à la profusion du direct comme mode principal de communication.

Il s'agit de comprendre alors en quoi l'événementialité de la condition globale pousse à interroger des nouveaux caractères des événements, et cela dans leur visibilité extrême, et dans l'indifférence qui, malgré tout, pourrait les entourer. Pour ce faire, suivons pour l'instant le schéma proposé dans les pages précédentes, mais seulement dans leur fonction heuristique, capable de nous aider à dégager le statut complexe de l'événement.

Nous avions affirmé, dans le cas limite de *Earthrise*, que l'événement global était lié aux images par lesquelles il se donne, par sa diffusion médiatique. Nous pouvons ainsi examiner, pour commencer, le premier des traits problématiques dégagés plus haut : l'image en tant qu'événement, ou l'événement en tant qu'image. L'événement du 11 septembre 2001 est caractérisé par une visibilité extrême liée à la transmission que les médias en ont faite autour du globe.

Mauro Carbone écrivait, concernant le statut événementiel des images :

[573] « L'effondrement des tours est l'événement symbolique majeur », écrit Baudrillard dans « Requiem pour les Twin Towers », *Power Inferno*, *op. cit.*, p. 14, cela déjà parce que c'est ce que les tours représentaient symboliquement qui était visé et que leur effondrement correspond selon l'auteur à un effondrement symbolique de la puissance américaine et la mise en scène de sa fragilité, *ibid.*, p. 14.

> Il est évident que, si ce ne fut pour ses images, le 11-Septembre aurait été, ni plus ni moins, un autre événement. Mais tout ceci, au lieu de nous inciter à en redimensionner la gravité, devrait nous aider à considérer, dans toute son ampleur, la portée politique intrinsèque de notre rapport esthético-sensible au monde, rapport avec lequel celui que nous entretenons avec les images ne fait évidemment qu'un : un rapport que, justement en raison de sa portée, le platonisme, intrinsèquement animé d'une volonté de contrôle, ne cesse de vouloir an-esthétiser[574].

La visibilité globale qui a caractérisé l'événement en est constitutive, et cela dans la portée historique et politique d'une telle visibilité. On ne saurait disqualifier le rapport esthético-sensible au monde dans une étude sérieuse de l'événement historique. Bien au contraire, ce rapport esthético-sensible est essentiel pour concevoir le domaine politique, et cela est d'autant plus vrai lorsque cette visibilité est globale, car sa pervasivité atteint chacun et chacune en tout point de globe. En ce sens, nous comprenons la critique au « platonisme », à savoir une attitude anesthésiante tendant à dégrader le rôle des images et leur valeur ontologico-politique. C'était l'attitude que nous avions commentée chez Fabrice, cette recherche de la certitude, opérée en écartant le champ du sensible. Réduire le poids politique des images signifierait perdre l'événement, vouloir l'essentialiser à tout prix, en quête d'un être objectif séparé de ses manifestations. Il s'agirait d'une forme d'an-esthésie, dans le sens philosophique du terme : exclure le domaine esthétique de la sensibilité et de la perception dans la description des rapports humains au monde. Au contraire, les événements globaux montrent qu'il faut restituer toute sa dignité philosophique à notre « rapport esthético-sensible au monde ». Dans ce rapport, en faisant face aux images reproduites en boucle sur les écrans télévisés autour de la planète et vécues en direct, l'événement a pris forme et a été perçu comme tel. L'événementialité de l'événement global est étroitement liée à la manière dont il est rendu visible par le dispositif médiatique. Comme cela était le cas dans *Earthrise,* l'événement consiste dans l'image elle-même, dans le fait que ces images, vues en direct, ont été vécues globalement.

Cela pose un problème quant au deuxième caractère que nous évoquions, concernant la participation à l'événement. Longtemps, une habitude a persisté, consistant à se

[574] M. Carbone, *Être morts ensemble*, *op. cit.*, p. 114.

demander l'un l'autre où on se trouvait le 11 septembre 2001, en donnant pour acquis que même en dehors de Manhattan, l'événement a été « de quelque manière » vécu, comme s'il existait une manière de vivre globalement l'événement en dehors de son site géographique. Des années durant, on continuera à poser la même question pour savoir où l'on se trouvait lorsque la transmission en direct de l'événement a commencé et la deuxième tour s'est écroulée et on racontera ce que l'on faisait au moment précis où l'on a été informés que quelque chose arrivait, comme si on en avait été, et cela ouvre aussi la question de savoir à quel point les personnes nées après l'événement peuvent être incluses dans ce sens de participation qui a marqué ceux qui étaient déjà nés. Giovanna Borradori a eu l'occasion d'interviewer à New York Jacques Derrida et Jürgen Habermas quelques semaines après l'attentat. Dans l'avant-propos de l'ouvrage, en décrivant comment elle a vécu, de près, l'événement, elle ajoute, par exemple, concernant Derrida et Habermas : « Le 11 septembre, Habermas était chez lui à Starnberg, dans le sud de l'Allemagne, où il vit depuis de nombreuses années. Derrida était à Shanghai, en Chine, où il donnait une série de conférences ; la nouvelle lui est parvenue dans un café où il se trouvait avec des amis. *Ce livre dit leur histoire, à eux aussi*[575] ». Toute personne peut se souvenir où elle se trouvait, ce qu'elle faisait, et cela compose son histoire aussi, forgée à contact avec l'événement. Le livre aussi et ceux qui l'écrivent participent à l'histoire de l'événement, la réflexion sur lui et l'ébranlement réflexif qu'il a causé sont des parties de cette histoire. Même ébahi, même incapable d'expliquer conceptuellement ces images palpitant sur les écrans, le spectateur ressentait toutefois que ce voir était déjà un participer : en se trouvant témoins de l'événement on y a, de quelque manière que ce soit, participé. Jurgen Habermas affirmait à ce sujet :

> Et puis, la nouveauté, ce fut aussi la présence des caméras et des médias qui a fait d'un événement local un événement planétaire – la population du monde entier devenant un témoin oculaire médusé. Peut-être peut-on parler du 11 septembre comme du premier événement qui s'est immédiatement inscrit dans l'histoire mondiale au sens strict : l'impact, l'explosion, le lent effondrement des tours – tout ce qui s'est passé de manière absolument irréelle et qui pourtant n'était pas une fabrication de Hollywood mais bel et

[575] G. Borradori, « Avant-propos », in : G. Borradori, J. Derrida, J. Habermas, *L'événement du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori* [2003], trad. fr. C. Bouchindhomme et S. Gleize, Paris, Galilée, 2004, p. 12.

> bien l'implacable réalité, tout cela a littéralement eu lieu sous les yeux de la sphère publique mondiale. Le collègue et ami, qui, de la terrasse de son immeuble de Duanestreet, à quelque centaine de mètres du World Trade Center, a vu le deuxième avion s'encastrer et exploser dans la partie haute de la tour, *vécu* quelque chose de différent, Dieu sait combien, de ce que j'ai *vécu* en Allemagne devant mon téléviseur, mais il n'a rien *vu* d'autre[576].

Habermas distingue ici le vécu et la vision : d'une part, il considère que le vécu est assurément différent pour chaque individu, d'autre part, il pose une égalité de la vision. Nous avons bel et bien *vu* la même chose : ces images, projetées sur les écrans, ou imprimées directement sur la rétine de l'ami new-yorkais, restituent l'événement, alors même qu'il est médiatisé. Les habitants de la planète deviennent des « témoins oculaires médusés » de ce qui advient, ils voient ce même événement et ils savent qu'ils sont en train de le voir, au-delà de leur réaction à celui-ci. Si Habermas affirme que les vécus entre les deux sont différents, il ne dit toutefois pas que l'un aurait vécu l'événement et l'autre pas, il n'écrit pas que la personne plus lointaine, qui regarderait par l'écran de la télévision, n'aurait pas participé. Le vécu différent est toujours un vécu, *voir* l'événement, c'est déjà le vivre, il suffit de voir ce qui arrive pour y prendre part, pour en être. Pourtant ce vécu est, dit Habermas, différent pour celui qui *voit* par le moyen du médium télévisé et par qui voit directement à partir de ses yeux. Nous avons donc une vision qui fonctionnerait par le signe égal, car, au fond, on assiste à la même chose, alors que le vécu serait régi par un signe de différent, et cela n'arrive pas seulement parce que l'un se trouve dans la proximité immédiate de ce qui se passe, et pourrait devenir peut-être lui-même image vue ensuite par les moyens techniques de la télévision. C'est sans doute la différence inéliminable de tout vécu qui est ici en jeu, liée à une proximité, mais aussi aux affects et à la vie émotionnelle. La *visibilité commune* de l'événement n'est nullement remise en question et si même le vécu est différent, il y a toutefois un vécu de l'événement et donc une participation commune à celui-ci, participation qu'il faut entendre aussi régie par un signe égal.

Nous avons donc : des visions semblables, des vécus différents, mais tout de même des vécus, et donc une participation semblable. Cette lecture des mots d'Habermas nous

[576] J. Habermas, « Fondamentalisme et terreur », in : *ibid.*, p. 58.

met devant une complexité de termes. Comment est-il possible que nous ayons *vu* la même chose à la télévision et d'une fenêtre à Manhattan ? N'y a-t-il pas ici une illusion de transparence, dont nous avons commenté la présence possible dans les événements globaux ? En effet, voir la même chose, sur l'écran ou de personne, impliquerait dans les deux cas d'être auprès de l'événement, en contact avec lui sans médiation. Cela n'est possible que si l'événement est à la fois et en même temps sa transmission dans les écrans et ce qui a lieu à New York, et donc s'il n'est pas complètement localisable, mais qu'il dépasse la frontière de toute tentative d'objectivation.

Être spectateur est bel et bien une participation à l'événement, surtout lorsque l'image et sa puissance nous frappent. Fabrice n'avait pas confiance en sa perception, il ne croyait pas que sa vision parcellaire pouvait être suffisante afin d'appréhender la bataille dans sa généralité. L'événement du 11 septembre nous apprend que la visibilité commune d'un certain vécu vaut aussi, de quelque manière, participation. Le vécu des morts, des New-Yorkais, des Américains, de quiconque avait des affects dans la ville, étaient différents des vécus de tous ceux et toutes celles qui ont assisté à l'événement à partir d'autres lieux ou avec des relations affectives diverses, parfois contrastantes. Pourtant, il y avait vécu, par rapport à la « réalité » comme par rapport aux images. Entre ce voir et ce vécu se joue l'équilibre de l'événement global. Le problème qui animait Fabrice semble s'évanouir. Non résolu, il n'est plus central : car le problème n'est pas de chercher la certitude d'avoir assisté ou pas à l'événement par le simple biais d'éléments partiels d'un champ perceptif complexe, de visions incomplètes par lesquelles il se donne à nous. L'événement est justement dans ces visions incomplètes, dans ces images incapables de restituer la totalité de l'événement. Vivre et voir se mêlent et se tissent, et l'on prend bien part à l'événement global par le fait de le voir, d'y assister par un écran de télévision, ou d'une terrasse à Manhattan.

Nous arrivons donc au troisième point de notre schéma heuristique : la visibilité partagée qui caractérise l'événement prend place dans un espace de *fragilité partagée*. Mieux : l'événement est dévoilement d'une fragilité. Après tout, comme l'explique Carbone, le *voir* étudié jusqu'ici est aussi un *mourir*, le *vécu* de l'événement est aussi un *être morts* dans l'événement, dans la vision de la mortalité d'autrui, qui est aussi sa propre mortalité. Le 11 septembre constitue l'expérience d'un « naufrage commun » : un naufrage ayant lieu par le simple fait d'assister à une manifestation de l'événement qui

dépasse ce que l'on est habitués à appeler événement. À ce point, les questions de la visibilité et de la participation entrent presque en sourdine, face à la vulnérabilité profonde que montre l'événement. On ne peut presque plus se demander si on est en train d'y assister, mais on le vit ensemble, on le meurt ensemble, on sent que quelque chose se passe, dans laquelle une fragilité commune est dévoilée. *Être morts ensemble* est cette condition d'appartenance à la même chair fragile. C'est un caractère des événements globaux. Dans cet événement, voir signifie mourir dans la vision de la mort d'autrui. Citons encore une fois Carbone, lorsqu'il écrit que, dans cet événement, c'est comme si nous avions assisté :

> au même naufrage, en quelque sorte. Non pas à un « naufrage avec spectateur », donc. Plutôt à un naufrage dont […] nous avons été *tous* spectateurs, et par le biais duquel, en tant que spectateurs du même naufrage, nous nous sommes sentis liés à ces naufragés et reliés entre nous, devenus, par conséquent, à notre tour, des naufragés : monde dont la chair rend chair celui qui participe à ce monde, enseigne Merleau-Ponty. Les images du 11-Septembre sont la chair qui, dans le bien comme dans le mal, nous a reliés[577].

Ce trait problématique de l'événement reviendra encore dans la suite de nos analyses. L'événement – et souvent l'événement catastrophique – relie, crée un lien, ouvre une histoire, une brèche dans l'être qui est immédiatement une resémantisation, une inauguration de sens qui institue des projectualités nouvelles. L'adversité produit de la relation face à la fuite de sens que produisent les événements catastrophiques. Il s'agit de comprendre l'événement global dans le sens d'un « naufrage commun », dans le bien comme dans le mal, dans le fait d'être pris ensemble dans une fragilité commune qui est aussi une mortalité commune[578]. La fragilité montrée est celle humaine, de la mortalité de chaque humain, immortalisée par le statut entre la vie et la mort du « falling man », ces personnes qui se jetaient de la tour, et dont l'image a été capturée par l'instrument photographique, en ce moment incertain précédent la mort[579] ; c'est aussi la fragilité de

[577] M. Carbone, *Être morts ensemble*, *op. cit.*, p. 86.
[578] À ce sujet voir aussi les analyses de Judith Butler sur la possibilité d'élaboration d'un deuil collectif, et sur ses conséquences politiques, justement par rapport à l'événement du 11 septembre 2001 : J. Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001* [2004], trad. fr. J. Rosanvallon et J. Vidal, Paris, Amsterdam, 2005.
[579] M. Carbone, *Être morts ensemble*, *op. cit.*, p. 113-121. Les images des *falling man* devinrent une sorte de tabou, mais cela pourrait être liée aussi à une sorte de « stratégie de refoulement ».

la politique, non seulement la découverte de la fragilité américaine, d'une superpuissance qui avait – insinuait-on – gagné la Guerre Froide, mais aussi la fragilité comme politique du deuil, décrite par Judith Butler, comme solidarité s'ouvrant dans le partage de la perte et de la douleur et ne conduisant pas forcément à une rhétorique ou à une politique de la guerre[580]. Les formes de fragilité sont dévoilées par l'événement, dans sa visibilité, dans la participation qu'il exige presque dès lors qu'il est médiatisé et que l'on y assiste en direct. Toutefois, la question se pose quant à la répétition des scènes de souffrance proposée par les médias contemporains, qui ne participent pas forcément à un dévoilement ontologique d'une fragilité commune et peuvent, au contraire, produire une occultation de la vulnérabilité humaine, une indifférence ou un désir de vengeance[581]. En cela, une politique des émotions résulte fondamentale lorsqu'on fait face à l'événement global. Si nous voulons découvrir une fragilité commune, il ne faut pas retomber dans le piège de son occultation : il s'agit exactement de l'ambivalence que nous proposait l'image du globe terrestre, qui pouvait être l'expression parfaite de la métaphysique de la sphère ou bien le dévoilement d'une condition planétaire.

Nous en arrivons au quatrième caractère, qui concernait l'inconcevabilité, ou du moins la difficulté d'une prise intellectuelle des événements. Encore une fois, cela a déjà émergé, puisque la puissance de la visibilité des événements, et leur invisibilité qui en est la conséquence, ainsi que les doutes dans la participation et la fragilité partagée, tout cela fait pressentir la difficulté à concevoir véritablement ce qui a lieu dans l'événement. Et cette question peut être abordée avant tout en se demandant comment distinguer de la masse des événements liés à l'actualité et à l'indifférence généralisée. En quoi cet événement serait-il « majeur », différent des autres ? En quoi même serait-il un événement, demandait Jacques Derrida, dans ces mêmes interviews que l'on évoquait. Le constat à partir duquel on peut suivre Derrida est que le « 11 septembre 2001 » prend son nom de la date dans lequel l'événement a eu lieu : « "Faire date", voilà toujours le coup porté, la portée même de ce qui est du moins *ressenti*, de façon apparemment immédiate, comme un événement marquant, singulier, "*unprecedented*"[582] ». On nomme

[580] J. Butler, *Vie précaire*, *op. cit.*
[581] Sur cela voir G. Borradori, « Ungrievable Lives. Global Terror and the Media », art. cit., qui évoque justement les implications éthiques profondes des rapports entre médias contemporains, monstration de la vulnérabilité et terrorisme.
[582] J. Derrida, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », in : G. Borradori, *Le « concept » du 11* septembre, *op. cit*., p. 133-134.

l'événement sous le signe d'un instant, d'une journée qui fait date et, justement dans ce faire date, il apparaît comme majeur, sans précédent. Nous pouvons évoquer des exemples d'événements qui sont explicitement liés à « leur » lieu : « Tchernobyl », « Fukushima » sont couramment utilisés pour désigner les accidents nucléaires liés à ces villes. Mais peut-on dire que l'événement se limite à ces lieux ? Ou n'implique-t-il pas, et sous de nombreux aspects, une série de localités non localisables ? Cela conduit à constater, pour certains événements, une transversalité spatio-temporelle qui, derrière la cristallisation de la date et du lieu, cache le flou sur la possibilité même de datation et de localisation.

La date a, selon Derrida, la fonction de cristalliser l'événement, comme s'il s'agissait d'une ritournelle, mais cela ne change en rien le fait que celui-ci demeure irreprésentable, il dénote une fuite de sens et les images nous font voir ce qui était impensable. Nous tentons d'échapper à l'erreur de Fabrice, mais peut-être nous nous trouverons tout de même perdus, face à un ébranlement produit par ce qui paraissait jusque-là impossible. Pour évoquer le caractère d'inconcevabilité de l'événement, Borradori et Derrida, dans leur entretien, empruntent à Heidegger la notion de *Ereignis* : l'événement, dans un sens qui serait à la fois appropriant et expropriant. Derrida écrit, en liant ses réflexions sur le 11-septembre à l'*Ereignis* :

> L'épreuve de l'événement, ce qui, dans l'épreuve, *s'ouvre et résiste à l'expérience*, c'est, me semble-t-il, une certaine *inappropriabilité* de ce qui arrive. L'événement c'est ce qui arrive et en arrivant, arrive à me surprendre, à surprendre et à surprendre la compréhension : l'événement c'est d'abord *ce que* je ne comprends pas. Mieux, l'événement c'est d'abord *que* je ne comprenne pas[583].

De fait, cela est cohérent avec une certaine manière d'entendre l'*Ereignis*, qui a émergé surtout sur la base des textes publiés du vivant de Heidegger dans laquelle, pourtant, le sens profond de ce concept est seulement annoncé. Même si dans la *Lettre sur l'humanisme* le philosophe affirmait, dans la première édition, que l'*Ereignis* était le mot-guide de sa pensée depuis 1936[584], on ne trouve que dans peu de textes une caractérisation

[583] *Ibid.*, p. 139.
[584] Dans la première édition de la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger écrivait : « Depuis 1935 *Ereignis* est le mot guide de sa pensée », cette annotation que nous traduisons n'est pas présente dans l'édition française du texte et nous l'avons repérée dans l'édition italienne : M. Heidegger, *Lettera sull'« umanismo »*, Milano,

de la notion, comme dans *Introduction à la métaphysique* ou dans *Identité et différence*. Au début du texte « Dépassement de la métaphysique », par exemple, Heidegger parle de : « l'éclosion-et-révélation-de l'être-propre, dans laquelle l'être lui-même est accepté-et-approfondi[585] ». Or, cette « éclosion-et-révélation » devrait être comprise comme *Ereignis*. Comme l'écrivait André Préau, l'*Ereignis* heideggérien a été compris dans le triple sens de : a) « produire ou atteindre ce qui est propre de l'être ou à un être (*ereignen* dérivé de *eigen*, "propre") » ; de : « b) montrer, manifester » ; et de : « c) avoir lieu, se produire », et que donc il est à la fois « naissance ou éclosion et apparition, c'est une éclaircie […] par laquelle l'être accède à ce qu'il a en propre[586] ». En ce sens, la référence de Borradori et Derrida à l'*Ereignis* se fait justement sur la base de l'idée d'un événement à la fois « appropriant » et « expropriant[587] », en liant l'*Ereignis* a un autre mouvement d'expropriation, nommé par Heidegger « *Enteignis* ».

Si ce caractère appropriant-expropriant de l'événement est utile à souligner, et surtout s'il nous montre le caractère expropriant de l'événement et son inconcevabilité, il serait toutefois infructueux d'approfondir, dans le contexte de notre étude, la référence à l'*Ereignis* heideggérien en se fondant sur les textes qui portent précisément sur cette notion. Ces textes sont les « traités impubliés », écrits dans les années 1935-1940 et restés scellés jusqu'en 1989. Le plus important de ceux-ci, et qui pourrait nous intéresser davantage à l'apparence, est *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* qui n'a été traduit en français qu'en 2013, et avec le titre *Apports à la philosophie : De l'avenance*[588]. Si dans *Être et temps* Heidegger suivait la « question-guide » sur l'être de l'étant, dans des textes demeurés longtemps inédits et publiés sous le titre de *Contributions à la*

Aldephi, a cura di F. Volpi, 1995, p. 35. Pour une reconstruction générale sur l'*Ereignis* nous renvoyons à F. Dastur « Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir », in : A. Schnell (éd.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 141-158. Pour une recherche, une réinterprétation et une critique du sens de l'événementialité chez Heidegger qui ne se limiterait pas à la notion de *Ereignis*, voir C. Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 2021.

[585] M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », in : M. Heidegger, *Essais et conférences* [1954], Paris, Gallimard, 1958, p. 80-115, ici p. 80.

[586] A. Préau, « Note du traducteur », in : M. Heidegger, *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 347-349 ; cité par M. Carbone, *Être morts ensemble*, *op. cit.*, p. 59.

[587] *Cf.* M. Carbone, *Être morts ensemble*, *op. cit.*, p. 59.

[588] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989; M. Heidegger, *Apports à la philosophie : De l'avenance*, trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013. Nous avons consulté également l'édition italienne : M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, trad. it. A. Iadicicco, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2007. Naturellement, la référence à ces textes fait écho aux débats sur les positionnements politiques de Heidegger à l'époque où ils sont écrits. Sur ces textes voir A. Schnell (éd.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, *op. cit.*

philosophie, désormais considérés comme ayant une importance égale au premier traité, Heidegger se tourne, comme effet de la *kehre*, à la « question fondamentale » sur la vérité de l'Être, en abandonnant la perspective de l'étant et en se tournant vers la question du commencement qu'est l'*Ereignis*. Toutefois, comme le souligne Françoise Dastur, « L'*Ereignis* n'est pas d'ordre événementiel (c'est là le sens banal de *ereignen*), car il n'est pas pris dans l'ordre des causes et des effets, il ne se laisse rapporter à rien d'autre qu'à lui-même[589] ».

De ce fait, Heidegger refuse dans ces textes de parler d'expérience vécue, pour se référer seulement à la vérité de l'Être, dans le sens de son premier commencement et de son autre commencement à venir : cela ne nous permet toutefois pas de nous confronter à l'ordre problématique dans lequel nous nous situons, et que l'erreur de Fabrice nous avait si bien illustré. L'abandon de l'expérience sensible implique l'impossibilité de saisir ce que l'événement historique signifie concrètement, dans sa visibilité et dans son invisibilité, pour le rapport à autrui, à savoir la constitution d'un champ relationnel complexe, fait de fragilités communes et de perceptions croisées. D'ailleurs, cela n'était pas le but d'Heidegger et de sa recherche de la vérité. De plus, la notion de *Ereignis* telle qu'elle émerge des textes non publiés refuse le champ événementiel aussi dans son rapport à l'historiographie : Heidegger conteste à maintes reprises l'historiographie en même temps que l'expérience vécue. Ces domaines ne peuvent restituer, selon lui, la dimension originale et destinale de l'être. En ce sens, l'*Ereignis* est événement dans le sens de « commencement », le premier commencement de l'histoire de l'être qui s'ouvre avec l'émerveillement, le *thaumazein*, et donc le premier début de la philosophie grecque, mais il s'agit aussi de l'« autre commencement », le commencement caché, mystique, encore à venir, et pour cela destinal, lié à un renouvellement de la question sur l'Être, contre celui qu'il considère le temps de la domination technique et du calcul.

C'est pour cela qu'une étude plus approfondie de la notion d'*Ereignis* à la lumière des textes publiés à partir de 1989 ne nous est pas utile ici. Elle ne concerne pas l'événement au sens « fabricien », l'événement charnel et vécu, puisque Heidegger en arrive dans les *Apports* à nier toute dignité ontologique à l'expérience vécue, outre qu'à tout projet historiographique. L'Histoire ne peut être pour lui que l'attente de la nouvelle question

[589] F. Dastur, « Heidegger et Hegel : Distance et proximité », *Revue germanique internationale*, 24, 2016, p. 159-173.

sur la vérité de l'Être, attente qui contraint au silence, au recul, au secret. Nous comprenons donc qu'une telle connotation de l'événement, aux caractères exclusivement ontologiques, ne nous consent pas de penser l'événement tel que nous l'avons décrit dans l'erreur de Fabrice, ni l'événement global, l'événement fuyant, impossible à cerner par les sens, toujours construit dans des visions confuses, et pourtant demandant à nos sens de l'apprécier, en tant qu'humains poussés à assister à l'événement, bien que celui-ci ne résulte saisissable qu'en partie. L'*Ereignis* n'est pas un événement pour l'expérience sensible, qui était le point de départ de notre analyse, et qui nous aidera, c'est notre propos, à étudier aussi la manifestation des événements globaux.

Pourtant, le sens de l'expropriation-appropriation relu dans une perspective historique demeure bien fonctionnel aux analyses que nous menons, et il se rattache au fond à d'autres réflexions sur l'événement que Derrida avait formulées en 1997, lors d'un séminaire à Montréal, qui portaient sur la question « Dire l'événement, est-ce possible[590] ? ». Dans ce séminaire, Derrida s'était concentré sur la question elle-même, et sur « une possibilité impossible de dire l'événement[591] ». Derrida utilise une double acception du « dire », même si avec des réserves, pour lier le « dire » à l'« événement ». D'une part, le « dire de savoir », qui signifie raconter ce qui s'est passé, ce qui arrive, implique une certaine répétabilité, une certaine généralité. Or, l'événement est « imprévisible », mais en même temps « absolument singulier » : « Le dire de savoir quant à l'événement manque d'une certaine manière *a priori*, dès le départ, la singularité de l'événement par le simple fait qu'il vient après et qu'il perd la singularité dans une généralité[592] ». Ce dire informatif manque donc toujours l'événement, puisque il ne peut le dire qu'après coup, et que celui-ci était singulier et imprévisible ; en même temps le dire répète de quelque manière l'événement toute en le manquant dans sa singularité. D'autre part, le « dire » implique aussi un « faire ». Dire l'événement devient, par la fonction performative du dire, un faire l'événement. Les systèmes d'information contemporains, en particulier le *live* et les apparats médiatiques élargissent cette dynamique : « À mesure même que se développe la capacité de dire immédiatement, de montrer immédiatement l'événement, on sait que la technique du dire et du montrer

[590] J. Derrida, G. Soussanna, A. Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2001.
[591] *Ibid.*, p. 86.
[592] *Ibid.*, p. 89.

intervient et interprète, sélectionne, filtre, et par conséquent fait l'événement[593] ». Donc, nous dit Derrida, « un faire l'événement se substitue clandestinement à un dire l'événement[594] ». Les différents ordres de problèmes que nous avons distingués se retrouvent ainsi tissés, puisque ici sont en jeu des questions de visibilité, de participation et de concevabilité : il semblerait que l'inconcevable de l'événement implique un dire sur l'événement qui le manque, puisque l'événement est par sa nature singulier et inattendu, et que ce dire produise un autre événement, se fasse parole événementielle, véhiculée par un dispositif de monstration s'appuyant sur des énoncés mais également sur des images. Derrida propose plusieurs exemples pour élucider le statut impossible et possible de l'événement : l'aveu, le don, le pardon, l'invention, l'hospitalité. Il s'agit de notions cruciales dans la pensée de Derrida, mais, dans l'optique du séminaire, leur évocation permet d'imaginer l'aspect impossible de l'événement. Il cite par exemple le don impossible, où celui qui le reçoit ne saurait rien, ni même celui qui le fait, puisque « l'événement du don ne doit pas pouvoir être dit ; dès qu'on le dit, on le détruit » ou encore « l'hôte absolu » « cet arrivant pour lequel il n'y a pas même d'horizon d'attente, celui qui, comme on dit, crève mon horizon d'attente tandis que je ne suis pas même préparé à recevoir celui que je vais recevoir[595] ». Alors :

> L'événement, s'il y en a, consiste à faire l'impossible. Mais quand quelqu'un fait l'impossible, si quelqu'un fait l'impossible, personne, à commencer par l'auteur de cette action, ne peut être en mesure d'ajuster un dire théorique, assuré de lui-même, à cet événement et dire : « ceci a eu lieu » ou « le pardon a eu lieu » ou « j'ai pardonné[596] ».

L'événement devrait me désarmer, me rendre exposé, vulnérable surtout, il relève de l'impossible. Et pourtant, il y a un autre versant de cette impossibilité, une sorte de possibilité impossible ou d'impossibilité possible :

> Cette vulnérabilité, cette exposition ne sont jamais pures et absolues. Je disais tout à l'heure que le dire de l'événement supposait une sorte d'inévitable neutralisation de l'événement par l'itérabilité, que le dire porte toujours en soi la

[593] *Ibid.*, p. 90.
[594] *Ibid.*, p. 90.
[595] *Ibid.*, p. 96-97. Pour tous ces exemples, *ibid.*, p. 92-98.
[596] *Ibid.*, p. 94.

> possibilité de redire […] De même, l'événement ne peut apparaître comme tel, quand il apparaît, qu'à être déjà dans son unicité même, répétable. C'est cette idée, très difficile à penser, de l'unicité en tant qu'elle est immédiatement itérable, de la singularité en tant qu'elle est immédiatement, comme dirait Lévinas, engagée dans la substitution[597].

Cela nous conduit, et c'est pour cela que ce détour par les séminaires de Montréal était si important, à un point crucial pour notre argumentation : l'événement, même lorsqu'il surgit dans le champ du possible, conserve toujours en soi cette impossibilité qui le caractérisait avant qu'il ne soit. Cette impossibilité hante notre rapport à l'événement, dit Derrida, elle hante le possible : « Même quand quelque chose arrive comme possible, quand un événement arrive comme possible, le fait que cela aura dû être impossible, que l'invention possible aura dû être impossible, cette impossibilité continue d'hanter la possibilité. Mon rapport à l'événement c'est un rapport tel que, dans l'expérience que j'ai de l'événement, le fait que l'événement aura été impossible dans sa structure, cela continue de hanter la possibilité[598] ». Nous croyons que ce point est fondamental, parce que l'événement crée une hantise du fait de son inconcevabilité, une hantise que nous retrouverons bientôt en analysant la portée événementielle du réchauffement climatique. Pour l'instant, nous trouvons un exemple de cette hantise relatif au 11 septembre 2001 dans le procédé qui porte à la fixation et à la répétition d'une date. Si nous revenons aux propos de Derrida de 2001, nous discernons des traits de cette hantise lorsqu'il souligne que si la portée de « l'événement » est de « faire date » :

> Le lieu et le sens de cet « événement », restent ineffables, comme une intuition sans concept, comme une unicité sans généralité à l'horizon, sans horizon, même, hors de portée pour un langage qui avoue son impuissance et se borne au fond à prononcer mécaniquement une date, à la répéter, à la fois comme une sorte d'incarnation rituelle, un poème conjuratoire, une litanie journalistique, une ritournelle rhétorique qui avoue qu'elle ne sait pas de quoi elle parle[599].

---

[597] *Ibid.*, p. 98.
[598] *Ibidem.* La notion de spectralité avait été étudiée par Derrida en 1993 dans *Spectres de Marx* où il évoquait aussi l'événement : « Répétition et première fois, voilà peut-être la question de l'événement comme question du fantôme : qu'est-ce qu'un fantôme ? », J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 31.
[599] J. Derrida, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques » in : G. Borradori et al., *Le « concept » du 11-Septembre*, *op. cit.*, p. 134.

Face à cette inconcevabilité, la datation devient acte rituel, qui permet de saisir une parcelle de l'événement ; mais nous savons que beaucoup s'échappe, car la localisation temporelle tout comme celle spatiale résulte impossible. L'inconcevabilité de l'événement est aussi élargissement de son temps et de son lieu. De son lieu, car la participation devient globale, par les connexions médiales ; de son temps, car dans ses causes, dans ses effets, dans sa durée, rien ne nous dit qu'il peut être relégué à une seule date.

Le « quelque chose » qui est arrivé le 11 septembre 2001 « nous a donné l'impression d'un *major event*[600] », et selon Derrida au moins les émotions de compassion ou d'indignation, ou les processus d'évaluation et d'interprétation fondés sur la croyance et l'accréditation sont en soi un événement[601]. Relativement à l'inconcevabilité de l'événement, on pourrait faire référence à la différence entre le titre français, *Le « concept » du 11 septembre* et le titre original anglais, *Philosophy in a Time of Terror* du livre qui recueille les interviews entre Borradori et Derrida et Habermas ; ce changement de titre en français nous indique la grande attention apportée par Derrida vers la possibilité (ou l'impossibilité) de parler d'un événement historique de manière conceptuelle[602]. C'est cela qui a poussé à insérer les guillemets, qui indiquent justement la difficulté de repérer un « concept » pouvant expliquer le 11 septembre, de pouvoir

[600] *Ibid.*, p. 136.

[601] *Ibid.*, p. 138-137. « D'une part la compassion pour les victimes et l'indignation devant la tuerie ;cette tristesse et cette condamnation devraient être sans limites, inconditionnelles, principielles ; elles répondent à un indéniable "événement", au-delà de tout simulacre et de toute virtualisation possibles ; elles y répondent avec ce qu'on pourrait appeler le cœur et elles vont au cœur de l'événement ; *d'autre part*, l'impression interprétée, interprétative, informée, l'évaluation conditionnelle qui nous donne à *croire* que c'est là un *major event*. La *croyance*, le phénomène du *crédit* et de l'*accréditation*, voilà une dimension essentielle de l'évaluation, de la datation, voire de l'inflation compulsive dont nous parlions », *ibid.*, p. 138. En cela, nous voyons également la distance par rapport à Baudrillard exprimée par Derrida lors du séminaire de Montréal : « Je n'ai pas du tout le même point de vue que Baudrillard qui dit que la guerre [du Golfe] n'a pas eu lieu. L'événement, qui est irréductible finalement à l'appropriation médiatique ou à la digestion médiatique, c'est qu'il y a eu des milliers de morts. Ce sont des événements chaque fois singuliers, qu'aucun dire de savoir ou d'information n'aura pu réduire, ni neutraliser », J. Derrida et *al.*, *Dire l'événement est-ce possible ?*, *op. cit.*, p. 110-111.

[602] Comme le souligne M. Carbone, *Être morts ensemble*, *op. cit.*, p. 58, on trouve la raison du changement du titre dans la quatrième couverture du livre qu'il est utile de reporter ici : « Jacques Derrida a pris l'initiative d'un nouveau titre en français. Il a voulu souligner le caractère philosophique des entretiens, certes, mais surtout attirer l'attention, sous la surveillance vigilante des guillemets, sur les difficultés qu'on rencontre lorsqu'on tente de former le "concept" d'une "chose" nommée par sa seule date, le "11 septembre". Il faut se porter au-delà de ce qu'une sorte de consensus universel ou de prétendu sens commun (langage quotidien, média, stratégie et rhétorique géo-politiques) tient pour un "événement majeur". Qu'est-ce que donc aujourd'hui, un "événement majeur" ? Telle est la question », G. Borradori et al., *Le « concept » du 11 septembre*, *op. cit.*, quatrième de couverture.

considérer cette « date » comme un « concept » sous lequel subsumer une argumentation de philosophie conceptuelle[603]. Nous nous rappelons pourtant de l'« erreur de Fabrice » : il voulait la certitude d'assister à la bataille, il voulait à tout prix être sûr d'en être, de l'avoir vue , peut-être d'y avoir participé. L'erreur de Fabrice pourrait alors consister dans ce fait que l'on cherche dans un événement son « concept », sa « vérité », la « certitude » de celui-ci. Derrida nous montre plutôt la difficulté lorsqu'on parle d'un « concept » de l'événement, il évoque son inconcevabilité. Ce faisant, toutefois, Derrida en arrive à mettre fortement en doute le statut événementiel, ou du moins le statut d'événement « majeur ».

Quelle solution trouver ? Nous croyons que cette interrogation se joue dans les cinquième et sixième points problématiques listés plus haut. La question, face à l'événement global, n'est sans doute plus de se demander s'il s'agit d'un événement majeur, qui se distinguerait des autres face à la masse événementielle où à l'hypertrophie historique qui avait été dénoncée dès le XIX^{e} siècle. L'événement existe par sa visibilité, par ses images, par la globalité de la participation, par les fragilités qu'il montre et les effets qu'il met en marche. Cet événement est aussi le lieu frictionnel de rencontre entre des tentations globales, universelles, des rencontres culturelles ou géopolitiques. Nous ne sommes pas quittes avec l'événement pour avoir constaté ses traits manifestes qui le rendent « unique ». Mais justement, de l'événement il faut interroger la partialité, l'incomplétude, ainsi que la condition qui lui est sous-jacente et les connexions globales qui le parcourent. L'événement global n'a pas à être un événement majeur, car il se situe dans un domaine qui est celui des chamboulements planétaires, des connexions globales et des violences qui ne sont pas purement particulières ou locales, ni purement globales. Les affiches représentant les visages de disparus, dans l'espoir de les retrouver, sont des exemples de réponse locale à l'événement dans les places publiques, dans les rues, dans les métros. Toutes les implications géopolitiques que l'événement recelait, de l'attaque symbolique aux États-Unis jusqu'à la guerre qui l'a suivi, fait partie des processus de global/mondialisation, mais les discours de revendication du fondamentalisme et de la

[603] Selon Jacques Derrida, cela est un autre élément qui nous montre la difficulté à conceptualiser l'événement : « Car l'index pointé vers cette date, l'acte nu, le déictique minimal, la visée minimaliste de cette datation marque aussi autre chose. Quoi ? Eh bien, qu'on ne dispose peut-être d'aucun concept et d'aucun sens pour nommer autrement cette "chose" qui vient d'arriver, ce supposé "événement" », J. Derrida, « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », in : G. Borradori et al., *Le « concept » du 11 septembre*, *op. cit.*, p. 134.

terreur sont eux à la fois universels et globaux ? Et la lutte contre la terreur n'a-t-elle pas été conduite au nom de discours universels persistant dans la rhétorique politique ? Ici, il n'est pas question de démêler un à un ces fils, mais de montrer qu'ils sont étroitement liés, et que toute analyse du temps présent et de l'histoire récente doit partir aussi de ces constats de complexité. Ils sont étroitement liés, et en même temps en friction. Il est nécessaire de faire appel à des formes de pensée non conceptuelle – par une inspiration kantienne sur laquelle nous reviendrons – ou du moins qui ne prétendrait pas de comprendre l'événement seulement dans le sens de sa concevabilité, puisqu'il résulte de fait inconcevable et fuyant à la raison, outre qu'aux sens. Nous nous mettrons à la recherche d'une telle forme de pensée dans la troisième partie.

b) La Grande Accélération

Nous allons introduire dans quelque page une réflexion événementielle concernant le réchauffement climatique. Avant de le thématiser, nous proposons toutefois d'examiner un autre événement, qui lui est extrêmement lié, voire qui en fait partie, et que les scientifiques ont défini « Grande Accélération ». Cette Grande Accélération a lieu précisément dans la période où nous avons cherché les « seuils des post- », donc à partir des années 1950, après la fin de la Deuxième Guerre mondiale. La Grande Accélération transforme les enjeux environnementaux en une véritable condition d'urgence planétaire, humaine et non humaine, à un tel point qu'on ne peut même plus parler de « crise » écologique. Une crise, comme nous enseigne Bruno Latour, indique des difficultés exceptionnelles qu'il serait possible de résoudre[604]. La Grande Accélération implique le dépassement de seuils après lequel aucune véritable « solution » à court terme pour mettre fin au réchauffement climatique ; il faut plutôt appliquer des stratégies pour réduire son impact, pour s'adapter à des conditions climatiques extrêmes, et pour rester dans des « limites » pouvant éviter des catastrophes plus grandes encore. Le réchauffement climatique s'est installé comme la condition terrestre actuelle, transformant les rapports au monde, aux autres humains, aux non-humains.

[604] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 16 : « Hélas, parler de "crise" serait encore une façon de se rassurer en disant qu'"elle va passer" […] Nous devrions avoir le sentiment d'avoir glissé d'une simple crise écologique à ce qu'il faudrait plutôt nommer *une profonde mutation de notre rapport au monde* ».

La Grande Accélération est ce moment, après la Deuxième Guerre mondiale, où plusieurs paramètres indiquant la transformation du Système-Terre s'envolent et actent l'entrée définitive du monde dans l'événement Anthropocène[605]. La temporalité de la modernité, dans son versant *linéaire* et *progressif*, y trouve un dernier éclat, mais des plus puissants et – nous le constatons aujourd'hui – des plus néfastes. Cette notion a été explicitée et popularisée par un article publié en 2007, qui tentait de mettre de l'ordre dans la théorisation sur l'Anthropocène – nous reviendrons sur cette notion à la fin de la présente partie – en distinguant plusieurs « phases » de cet événement. Le *stage* 1 correspondrait à l'époque de l'industrialisation, allant de 1800 à 1945. Le *stage* 2 serait la Grande Accélération, allant de 1945 à 2015. À partir d'environ 2015 aurait dû commencer (selon les auteurs qui écrivaient en 2007), le troisième *stage*, à savoir l'époque d'une prise de conscience plus forte de l'impact écologique des actions humaines. Nous nous concentrons ici sur la deuxième phase, qui se situe pleinement dans l'époque où les post- émettaient leurs questions, et donc constitue un exemple d'événement, un instrument conceptuel pour revenir sur le passage à la condition globale, et pose en même temps la question – mais que nous thématiserons en parlant du réchauffement climatique – d'un événement qui en contient un autre.

Nous allons avant tout évoquer les images qui nous guident dans l'étude de l'événement. Prenons l'image où sont comparées des courbes représentant l'évolution de plusieurs paramètres à partir de 1750[606]. C'est surtout après la fin de la Deuxième Guerre mondiale que nous percevons une *accélération*, qui n'est pas l'affaire d'un seul domaine de la vie sociale, mais concerne des points de vue à l'apparence divers et disparates. Pour Creutzen, Steffer et McNeill, la Grande Accélération serait le *stage 2* de l'Anthropocène. Comme nous le constatons par les graphiques, dans la deuxième période d'après-guerre a lieu une accélération dans la transformation des paramètres globaux : population, économie, utilisation de pétrole, etc. « L'entreprise humaine a soudainement accéléré après la fin de la Deuxième Guerre mondiale », écrivent les auteurs. « L'explosion remarquable de l'entreprise humaine à partir de la moitié du XX^{e} siècle, et, en même temps, l'impact à l'échelle globale d'un grand nombre d'aspects du fonctionnement du

[605] W. Steffer, P. J. Crutzen et J. R. McNeill, « The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? », *Ambio*, vol. 36, n. 8, décembre 2007, p. 614-621.
[606] *Ibid.*, p. 617.

Système-Terre, cela marque la deuxième phase de l'Anthropocène – La Grande Accélération[607] ».

Ces graphiques ont été révélateurs dans le débat autour de la notion d'Anthropocène, puisqu'ils montrent l'accroissement parallèle des paramètres du Système-Terre et des données socio-économiques : l'augmentation de la population mondiale, la présence de CO2 dans l'atmosphère, l'urbanisation, le tourisme, les transports, l'acidification des océans, la déforestation, l'augmentation de la température sur la surface terrestre, etc. Ces graphiques sont une manifestation de l'événement, une manière de le rendre visible à travers une médiation. De fait, cette image est instituante dans le domaine des études concernant la notion d'Anthropocène, car elle a permis de rendre visible des paramètres qui seraient sinon restés hors de l'atteinte de la visibilité humaine, elle a permis aux humains de voir que quelque chose se passait, qu'un événement avait lieu. Ces graphiques permettent d'appréhender, même si de manière indirecte, les changements climatiques et leurs effets sociaux outre que physiques. L'image arrive à mettre côte à côte des domaines à l'apparence lointains, elle fait jaillir un sens, du fait même de donner une « vision d'ensemble ». Elle rend concevable ce qui était jusque-là inconcevable. Elle est philosophiquement importante, non seulement parce qu'elle montre les changements qui, après 1945, ont impacté le globe, mais elle affiche également des transformations communes qui, prises en même temps, esquissent les traits d'une condition globale transformant les manières d'être ensemble dans le monde. Les différents paramètres concourent, dans leurs progressions entrelacées, à raconter des histoires séparées mais articulées : l'histoire politique, économique, sociale, l'histoire du journalisme et éditoriale, en ce qui concerne la production du papier, l'histoire du tourisme, et donc des techniques de déplacement, des techniques de communication, etc.

Ce n'est pas une vue d'en haut, la vision d'un « Globe », mais plutôt une prise profonde sur les strates qui fond l'histoire de la globalisation. C'est bien sûr aussi la question de la participation qui revient, et avec une nouvelle force. Qui a participé à ces transformations planétaires ? L'humanité dans son ensemble (c'est ce que pourrait laisser entendre le terme Anthropocène) ou une partie de l'humanité ? Pourtant, tout le monde est concerné par cet événement et en quelque sorte y participe, non pas dans l'action destructrice, mais par le fait de se trouver sous l'urgence et ses conséquences. Ces conséquences dévoilent

[607] *Ibidem*. Notre traduction.

aussi la fragilité de l'humanité et de ses histoires. La Grande Accélération montre que l'on n'est pas à l'abri des transformations rapides et dramatiques, probablement irréversibles, et en même temps elle montre que l'on ne saurait séparer l'histoire culturelle, sociale et politique de l'histoire planétaire. La communication de ces deux domaines fait en sorte que les événements entraînent des répercussions dans les deux histoires.

Nous avons passé rapidement en revue les points de la visibilité, de la participation, de la fragilité et de l'inconcevabilité : ils sont présents dans les événements avec des intensités et des variables différentes. Mais nous voulons nous concentrer sur les continuités et les discontinuités qui apparaissent lorsque nous réfléchissons au passage de la modernité européenne à la Grande Accélération. Cela, pourrions-nous dire, est de l'ordre de la « friction » entre de nouvelles façons d'entendre la linéarité temporelle, puisque la temporalité se dégage du contact entre les différents graphiques, mais c'est également de l'ordre de la continuité, en particulier si nous pensons à la localisation européenne de la révolution industrielle. Si une fragmentation et une pluralisation des temporalités ont bien lieu pendant la Grande Accélération, celle-ci apparaît encore comme un processus en continuité avec la temporalité de la modernité, et elle correspond, au fond, à la période des seuils des post- que nous avons décrite dans la première partie.

Notre thèse est que l'accélération ici en question est, avant tout, l'effet le plus concret et visible d'un idéal du progrès et d'une temporalité typiquement moderne. La Grande Accélération est elle-même en continuité avec l'idéal moderne, finaliste et progressif de la temporalité, alors même qu'elle nous invisque dans un présent qui a des caractères tout à fait neufs et dans une temporalité multiple et globale qui n'est plus celle de l'universel. La Grande Accélération se situe au creux entre universalités, globalités, localités, elle témoigne d'une friction entre ces domaines. En effet, nous allons voir que la Grande Accélération est en continuité avec les idéaux de progrès de la modernité : après tout, s'il y a accélération, c'est que le mouvement était déjà engendré, et que le facteur nouveau est ici l'émergence d'une temporalité globale à partir de la vision générale produite par la mise en lien d'indicateurs ayant chacun sa linéarité propre. Elle inaugure un champ nouveau, et de fait se comporte comme un événement flou, glissant, mais elle le fait en friction avec les formes de la temporalité universelle de la modernité.

Nous pourrions rechercher les racines de la Grande Accélération dans certains caractères de l'histoire universelle : nous savons que celle-ci prend une forme narrativo-spéculative, et nous savons que l'universel indique une orientation des discours, des regards, des actions *vers l'Un* (*uni-versus*) (alors que, dans son étymologie grecque, l'universel fait référence au tout, par le terme *katholikon,* de *kata oulon* : selon le tout, qui indique aussi la manière dont la chrétienté comprendra sa mission d'évangélisation). Dans cette narration spéculative et narrative, un élément de premier plan est, comme nous l'avons indiqué, le progrès, qui représente en même temps un mouvement et la boussole de ce mouvement : l'idéal de la boussole eschatologique indiquait un progrès toujours constant, au point que le *telos* du progrès semblait devenir le progrès lui-même[608].

Lorsque la narration de l'histoire universelle, dont nous avons vu qu'elle s'organise dans une forme narrativo-spéculative, se lie à la méthode scientifique et à ses accomplissements technologiques, la sensation de « progrès » se fait plus intense, bien que l'on ne sache toujours pas définir concrètement le contenu du *telos* visé. C'est à partir de ces présupposés que l'on peut appréhender les éléments de continuité existant entre la conception moderne de l'histoire universelle et les enjeux de l'époque contemporaine. Le progrès scientifique et technologique produit une sensation d'accélération, une accélération rêvée, revendiquée, mais qui peut virer au cauchemar.

Puisque c'est Reinhart Koselleck qui nous avait accompagnés dans l'étude de « l'universel » dans son lien à l'histoire, il est utile de faire référence à un article qu'il a écrit – avant qu'ait lieu la conceptualisation de la Grande Accélération – au sujet de l'accélération comme catégorie de l'histoire. Koselleck écrit don, en se référant à la notion d'accélération : « Elle est l'indicateur d'une histoire spécifiquement moderne[609] ». Pour en saisir à plein les traits, on peut avant tout prêter attention aux transformations induites par les innovations technologiques dans la perception du temps. Si l'horloge et les mensurations temporelles fournissent une régulation fixe et précise de la temporalité, où les choses peuvent se répéter de manière stable et ainsi être régulées, disciplinées et

[608] Voir *infra*, § 1.2.

[609] R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? » [2000], trad. fr. de M. C. Hoock-Damarle, *Trivium*, 9, 2011, p. 3. Le texte original est publié in : R. Koselleck, *Zeitschichten, Studien zur Historik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000, p. 150-176. (Consulté en ligne le 18 février 2022 : https://journals.openedition.org/trivium/4079).

rationnalisées[610], c'est l'augmentation de la rapidité qui va produire l'accélération, une augmentation causée par la construction de réseaux routiers, de routes maritimes et par la possibilité d'une transmission toujours plus rapide des informations par les instruments de communication modernes[611]. En ce sens, les inventions techniques servent à surmonter toujours davantage les obstacles naturels, et les limites qu'ils avaient posé à la rapidité inaugurée par le progrès technologique des XVIII[e] et XIX[e] siècles : « Une fois lancée, l'accélération dans les rapports entre les hommes n'a pu être poursuivie qu'après que les inventions techniques faites dans ce but aient permis de surmonter les obstacles naturels. Ce n'est qu'après la Révolution française et la révolution industrielle que le constat de l'accélération devint une règle d'expérience généralisée[612]. »

L'expérience généralisée d'une accélération devient un constat dans la modernité, et cela dans quasiment tous les aspects de la vie, comme le rappelle également Hartmut Rosa dans son imposante étude sur le sujet où il considère l'accélération comme une catégorie sociologique[613]. Rosa explique que les définitions « de la modernisation comme processus d'individualisation, de rationalisation, de différenciation et de domestication croissante de la nature en raison du développement des forces productives ont toutes en commun l'expérience d'une mobilisation et d'une dynamisation gigantesque de la vie sociale[614] ». En même temps, le constat moderne d'accélération s'accompagne à un constat d'immobilité, ou du moins à une sensation d'emprisonnement, comme si les modèles temporels étaient étroitement liés à un besoin de synchronicité sociale : cela conduit selon Rosa à une double condition de la modernité, d'une part un sentiment croissant d'accélération, mais d'autre part une sensation d'inertie, de cristallisation[615].

Nous retrouvons les deux hypothèses de Baudrillard : fin de l'histoire par accélération et prolifération des événements ou bien fin de l'histoire par ralentissement et puissance d'indifférence de la masse humaine face à la masse événementielle. De fait, l'accélération

---

[610] *Ibid.*, p. 4. Koselleck indique l'histoire de la mesure du temps comme « l'histoire d'une abstraction constante » ; et il écrit : « L'horloge mécanique introduite au XIV[e] siècle […] est certainement un indicateur mais également un stimulateur de la disciplinarisation et de la rationalisation du monde du travail et de ses espaces d'action ».
[611] *Ibid.*, p. 6.
[612] *Ibid.*, p. 7.
[613] H. Rosa, *Accélération*. *Une critique sociale du temps*, *op. cit.* Cela le conduit même à postuler « un primat sociologique du temps », *ibid.*, p. 46.
[614] *Ibid.*, p. 76. *Cf.* en particulier le chapitre 2 : « De l'amour du mouvement à la loi de l'accélération : regards sur la modernité », *ibid.*, p. 53-83.
[615] *Ibid.*, p. 77-78.

moderne, dans sa poussée continue vers le progrès dirigé par un principe d'universalité, est toujours profondément historique. C'est ce qu'affirme Koselleck, après avoir montré comment les instruments technologiques transforment la perception du temps, en indiquant que cette accélération conserve les traits d'une catégorie historique :

> La question de l'accélération s'inscrit dans la question plus générale de ce qu'est le temps historique. Si l'on peut désigner le progrès comme la première catégorie temporelle intrinsèquement historique – ce qu'elle est en dépit de ses implications théologiques –, alors l'accélération est une variante spécifique de ce progrès[616].

Koselleck marque une différence entre le progrès et l'accélération, puisque le progrès peut exister aussi sans accélération : il est une catégorie temporelle historique, puisqu'il contient en lui l'idéal d'un processus, pouvant s'insérer dans une histoire progressive et linéaire, l'Histoire dont la philosophie de l'histoire fournit tant d'exemples. Pourtant, ce qui est éminemment moderne, c'est la rapidité toujours croissante qui caractérise l'expérience de l'accélération : c'est la notion de *progrès de l'histoire* qui est plus que le simple progrès ou qu'un changement, mais qui représente le fait que *tout change plus vite*, que *le progrès est plus rapide*, et que l'histoire elle-même s'en trouve modifiée : « les rythmes temporels de ré-apprentissage se font de plus en plus brefs, ce qui engendre l'expérience d'un changement accéléré. Ce type d'accélération renvoie à une histoire, qui, saisie pour ainsi dire comme un temps qui se dépasse lui-même en permanence, a été qualifiée de Temps modernes[617] ».

Koselleck distingue 1) l'accélération du point de vue de possibilités historiques qui se répètent qui « se nourrit d'éléments déjà connus, qui simplement se déroulent dans un temps plus court » ; 2) « L'accélération qui résulte des progrès techniques et industriels et que l'on peut enregistrer – ce qui n'était pas le cas dans le passé – comme l'expérience d'un temps nouveau[618] ». Le progrès a un caractère historique, tout en étant sédimenté dans l'histoire de la technologie, et l'accélération relève d'un progrès qui va toujours plus rapidement, ouvrant un temps nouveau où l'accélération acquiert le rôle de mode primaire du moderne. Il est clair que la Grande Accélération – qui n'avait pas encore été

[616] R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », art. cit., p. 9.
[617] *Ibid.*, p. 9-10.
[618] *Ibid.*, p. 11.

conceptualisée à l'époque où Koselleck écrivait ces pages – concorde surtout avec la deuxième acception de l'accélération, la sensation historique que le progrès va plus vite. Ce qui n'empêche que la première acception, la « répétition » dans des temps toujours plus courts, est, elle aussi, toujours vivante si l'on pense aux catastrophes qui se succèdent toujours plus rapidement. Alors, quelle différence entre la Grande Accélération et les « temps modernes » ? C'est surtout le rapport à la sensation d'accélération qu'il faut interroger : l'accélération technique de la révolution industrielle était expérimentée dans les domaines de la vie sociale comme le travail, les transports, les communications, elle transformait la perception de la temporalité humaine des rythmes de la vie. La Grande Accélération, si elle est déjà vécue à partir du deuxième après-guerre, est dévoilée par une commixtion entre des transformations dans la vie sociale (tourisme de masse, société de consommation en Occident, révolution médiatique, etc.) et des recherches scientifiques, qui montrent la coprésence de plusieurs paramètres géophysiques. Cette commixtion fait en sorte qu'une médiation (le cas échant par les graphiques) soit nécessaire pour appréhender les changements qui ont eu lieu et dont on a perçu souvent des aspects « superficiels ». Mais la découverte d'un lien étroit entre le domaine géophysique et le champ de la vie sociale trace la voie vers la sensation d'une temporalité différente de la seule sensation d'accélération moderne, une temporalité « profonde » et une événementialité longue et parfois fuyante pour le regard des humains. La Grande Accélération est un événement long, se déployant sur des décennies, couvant parfois sous la multitude silencieuse de l'information et de l'actualité. De plus, cet événement fait partie d'un autre événement, plus long encore, dépassant le temps d'une vie humaine, le réchauffement climatique, et il entretient donc des liens avec une temporalité plus profonde encore.

La Grande Accélération est en continuité avec la « grande » Histoire universelle du progrès, mais elle en constitue en quelque sorte aussi le dernier acte avant le Grand éclatement, le collapse, la découverte de temporalités globales et plurielles. En cela même, elle fait événement, elle inaugure un autre champ événementiel et un autre temps. Cette Grande Accélération a besoin de se manifester (en l'occurrence, par des graphiques) même si sa localisation univoque demeure impossible ; elle se joue dans une friction entre localités, poussées universelles et visions globales. En ce sens, les courbes évoquées plus haut, prises dans leur singularité, n'affichent pas une temporalité structurellement

nouvelle ; les temporalités multiples émergent de ce que les courbes sont mises côte à côte et laissent pointer des histoires différentes qui pourtant se croisent. Notre vision de la Grande Accélération naît de la friction entre ces courbes et de leur force signifiante qui découle du fait qu'elles sont mises à côté l'une de l'autre. C'est par la coexistence et la superposition de plusieurs courbes que l'on assiste véritablement à l'émergence de temporalités multiples caractérisant la « condition globale ». Or, les courbes dont il est question *accélèrent toutes au même moment*, en donnant l'impression de suivre une même conception de progrès ; justement parce qu'elles accélèrent ensemble, mais séparées, elles ne peuvent plus être comprises dans le sens d'un unique progrès linéaire moderne. Elles dévoilent une aspiration du progrès, elles la continuent, mais en même temps dans la vision d'ensemble qu'elles fournissent, on découvre les limites de ce progrès et du projet de croissance infinie qui régit les sociétés d'après-guerre. C'est dans leurs interconnexions qu'elles nous mettent en présence d'une accélération qui se fait dans le global et des processus qui affectent la mondial/globalisation.

L'accélération bouleverse les ordres du temps, et l'événement dévoile ce bouleversement. Reinhart Koselleck anticipait quelque chose de ce genre, en rappelant les « poèmes de la vapeur », où il est question du passage du cheval à la locomotive, et en particulier lorsqu'il écrit :

> La locomotive de Chamisso recrache la fumée pareille à l'ombre que l'avenir porte sur le passé. Elle abolit non seulement le temps naturel mais aussi le temps historique, elle fait le tour de la terre à une allure telle qu'allant à l'inverse de la rotation de la Terre, elle est capable de rattraper le passé. « J'ai volé au temps son secret / et l'ai amarré d'hier à nouveau à hier ». Ainsi, le chevalier de la locomotive devient le témoin de sa propre naissance, il surprend son grand-père contant fleurette à sa fiancée et se voit renvoyé sans ménagement[619].

Lorsqu'on sait que l'invention de la machine à vapeur est l'un des moments souvent proposés pour dater le début de l'Anthropocène, il devient plus intéressant encore de souligner le lien proposé ici entre histoire et temporalité. L'idéal de la locomotive n'est pas seulement l'éloge du progrès, central dans les poèmes de la vapeur, il s'agit d'un modèle qui subvertit les règles mêmes du temps. En volant au temps *son secret*, on peut en subvertir les lois et employer sa puissance comme on le préfère, et cela jusqu'aux plus

[619] *Ibid*., p. 2.

épineux paradoxes ontologiques : devenir témoin de sa propre naissance, comme si la vitesse pouvait permettre, par une accélération si grande, de retourner en arrière dans le temps, d'effacer même le progrès se dirigeant en avant sur une ligne droite. Voler le *secret* du temps c'est découvrir les possibilités et les limites d'un processus d'accélération permettant d'assister au passé par une connaissance toujours plus grande et précise des événements qui ont eu lieu ; « On est, après la lecture du poème de Chamisso, presque enclin à dire que l'historisme est la vraie forme du progrès. Car, ce que fut le passé, on le sait de mieux en mieux, ce qu'apporte le futur, d'autant moins[620] ». La lecture rétrospective du passé par une connaissance historique complète, à savoir par une organisation des événements qui rendrait compte complètement et systématiquement du déroulement historique, s'allie à l'innovation technique, laquelle permettra un mouvement d'accélération dans la perception du temps et du progrès, mais qui, projeté dans l'avenir, semblerait toutefois incapable de le concevoir. Le passé est rétrospectivement rendu progressif, alors que l'avenir, puisque tout change si vite, devient un mystère. Les courbes de la Grande Accélération ne signalent donc plus un progrès, elles indiquent des temporalités disjonctées, et, par les paramètres géophysiques qui la décrivent, une intrusion du domaine planétaire, de son histoire et de son temps, dans le domaine social et humain.

Ce lien entre la modernité et la globalité où des éléments demeurent toutefois actifs, s'hybridant ou se contrastant, nous permet alors d'affirmer qu'un tel événement est à la fois concevable et inconcevable. Les instruments légués par la modernité européenne ne sont pas suffisants pour donner la juste mesure « de ce qui arrive », parfois ils sont franchement trompeurs. Pourtant, des vestiges et des formes de pensée restent actifs, et il serait illusoire de déclarer des coupures drastiques. Les instruments de la modernité eux-mêmes permettent la production de ces graphiques, comme sur les seuils des post- la coupure dans le champ théorique existait toujours mais sans jamais être totale. L'inconcevable de l'événement, qui est en même temps la friction entre modernité européenne et globalité, c'est ce « collapse » historique dont les graphiques croisés

[620] *Ibidem.*

apportent un aperçu. Chakrabarty parle d'un « collapse de chronologies multiples[621] » qui dépend du fait que, avec la notion d'Anthropocène, il faut prendre en compte la temporalité géologique de la planète. Mais les temporalités des paramètres géophysiques s'unissent aux temporalités, humaines, sociales : dans la Grande Accélération, nous assistons à la compénétration du domaine naturel et culturel, puisque la division entre histoire humaine et histoire naturelle se révèle intenable après les secousses qu'apporte la question écologique. L'accélération qui garde pour Koselleck son caractère principalement historique, devient, dans la Grande Accélération, le ressort d'une ré-naturalisation de l'Histoire, alors que celle-ci est lue en des termes toujours plus technologiques, la « nature » ou du moins des paramètres qu'un langage simpliste pourrait définir de « naturel » et qu'il faudrait plus précisément référer au « système-Terre », ces paramètres entrent dans le jeu de l'Histoire et de son accélération. L'intrusion des processus planétaires dans le domaine de la pensée est en fait une ré-intrusion, une ré-naturalisation de l'histoire, et la question se pose de savoir que deviendra la catégorie d'histoire en un tel contexte. La réflexion sur la Grande Accélération en tant qu'événement global montre déjà le réchauffement climatique sous un angle pluriel, qui unit histoire et nature, et des disciplines diverses comme la géologie, la physique, les transports et plusieurs champs de la culture.

Ce sont donc à la fois les domaines de la temporalité et de la spatialité que les frictions entre global, universel et local atteignent. Les courbes de la Grande Accélération, dans leur multiplication, conduisent à plusieurs implications. La première, comme nous avons vu, est le dispositif de vision et d'action qu'elles constituent : les courbes permettent de voir l'évolution des paramètres et nous avons dit que c'est parce qu'elles sont côte à côte qu'elles fournissent une visibilité générale d'événements qui pourraient être en partie considérés comme événements locaux. Elles sont aussi des moteurs d'action, de participation, elles sont la présentation indirecte d'un invisible que les radars théoriques de la modernité européenne repéraient avec difficulté. De fait elles montrent des frictions et des bouleversements dans l'historicité ainsi qu'un collapse dans les temporalités. Nous retrouvons encore une fois les éléments de notre schéma heuristique, non fixes, mais en mouvement.

[621] D. Chakrabarty, « The Human Condition in the Anthropocene », *The Tanner lectures in Human Values*, Yale University, 18-19 février 2015 (consulté en ligne le 23 mai 2023 : https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/c/Chakrabarty%20manuscript.pdf).

c) L'événement pandémique

Pour conclure la présente prise de vue sur certains événements globaux, avant de passer à la problématisation du réchauffement climatique et à la recherche d'instruments théoriques pour penser son événementialité, nous allons nous tourner vers un événement certes récent, mais qui peut nous intéresser de manière philosophique dans certaines de ses déclinaisons. L'événement pandémique de la covid-19 fournit un exemple ultérieur de visibilité et de participation complexe dans l'événementialité globale.

C'est encore une fois des courbes, des graphiques, qui ont accompagné notre visibilité de l'événement pandémique, en nous fournissant un paradigme de vision, fondé sur certains paramètres et sur le sens qu'ils pouvaient revêtir dans la vie quotidienne[622]. La nature de ces paramètres a également évolué, au fur et à mesure que les capacités de testage et donc de comptabilisation des cas augmentaient, d'où la différence entre le taux d'incidence et le taux de dépistage, qui montrent une différente manière de « lire » les chiffres et donc de « voir » l'événement, mais aussi le décalage temporel entre les courbes des contaminations qui annonçaient quelle serait la tendance de la mortalité dans les semaines suivantes. Au début de la pandémie, le mot d'ordre souvent évoqué était *Flat the curve*[623], aplatir la courbe. L'idée d'aplatir la courbe mettait en évidence deux formes de temporalité : d'une part la temporalité de la rapidité de la viralité, une contagion rapide et incontrôlée qui aurait fait en même temps un plus grand nombre de morts surtout à cause d'un collapse possible des systèmes sanitaires, incapables de prendre soin, en même temps, de toutes et tous ; et une temporalité plus longue, celle de l'attente, qui consiste à réduire les interactions humaines de manière à étaler dans le temps les contaminations.

Encore une fois accélération et ralentissement se trouvent mêlés dans la description des événements globaux. Temporalité virale et temporalité humaine, sur des échelles

[622] Voir par exemple : https://www.santepubliquefrance.fr/dossiers/coronavirus-covid-19/coronavirus-chiffres-cles-et-evolution-de-la-covid-19-en-france-et-dans-le-monde (consulté en ligne le 12 décembre 2021).

[623] Voir par exemple les articles en ligne de mars 2020 : « "Aplatir la courbe" des contaminations de covid-19 sera l'enjeu des semaines à venir », *Le Monde*, 13 mars 2020 (consulté en ligne le 30 mai 2023 : https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2020/03/13/aplatir-la-courbe-des-contaminations-du-covid-19-sera-l-enjeu-des-semaines-a-venir_6032925_4355770.html) ; « Flattening the Coronavirus Curve », *The New York Times,* 27 mars 2020, (consulté en ligne le 30 mai 2023 : https://www.nytimes.com/article/flatten-curve-coronavirus.html).

radicalement différentes, et en même temps étroitement liées : ces images nous montrent deux formes de temporalités possibles, et ils nous les rendent visibles, ils ouvrent à l'horizon de la visibilité la condition pandémique qui serait restée sinon invisible et fuyante. Cela signifiait que la courbe était un instrument de visibilité pour se figurer la pandémie, mais que c'est également une réalité sur laquelle on peut opérer par des actions (les gestes barrière) et par des non-actions (en restant chez soi), des pratiques et des non-pratiques à l'apparence individuelles, mais concernant pourtant l'espace social dans son ensemble.

L'idée que proposait l'expression « Flat the curve » était la nécessité de « prendre du temps », de sorte à réduire l'accélération de la propagation du virus et permettre ainsi aux systèmes sanitaires de résister à une vague d'hospitalisation. Dans la perspective de cette injonction, c'est l'accélération qui doit être réduite non pas la propagation, puisque la propagation, elle, continuera, mais sans surcharger les systèmes sanitaires elle sera moins « grave », puisque plus de personnes auront la possibilité d'être assistées et de recevoir des thérapies adaptées. Cela n'est pas sans poser des interrogations sur les coordonnées du graphique, par exemple celle indiquant la « capacité » d'un système sanitaire, élément inhérent également au domaine politique et social. On pourrait interroger par exemple l'impact humanitaire d'une politique économique d'austérité dans le domaine de la santé lors de l'événement pandémique. Les pratiques économiques, politiques, sociales, font-elles partie de l'événement pandémique ? Ou bien faut-il prendre en compte exclusivement le domaine de la viralité dans son sens le plus strict : dépistage et transmission du virus ? Nous savons bien qu'il est toujours question d'hybrides et il nous semble difficile de croire que cet événement ne soit pas en lien étroit avec les structures mêmes des sociétés globalisées autour de la planète[624]. Encore une fois, les courbes sont des dispositifs de représentation de l'événement global, mais elles représentent également un certain degré de la participation à l'événement : l'usage des gestes barrière, des masques des confinements, mais également celle de l'histoire politique ou économique des sociétés traversées par la pandémie. Aplatir la courbe signifiait en quelque sorte participer activement à l'événement, et dans cette injonction se cachait une multitude de

[624] Cela a été souligné par de nombreux philosophes au cours de la pandémie. Voir à titre d'exemple, parmi tant d'autres qui ont écrit à ce sujet, S. Žižek, *Dans la tempête virale*, trad. fr. F. Joly, Arles, Actes Sud, 2020.

possibilités d'action. C'est ainsi que l'événement pandémique est global, il n'a pas été vécu seulement par les malades, mais par les collectivités dans leur ensemble.

En fin de compte, l'événement pandémique a été caractérisé par le problème de la visibilité d'un élément pathogène minuscule, *invisible*, qui, en s'insinuant dans les souffles, se propage sans être vu. Les *symptômes* que l'on voit sont des *manifestations*, littéralement en grec ancien συμπίπτω dont dérive σύμπτωμα indique *tomber avec*, dans le sens de soldats qui tombent sur un champ de bataille, *rencontrer*, mais aussi *avoir lieu, arriver*[625]. Ainsi ce *symptoma* est une malchance, mais aussi une manifestation sensible de la maladie. *L'avoir lieu*, l'*arriver* du symptôme indique quelque chose comme un événement[626]. L'événement se situerait-il dans les symptômes de la maladie ? Dans la mort qu'elle a causée ? Ou bien dans l'agent pathogène qui produit ces symptômes, et qui souvent a produit aussi des infections asymptomatiques ou paucisymptomatiques ? Ou bien il se situerait dans les transformations de nos comportements sociaux ? Rester chez soi, appliquer les gestes barrière, garder une distance sociale, donc en quelque sorte transformer la manière dont fonctionnent les rapports sociaux ?

Alors, on pourrait reprendre la phrase de Habermas que nous avons cité au sujet du 11 septembre : il a « *vécu* quelque chose de différent, Dieu sait combien, de ce que j'ai *vécu* en Allemagne devant mon téléviseur, mais il n'a rien *vu* d'autre[627] ». La question demeure de savoir ce que nous avons vu et pu voir de l'événement pandémique alors que celui-ci s'insinuait de manière pervasive dans toute vie, dans les gestes comme dans les pensées. Confinés dans son *chez soi*, certains ont participé à l'événement en regardant les informations télévisées, en évitant de sortir et d'entrer en contact avec les autres ; d'autres ont participé à l'événement « en première ligne », comme on l'a dit en utilisant (encore une fois, et cela apparaît comme une constante dans les événements que l'on étudie) un langage militaire : il s'agissait des soignants avant tout, mais aussi des commerçants, des pharmaciens et bien d'autres catégories professionnelles, souvent oubliées et qui pourtant

---

[625] « σύμπτωμα, ατος (τὸ) », *Bailly*, 2020 : I. affaissement […] II. coïncidence, rencontre, *d'où :* 1.. *en gén*. événement fortuit, […] 2 *particul*. événement malheureux (*cf*. ἀπὸ τύχης), malheur, malechance,[…] 3 symptôme » (consulté en ligne le 2 juillet 2023 : https://bailly.app/sumpt%C3%B4ma).

[626] Le sens de « symptôme » comme événement précurseur, donc comme un signe événementiel est attesté aussi en français, *Trésor de la lague Française informatisé*, définition B, « Événement, phénomène mettant au jour ou présageant un état, un processus, l'évolution de quelque chose » (consulté en ligne le 30 juin 2022 : https://www.cnrtl.fr/definition/symptome).

[627] J. Habermas, « Fondamentalisme et terreur », in : G. Borradori, *Le « concept » du 11 septembre*, *op. cit.*, p. 58.

ont vécu à leur manière l'événement ; et puis l'événement a été vécu dans les corps, dans les souffles et dans les thérapies intensives, dans une expérience aux conséquences durables, dans les deuils qui parfois ont dû être vécus à distance. Encore d'autres manières de vivre l'événement ont sans doute existé, et il serait impossible de définir lesquelles seraient absolument les plus proches de l'événement en soi. Le problème demeure au fond le même : avons-nous assisté à l'événement, quelles sont les manifestations effectives d'un tel événement ? Et si les manifestations sont fuyantes, qu'en est-il de notre participation ? La viralité étant profondément incorporée, elle entre dans les corps et en émerge, et c'est dans les corps mêmes que l'événement perdure et se reproduit. La visibilité de cet événement partagée en de nombreux corps est donnée par les *symptômes*, bien sûr, lorsqu'il s'agit des effets concrets du virus sur le corps. Dans l'ordre de la visibilité, *des images* ont permis d'appréhender de quelque manière l'événement, les graphiques, ces courbes que le regard espérait voir chuter au plus vite, mais également certaines photographies : les camions militaires qui transportaient des cercueils à Bergamo ou encore les fosses communes creusées à New York. Il ne s'agit là que de lambeaux, d'images, parmi tant d'autres, qui ont elles-mêmes fait l'événement, comme on le sait désormais, qui ont rendu visible et appréhendable ce qui se passait, tout en laissant derrière elles un champ invisible qui toutefois constituait l'événement.

Ce dernier exemple aide encore une fois à saisir les frictions inhérentes à l'événement global : entre la localité de nos corps et les globalités de la viralité, par exemple, ou entre l'accélération de la propagation et le ralentissement du rythme de vie dans le confinement. Nous avons en général montré, en décrivant plusieurs éléments, sans chercher une exhaustivité historique, de montrer comment les traits dégagés plus haut fonctionnent pratiquement lorsqu'on les applique à une analyse concrète de certains événements. Pourtant, notre regard se tourne à présent vers l'un des enjeux majeurs de notre temps, vers le réchauffement climatique, avec la prémisse importante que les deux derniers événements considérés (la Grande Accélération et la pandémie de covid-19) sont étroitement liés à un événement plus profond qu'est le réchauffement climatique.

§ 6.3 Vers le réchauffement climatique : hyperobjets, subscendance, adversité

Nous avons ici fourni des esquisses « d'événements globaux », sans prétention d'exhaustivité, en particulier sans prétention d'exhaustivité historique. De fait, si nous

avons dégagé des caractères que prennent les événements globaux, la question de connaître leur statut n'est pas résolue. Que reste-t-il de l'événement global ? N'y a-t-il pas une profusion d'événements qui rendrait alors toute action globale impossible ? Quelles possibilités de théorie émergent face à lui ? Quelles d'histoire ? Quel événement est-il véritablement global ? Au fond, il nous faut remettre en question les catégories classiques de la philosophie moderne qui, encore une fois, semble incapable de nous fournir les outils nécessaires à comprendre notre temps. Ou du moins, elle peut nous les fournir, mais nous devons être capables de les réadapter en vue des configurations globales contemporaines.

Si nous suivons par exemple Timothy Morton, il nous faudrait comprendre l'événement global comme un hyperobjet une entité qui produit, selon le philosophe, un « tremblement dans l'être ». Morton propose la notion d'hyperobjet dans son livre bien connu dont le titre est justement *Hyperobjets*. Sa recherche tente de définir des possibilités d'objectualités qui dépasseraient les enclos de la notion moderne d'objet, afin de pouvoir forger des instruments théoriques pour l'époque contemporaine[628]. Pour le dire de manière plus précise, la condition contemporaine nous met en présence de « quelque chose » d'impossible à comprendre selon les règles de l'objectualité classique, une « chose » qui n'est pas une entité objectuelle, aux frontières définies, permanente dans le temps comme *ens* autonome et identique à soi-même. Notre propos est que certaines caractérisations de Morton sur l'objectualité sont cohérentes avec les traits de l'événement de l'époque globale : l'événement global ne peut être saisi comme un objet, il nous met en présence d'entités qui ne peuvent être définies selon des règles et des contours stables, selon une certaine univocité objectuelle, en traçant leurs frontières de manière nette. Il n'y a pas de stabilité évidente des objets : ceux-ci sont fuyants, ils

[628] Les réflexions de Morton ont pris une place d'importance, au cours du temps, dans le contexte théorique plus ample de la *Object Oriented Ontology*, que nous ne discutons pas ici dans le détail. Cette théorie, non univoque, mais déclinée par plusieurs penseurs (Harman, Bogost, Bryan, Morton), tente de réduire l'anthropocentrisme du regard humain, tel qu'il pouvait encore exister dans l'entreprise philosophique du XX^e^ siècle, comme dans la phénoménologie (bien qu'il ne s'agisse pas tant d'écarter la phénoménologie pour Morton – qui au contraire revendique des liens avec cette tradition – mais de la radicaliser, en évitant que la corrélation entre conscience et objet ne conduise à une ontologie anthropocentrique). Nous avons trouvé un important instrument de synthèse à ce sujet dans V. Cuomo et E. Schirò (éds.), *Decentrare l'umano. Perché la Objected-Oriented-Ontology*, Kaiak Edizioni, Pompei, 2021, en particulier dans l'introduction, p. 7-11. Pour une première prise de vue voir G. Harman, *Object-oriented ontology. A New Theory of Everything*, London, Penguin Group, 2017. Nous considérons ici les réflexions écologiques de Morton dans leur originalité (et non pas pour le rôle qu'elles ont pu avoir dans le champ de l'ontologie orientée aux objets) à la recherche d'indices pour une réflexion sur les événements globaux.

échappent à la compréhension, ils se retirent lorsque la conscience tente de les appréhender. Pourtant, il y a tout de même une sorte d'unité, mais qui ne semble pas une unité univoque, mais prise dans des manifestations plurielles de l'objet. Comme nous allons voir, si nous devons chercher une phénoménologie chez Morton, elle ne peut pas être celle d'une manifestation des objets, d'une apparition, mais elle indique plutôt la nouvelle évidence de leur retrait constant. Alors même que l'on tentait, par les instruments de mesure, par les sciences dites dures, par des critères techno-scientifiques, de formaliser l'essence des objets, leur caractéristique première est, selon Morton, celle de se rétracter[629]. Nous avons vu de fait cela également avec les événements globaux : dans les manifestations à travers des images, des graphiques ou des médias, quelque chose de l'événement toutefois se rétracte, se cache et ne se donne pas au regard.

La notion d'*hyperobjet* est avant tout proposée par Morton dans le contexte de ses réflexions sur *La pensée écologique*, titre de son livre publié en 2010. À la fin de ce livre, il écrit :

> Avec le réchauffement climatique, les hyperobjets constitueront notre legs le plus durable. Les matériaux, du simple polystyrène au terrifiant plutonium, dureront bien plus longtemps que les formes sociales et biologiques actuelles. Nous parlons en centaines et milliers d'années. […] Les hyperobjets ne se décomposent pas dans le temps d'une vie. Ils ne brûlent pas sans eux-mêmes nous brûler (en libérant des rayons, des dioxines, etc.). La pensée écologique doit penser l'avenir de ces objets, de ces choses toxiques qui paraissent presque plus réelles que la réalité elle-même[630].

Dans cette formulation, Morton met côte à côte le réchauffement climatique et les hyperobjets, en gardant l'ambiguïté d'une distinction entre les deux, qui sera ensuite dépassée, lorsque, dans les ouvrages successifs, le réchauffement climatique sera qualifié comme un hyperobjet. Pour l'instant, ce sont surtout les *matériaux* dont la durée de vie dépasse le temps d'une vie humaine qui sont ici présentés. Et, dans des passages très suggestifs, Morton en arrive à se demander si au fond, il ne sera pas nécessaire pour les générations à venir de *sacraliser* ces hyperobjets (par exemple les déchets nucléaires),

[629] T. Morton, *Hyperobjets. Philosophie et écologie après la fin du monde* [2013], trad. fr, Paris, Cité du design, 2018. On ressent ici aussi une influence heideggérienne dans la pensée de Morton.
[630] T. Morton, *La pensée écologique* [2010], Paris, Éditions Zulma, 2019, trad. fr. C. Wajsbrot, p. 213.

pour pouvoir se défendre de leurs effets néfastes et en même temps pour exorciser la terreur qu'ils pourraient procurer[631] : cela rend les hyperobjets des entités *démoniaques*, en ce sens qu'ils hanteront des millénaires durant les entités humaines et non humaines qui habiteront la planète.

Pourtant, Morton va bien plus loin dans son analyse, dans son livre *Hyperobjets*, publié en 2013. Dans ce texte, Morton débute son enquête en constatant l'inaptitude de la notion de *monde* à décrire la complexité du présent. En cela consiste *la fin du monde*, qui fait office de sous-titre de son livre[632]. Ayant vu les différents sens de la mondialisation, nous savons que la capacité de faire monde en tant que construction d'un système culturel partagé n'est pas liée au double fil avec la mondialisation économique présente, et que c'est sur un autre plan que celui étudié plus haut que la formulation de Morton sur le monde peut se comprendre. Le problème est que le monde évoqué ici est un monde qui se donne déjà à voir justement par sa fin annoncée. Il n'existe pas une entité dont on pourrait aisément dire qu'il s'agit du monde : ce monde à sa fin est fuyant et insaisissable et la fin du monde est avant tout la fin d'une certaine manière de considérer les objets. En même temps, cette fin du monde est aussi la fin d'un arrière-plan prétendument inerte des actions humaines : la nature comme toujours identique à elle-même, immuable, tout au plus cyclique dans une répétition immobile[633]. Lorsqu'on devine l'accélération soudaine de la temporalité longue de l'histoire naturelle, on redécouvre le lien profond de celle-ci avec l'histoire humaine, et en même temps, une transformation profonde se révèle dans notre attitude envers le monde, qui pousse à une philosophie profondément enracinée dans une pensée écologique.

Demandons-nous alors ce qui arrive aux objets, qui les rend si fuyants, inaccessibles et empêche toute fixation d'une ontologie stable de l'objectualité et ce que cela signifie pour notre étude. Morton dresse une liste des caractéristiques des hyper-objets : ils sont *visqueux*, *non-localisables*, leur temporalité est ondulatoire, de plus ils s'accompagnent

[631] « Il n'est pas impossible que les humains du futur aient à bâtir une sorte de spiritualité de ces matériaux. Il faudra prendre soin des hyperobjets », *ibid.*, p. 216.
[632] Après tout, dans *La pensée écologique*, Morton arrivait à dire : « Il n'y avait pas de monde avant le capitalisme. Cela peut paraître choquant à certains environnementalistes mais la pensée écologique est effectivement choquante. Nous prenons conscience du monde au moment précis où nous le "détruisons" – ou du moins, où nous le refaçonnons globalement », T. Morton, *La pensée écologique*, *op. cit*., p. 217.
[633] À cet égard, voir T. Morton, *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 2007.

aux notions de *phasing*, d'interobjectivité, d'hypocrisie (qu'ils causent en nous), d'ironie (qui permet peut-être de mieux les apprécier). Surtout, ils sont en retrait, ils ne se manifestent pas complètement. Nous voyons déjà que certains de ces caractères empiètent sur les traits des événements globaux, et Morton, en insérant le réchauffement climatique parmi les hyperobjets, ouvre la porte à la translation de sa théorisation ontologique des hyperobjets vers une théorie ontologique de l'événement.

Les hyper-objets sont, avant tout, *visqueux*. Pour Morton, cela signifie, très concrètement, qu'ils s'attachent à la peau tout en étant fuyants. On les sent comme une puissance perméante et pervasive, ils s'attachent à notre peau, ils hantent nos pensées, ils influencent nos gestes et nos paroles sans même que l'on en ait une saisie objective et univoque : « Plus j'en sais sur le réchauffement de la planète, plus je comprends combien il est omniprésent. Plus je découvre de choses sur l'évolution, plus je comprends que tout mon être physique est pris dans son maillage[634] ». En ce sens, les hyperobjets fonctionnent par une dynamique de *contamination*, qui au fond nous rappelle la dynamique pandémique : une pervasivité, une invisibilité des agents pathogènes, qui se montre par des graphiques, par des actions visant à éviter la contamination et, bien sûr, par les symptômes de la maladie. La viscosité est une découverte : « Plus je me débats pour comprendre les hyperobjets, plus je découvre que je ne puis m'en débarrasser. Ils me recouvrent. Ils sont moi[635] ». En ce sens, la prose de Morton utilise aussi les figures de la *spéctralité*, c'est-à-dire qu'elle met en lumière ce qui *hante* le « monde » (ou ce qui survit du concept de monde) dans lequel nous vivons[636].

Nous nous rappelons que Derrida avait évoqué une *hantise* en référence à l'impossibilité possible de l'événement, que nous avions reliée au caractère d'inconcevabilité qui accompagne l'événement contemporain[637]. Il nous semble que l'impossible hante le possible aussi dans le sens d'une viscosité, d'une présence dans les actions les plus disparates de notre vie, qui nous rappelle que l'événement a eu lieu, qu'il est en train d'avoir lieu, et qu'on ne pourra jamais véritablement le comprendre, qu'il

[634] T. Morton, *Hyperobjets*, *op. cit.*, p. 36.
[635] *Ibidem.* Notre traduction.
[636] *Ibidem*. À ce sujet, il ne faut pas oublier l'« hantologie », néologisme proposé par Derrida concernant les survivances du marxisme in : J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.* L'hantologie est devenue un courant culturel, en large partie inspiré par les réflexions de Derrida.
[637] Nous en avons parlé *infra*, § 6.2 en lisant J. Derrida *et al.*, « Dire l'événement, est-ce possible ? », *op. cit.*, p. 81-112.

continuera à nous surprendre lorsqu'on s'y attend le moins même lorsqu'on choisit, face à lui, l'indifférence. L'événement du réchauffement climatique est omniprésent dans les vies des humains, sur la peau, dans le champ où ils déploient leur existence et leurs actions, dans chaque geste, et pourtant, cet événement s'échappe constamment, dans cette viscosité spectrale qui est toujours entre le voir et le non-voir, entre le visible et l'invisible. *Earthrise* comme événement médial, comme image qui instaure une visibilité nouvelle, était, elle aussi, le dévoilement d'une double viscosité : la viscosité de la métaphysique du globe propre à la pensée occidentale et la viscosité du planétaire, une condition géologique dans laquelle on découvre nos fragilités les plus intimes. Encore, l'événement médial du 11 septembre convoque une pervasivité des images, qui voyagent autour du globe à travers un paysage médial complexe et aux immenses diramations. L'événement dépasse le *lieu* auquel on voudrait l'attacher, il entre dans les fils sous-marins qui permettent la communication intercontinentale, dans les satellites, dans les radios, les télévisions, les ordinateurs, les portables, les réseaux sans fil, il s'irradie globalement et toute cette irradiation fait elle aussi partie de l'événement. L'événement global devient visqueux, puisqu'on ne sait jamais quand on a affaire à lui, et quand on se situe en dehors. Peut-être, nous n'en sommes jamais en dehors, toujours coresponsables et irresponsables.

Une autre caractéristique des hyperobjets est, pour Morton, leur non-localité : l'hyperobjet remet en discussion les catégories traditionnelles d'objet parce qu'il n'est pas localisable. En physique classique, et en général pour une ontologie comme celle de la modernité européenne, pour qu'on puisse parler d'un objet, d'une objectualité, il est nécessaire de pouvoir le localiser. Morton reprend l'idée de « non-localité » à la physique quantique, qui décrit des particules qui ne devraient pas être là où elles se trouvent, qui défient les limites mêmes de la vitesse de la lumière par l'intermittence de leur localisation. La philosophie classique est assez stricte dans l'indication de la *localisabilité.* Descartes pouvait définir l'objet cire comme équivalent à l'objet bougie, parce que, malgré ses changements sensuels, il demeurait le même tout au long du temps, en occupant un même espace. Descartes aura toutefois besoin de la certitude intellectuelle afin de stabiliser l'objectualité, puisque le problème de la durée d'un même objet dans le temps malgré les changements sensibles, demeure ouvert lorsqu'on l'approche d'un point de vue exclusivement phénoménique. Il s'agit au fond de l'ancienne question de la permanence de l'identité évoquée déjà dans l'histoire du bateau de Thésée, dont les

planches étaient substituées au cours des siècles jusqu'à se demander s'il s'agissait une fois qu'elles avaient toutes été remplacées, encore du même bateau, donc du même objet. L'hyperobjet destitue la sensation de pouvoir facilement *localiser* l'objet. Le réchauffement climatique se trouve partout et nulle part, il se situe dans chacune de nos actions alors même que nous sommes des agents qui causent ce réchauffement ; il se trouve sur nos peaux lorsqu'on sent l'étouffement de la canicule, dans les peaux des animaux, dans les branches des arbres qui brûlent dans des incendies, mais aussi dans les profits des actionnaires, dans les voyages en avion, et ainsi de suite. Les *manifestations catastrophiques* du réchauffement climatique ne sont pas non plus localisables : elles participent bien sûr d'une localité, puisqu'elles concernent des vies de personnes, de familles, de villes et de villages, qui subissent les effets d'inondations et de grêle, d'ouragans, de tremblements de terre et de canicules. Elles semblent faire reparaître le domaine local comme prédominant, mais elles concernent beaucoup plus que cela. Ces manifestations investissent l'habiter global du monde. Les humains sont concernés en chaque point de la planète, non seulement les habitants de Nauru ou de Vanuatu, dont les îles seront submergées, et pas non plus seulement les migrants planétaires, mis en voyage parfois à cause de la désertification et des catastrophes naturelles. De fait, en appelant déjà à l'action, ces constats ouvrent une série de questions beaucoup plus amples sur les modes de notre relation à l'altérité radicale de la planète : une planète qui a existé par le passé malgré nous et qui existe et existera encore malgré nous, une planète qui, d'une certaine manière, *agit*. Si cela pose, selon Chakrabarty, un problème de *moralisation* de la géologie[638], du point de vue de l'*espace* cela en vient à signifier qu'il n'y a pas de dehors, et que cette non localisabilité visqueuse est notre condition ontologique. Le réchauffement climatique, l'action de la planète, les urgences sociales et politiques sont partout et nulle part, c'est-à-dire qu'elles sont profondément non-localisables et pourtant, par leur viscosité elles hantent l'existence et appellent à l'action. Dans une opération philosophique qui radicalise l'analyse spatiale de Morton, nous pourrions dire avec Michel Lussault que tout lieu devient avant tout un *hyper-lieu*, où se mêlent des questions géographiques, architecturales, sociales, médiales, politiques et aussi ontologiques[639].

[638] Voir, à titre d'exemple D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, *op. cit.*, p. 126-133.
[639] M. Lussault, *Hyperlieux*, *op. cit.*

Aucun *ailleurs* n'est possible à l'époque des événements globaux[640]. Nous devenons *naufragés de la même chair* justement parce que nous ne sommes plus jamais des spectateurs, mais *nous en sommes*, et nous devons donc apprendre à *y penser*.

Nous pouvons ajouter que ce n'est pas seulement l'espace qui change dans la compréhension des objets, c'est aussi le *temps*. Et pour cela Morton parle *d'ondulation temporelle*. Si nous avons déjà évoqué comment la temporalité des hyperobjets dépasse celle des humains, et la perturbation qui avait lieu à travers les courbes de la Grande Accélération ou de la pandémie, nous pouvons ajouter avec Morton que le problème est que la grandeur de ces échelles conduit à la terreur, à la pétrification. Ce n'est pas seulement l'idée d'infini, mais aussi le fait que « les hyperobjets ne sont pas éternels. Ce qu'ils nous offrent est en fait une *immense finitude*[641] ». Les hyperobjets possèdent une composante de futuralité : « L'espace-temps n'est pas une boîte vide, mais plutôt un champ de force ondulatoire qui émane des objets[642] ».

Du point de vue temporel, les hyperobjets nous situent dans le contexte des *événements longs*, c'est-à-dire non seulement un événement dont l'effet perdure, mais un événement qui est lui-même étalé dans le temps de sorte qu'il est impossible de le définir en partant d'un certain instant. Il ne s'agit donc pas du domaine de l'histoire superficielle et événementielle, mais d'un terrain plus profond, où toutefois se produirait, sur le temps long, un événement. On peut définir le 11 septembre selon la date à laquelle l'événement s'est produit, mais on ne peut indiquer l'instant du début de l'Anthropocène et du réchauffement climatique. Et, même si on pouvait délimiter des dates précises, la pervasivité temporelle se joue sur de multiples niveaux, comme nous l'a montré l'événement pandémique. En effet, les confinements généralisés de milliards de personnes autour de la planète ont ouvert des expériences de temporalités inédites, qui se réverbèrent dans les expériences de deuils qui étaient parfois impossibles à cause des restrictions, alors même que nous savons que le deuil se fait aussi en un lien très étroit avec la temporalité ; ou encore on le trouve dans les habitudes écraniques (à titre d'exemple la généralisation de la visioconférence comme outil de travail), dans le couvre-

[640] « La pensée politique a été jusqu'ici humanocentrique, tenant le "monde" constant hors des préoccupations humaines ou traitant ses éruptions dans le temps de l'histoire humaine comme les intrusions d'un "extérieur". Or cet "extérieur" n'existe plus, D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire, op. cit.*, p. 322.
[641] T. Morton, *Hyperobjets*, *op. cit.*, p. 74.
[642] *Ibid.*, p. 78.

feu, pratique ancienne et sur laquelle il faudrait conduire une étude d'ontologie temporelle, qui s'est trouvée vécue comme temporalité intermédiaire, un échelon avant le confinement généralisé. Nous pourrions tracer, dans un jeu qui finalement irait traquer d'infinies facettes de nos vies, les temporalités caractéristiques de l'événement pandémique, qui vont du confinement dont nous avons parlé, qui constitue une attente, une fissure dans le déroulement « normal » du temps de la « normalité », jusqu'aux 14 jours qui étaient indiqués initialement comme période d'incubation – et donc de confinement personnel en cas de contact avec une personne positive au virus – devenus ensuite une semaine ou 4 jours ; cette période d'incubation causait, rappelons-nous aussi, une divergence entre la condition pandémique et la capacité des données à nous la montrer, à les rendre visibles. En effet, la courbe ne pouvait indiquer l'état des contaminations que trois ou quatre jours après qu'elles avaient eu lieu. Nous étions donc toujours dans l'*attente* d'une représentation graphique de l'abaissement de la courbe, qui aurait indiqué une inversion du rythme des contaminations dans les jours précédents. Comme dans *La Montagne magique* de Thomas Mann, nous étions dans une temporalité où l'attente était diffuse, et il fallait apprendre les chronologies de ces attentes et des règles qui les régissaient. Mais en même temps l'accélération dominait aussi la scène, accélération des contaminations, ou accélération des symptômes de la maladie au moment où la réponse immunitaire se faisait plus forte.

Nous pourrions prolonger le jeu de comparaison, avec la notion de *phasing* qui fait référence au caractère phasique de l'hyperobjet : « Les hyperobjets semblent tantôt en phase avec le monde humain, tantôt hors phase. Les hyperobjets sont *phasés* : ils occupant *un espace de phase* de dimension élevée, qui les rend impossibles à voir comme un tout selon l'échelle humaine tridimensionnelle ordinaire[643] ». Les hyperobjets occupent un espace multidimensionnel des phases, qui fait en sorte qu'on ne peut pas les voir pleinement par des yeux d'humains. N'est-ce pas tout ce qui faisait l'erreur de Fabrice ? La certitude que Fabrice cherchait n'est-elle pas comparable à la certitude d'une objectualité impossible dans la vision des hyperobjets ? De ceux-ci nous ne voyons que des « fragments [644] ». Le *phasing*, processus d'éloignement et de rapprochement, indique

[643] *Ibid.*, p. 86.
[644] *Ibidem*.

donc une condition phasique dans laquelle les objets apparaissent et disparaissent de manière intermittente et non linéaire.

Nos études sur l'événement profitent des réflexions sur les hyperobjets, car nous voyons en eux un modèle ontologique apte à décrire une événementialité complexe qui défie la compréhension et l'action. Surtout, l'événement global appelle à une réflexion ontologique majeure. La vision métaphysique globale n'est pas suffisante à saisir l'événement, et même il nous le cache, tout comme l'attitude cartésianiste ou platonisante. Nous découvrons, derrière l'image du Globe, une composante planétaire complexe, pervasive, visqueuse, phasique, non localisable, en partie inconcevable lorsqu'on utilise les instruments que nous avait légué la modernité européenne. D'autres critères ontologiques sont nécessaires pour brosser une prise de vue sur ces problèmes. Il s'agit de chercher l'événementialité profonde qui se jouerait hors des frontières d'une événementialité superficielle, mais qui prendrait en compte les événements longs tels que le réchauffement climatique. Il faut penser un terrain historique situé « en dessous » de l'histoire universelle classique et qui serait site d'une événementialité, sans pourtant ôter aux événements superficiels leur dignité ontologique d'événements.

Nous pourrions suivre encore une fois Morton, lorsqu'il affirme qu'il nous faut apprendre à saisir la « subscendance » qui s'insinue dans nos rapports à l'événement. Le lecteur se rappellera que Baudrillard décelait dans le passage au mondial une transition d'une culture de la transcendance à une culture de l'immanence. Et si la condition globale et ses événements ouvraient une voie différente, qui ne se réduirait pas à cette opposition ? Morton affirme que, dans l'interprétation courante des principes Gestaltique, une erreur a été commise en considérant que le tout est *supérieur* à la somme des parties : la Gestalt soutient plutôt, selon Morton, que le tout est *différent* de la somme de ses parties[645]. Qu'arriverait-il, alors, si nous pensions à un autre geste, qui affirmerait du *tout* qu'il est *moins* de la somme de ses parties ? C'est cette tentative que Morton appelle « subscendance », par opposition à la « transcendance » philosophique classique, et qui pourrait s'appliquer aux objets corporels – donc sans entrer par exemple dans le domaine mathématique ou géométrique[646]. De fait le problème est celui de considérer un groupe

[645] T. Morton, *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, London-Brooklyn, Verso, 2017, ch. 3.
[646] Par exemple, la géométrisation de la nature serait la mise en place d'une certaine transcendance, dans laquelle le tout serait différent (et dans ce cas-là compris comme supérieur) de l'ensemble des parties. Mais

de choses qui est lui-même une chose, et qui donc doit exister de manière autonome bien qu'il soit composé d'autant de parties qui ont une dignité ontologique d'objets égale. Un exemple est celui « d'un arbre qui existe de la même manière d'une forêt. La forêt est une d'un point de vue ontologique. Les arbres sont plus d'un. Les différentes parties de la forêt (les arbres, par exemple, mais de fait elle est composée de nombreuses autres parties) sont plus nombreuses que le tout[647]. » D'autres exemples peuvent être fournis (« l'humanité est ontologiquement moins des êtres humains qui la composent[648] », par exemple), mais il faut souligner aussi un autre aspect de cette subscendance : l'objet en question, en subscendant ces parties, sort de lui-même, puisqu'un grand nombre de ses parties s'agencent à d'autres ensembles, ce qui pousse à se demander où un ensemble fini et où en commence un autre. Cela a des implications dans le sens d'une ontologie de l'événement :

> Un événement est un objet partiel temporel. Un événement fait partie d'un ensemble d'événements qui forment un tout, mais ce tout est toujours inférieur à la somme de ses parties. Dans le Japon féodal, une bataille ne se résumait pas à l'affrontement de deux seigneurs. Des mouches se sont posées sur les cadavres. Cinq ans plus tard, des fleurs délicates germaient. L'évolution a mélangé les cartes dans son jeu qui dure depuis des éons[649].

L'événement de l'histoire superficielle, que les historiens des *Annales* avaient critiqué, fait partie d'une série d'événements. Pourtant, cette série, qui forme un tout, est elle aussi quelque chose comme un événement : ou mieux l'événement contient en soi du matériel événementiel qui fait partie toujours en même temps d'autres événements. La série événementielle ne peut alors que constituer un objet fragile, partiel. Quel est le seuil entre un événement et l'autre ? Quel est le seuil entre différents ensembles ? L'événement qui ouvre une série d'autres événements et leur donne un sens n'est pas « supérieur à la

si on reprend la « nature » dans sa composante charnelle, on peut proposer une autre manière d'entendre cette différence, la subscendance, qui remet justement aussi en question une interprétation euclidienne de la nature.

[647] T. Morton, *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, *op. cit.*, ch. 3. Notre traduction. Morton nous met en garde : cela n'implique pas que les parties soient plus importantes, ce qui serait un réductionnisme proche de l'individualisme néo-libéral.

[648] *Ibidem.* Notre traduction.

[649] *Ibidem.* Notre traduction.

somme de ses parties », il est différent, il est autre chose, il subscende ses parties en communiquant constamment avec les autres séries, les autres événements. Mais on pourrait se demander si cela ne conduirait pas à un brouillage encore plus grand de la vision de l'événement : l'événement pourrait potentiellement se propager partout et communiquer avec tous les autres événements, rendant impossible toute enquête qui voudrait les distinguer. Nous avons besoin de comprendre l'événement, d'interpréter les urgences qu'il dévoile, et nous ne pouvons pas en rester à un constat d'indiscernabilité. Les caractères complexes des événements « globaux » montrent qu'ils requièrent, pour les saisir, des coordonnées philosophiques inédites, ils requièrent un *logos* philosophique capable de les appréhender dans leur partialité même, sans prétention de le renfermer dans une sphère totalisante du savoir. Les événements sont des objets partiels, ils ne peuvent être considérés comme des entités stables et claires, ils ne peuvent être subsumés sous des concepts qui oublieraient le domaine sensible, ils s'échappent, ils sont visqueux, ils apparaissent sous la forme de nombre d'événements plus petits, et qui pourtant sont de quelque manière rapportés au premier. Cette fuite de la visibilité, cette masse de manifestations peuvent conduire à l'indifférence, à la grève des événements, à l'illusion de la fin de l'histoire. Mais cela a lieu parce que nous nous efforçons de chercher à comprendre l'événement sur le modèle d'un tout supérieur à la somme de ses parties. Si nous suivons Morton et nous notons le tout comme *différent* de la forme de ses parties, ou, comme dit Morton, qu'il « subscendent leurs parties » alors nous ouvrons la voie vers une prise de vue ontologique sur ces événements : « Notre tâche politique est de voir des choses énormes d'un point de vue physique et complexes d'un point de vue intellectuel (et donc invisibles) comme ontologiquement minuscules[650] ».

Tout cela introduit les problèmes que doit affronter une réflexion écologique qui se positionnerait du point de vue de l'événement. Il s'agit, au fond, de récupérer les questions sur la structure et la discontinuité, mais renouvelées à la lumière des implications ontologiques de la crise écologique. L'inconcevabilité des événements globaux, la pression du global, tout cela nous permet de nous diriger vers une prise théorique que nous retrouverons dans le prochain chapitre chez Maurice Merleau-Ponty, mais que nous

[650] *Ibidem.* Notre traduction.

introduisons ici par la notion d'adversité[651]. Merleau-Ponty avait utilisé cette notion dans le texte de la conférence « L'homme et l'adversité[652] », prononcée à Genève en 1951, pour souligner un changement culturel significatif dans le passage du XIX^e^ au XX^e^ siècle : le corps devient central, il doit être décrit et étudié, on doit en sonder les profondeurs, mais surtout on doit étudier, du corps, les défaillances, les difficultés, les fragilités[653]. C'est le domaine corporel qui est fragile et on comprend pourquoi il écrit, au sujet de son époque : « notre temps a fait et fait, plus peut-être qu'aucun autre, l'expérience de la contingence[654] ». Une contingence du mal, mais aussi :

> Quand nos initiatives s'enlisent dans la pâte du corps, dans celle du langage, ou dans celle de ce monde démesuré qui nous est donné à finir, ce n'est pas qu'un malin génie nous oppose ses volontés : il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance de sens – d'une *adversité* anonyme[655].

Nous voyons ici les traits de cette adversité. Il n'y a pas de « malin génie », il n'y a pas d'opposition de la part d'une entité définie. Ce qui arrive, c'est une forme d'inertie, une résistance passive, c'est-à-dire un enlisement du corps dans son exploration du monde, une incompréhension profonde, des ébranlements dans l'histoire et dans la politique, mais aussi une complexification du monde aux paramètres multipliés, dans lesquels le corps se manifeste toujours plus dans sa fragilité, objet de violence, de souffrance, de persécution, de douleur. L'adversité fait donc référence à cette forme de défaillance, à cette sorte d'enlisement corporel – et dont ressent aussi le langage qui est lui aussi toujours et inévitablement enraciné dans le domaine charnel. Un monde qui « nous est donné à finir » est un monde auquel on doit attribuer des formes nouvelles de sens et significations, dans lequel les choses nous échappent, dans lequel il reste toujours

---

[651] Il s'agit en effet d'une notion qui était chère à Maurice Merleau-Ponty, et qui aide même à comprendre les lignes directrices de sa pensée philosophique et politique. L'adversité fait partie des « éléments de l'être » qui, tissés entre eux, laissent émerger les traits de l'ontologie de la chair qui caractérise les derniers textes merleau-pontiens. *Cf.* l'utilisation de l'expression « éléments de l'être » par E. Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004, p. 209-210.

[652] M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 284-308. Saint Aubert considère ce texte comme « le premier manifeste de la chair », E. Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 191-205.

[653] « Avec Proust, avec Gide, commence un compte rendu inlassable du corps ; on le constate, on le consulte, on l'écoute comme une personne, on épie les intermittences de son désir et, comme on dit, de sa ferveur », M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit*., p. 292.

[654] *Ibid.*, p. 303.

[655] *Ibid*., p. 304.

une dose d'invisible, une résistance ontologique, une incomplétude structurelle de la pensée.

Comme le souligne Jérôme Melançon « l'adversité doit être comprise avant tout en situation et, puisqu'il est question de vie sociale, politique et historique, en relation aux autres[656] ». Cela conduit à devoir examiner « le jeu du conflit et de la résistance dans une pensée des relations agonistiques, plutôt qu'antagonistes, et intercorporelles plutôt qu'indifférenciées[657] ». L'agonistique doit être comprise comme « conflit inévitable entre les intentions[658] », lors duquel il n'est pas nécessaire de vaincre l'adversaire. Il convient plutôt de comprendre les structures de ces conflits afin de faire face à l'adversité et au fait que, d'une part, dans toutes les relations au monde et aux autres, nous rentrons avec tout le poids de notre passé, mais que, d'autre part, nous sommes dans un monde complexe que d'autres ont fait pour nous, et dans lequel pourtant nous devons agir, un monde qu'il nous faut en quelque sorte commencer « à finir ». N'y a-t-il pas dans les frictions du global une agonistique où nous trouvons en jeu des intentions universelles, globales, mondiales, locales, toutes au pluriel, des conflits face auxquels nous sommes parfois dépourvus de possibilités claires, quant à la lecture du présent et à la mise en place de stratégies d'action ? Cette agonistique ne trouve-t-elle pas ses manifestations plus puissantes et ébranlantes dans les événements globaux, dans leur retrait constant par rapport à notre regard qui se fait dans une manifestation massive, dans leur localité inlocalisable, dans leurs temporalités longues et multiples ? Et cela toujours dans une condition où c'est par le corps et par le rapport à autrui que ces conflits sont expérimentés, découverts, agis. Le corps et son poids sont un mode de l'adversité, car ils sont toujours une entrave dans l'exploration du monde ; le corps est fini, fragile, il s'enlise, mais ses limites sont nécessaires à une telle exploration où d'autres corps qui explorent le monde sont découverts. Melançon écrit :

> Nous sommes fascinés par les autres, pris dans un processus de renvois infinis, d'interrogation et de questionnements, de communication muette où nous regardons autrui nous regarder la regarder nous regarder, sans jamais la saisir. Se donner et résister à la fois, voilà l'adversité[659].

[656] J. Melançon, *La politique dans l'adversité*, *op. cit.*, p. 19.
[657] *Ibidem.*
[658] *Ibid.*, p. 21.
[659] *Ibid.*, p. 23-27, p. 27 pour la citation.

L'adversité est le fait même de se donner à autrui et d'y résister, d'être pris dans les fragilités d'un monde qui n'est pas nous et qui n'est pas à nous, et qui pourtant nous est toujours donné par l'expérience de notre corps et de notre possession incomplète. Nous pouvons pousser encore plus loin la compréhension de l'adversité, en la mettant côte à côte avec un autre élément ontologique d'inspiration merleau-pontienne : l'empiètement. Le rapport constant aux autres, l'exploration réciproque du monde, se fait toujours dans un monde étroit, dans un espace serré, dans lequel se jouent ces conflits d'intentions, qui est déjà chargé de sédiments de sa propre vie et des vies d'autrui, un monde dense dans lequel on s'enlise et on fait défaut[660]. On empiète l'un sur l'autre, et sur la liberté d'autrui, dans l'étroitesse du monde, et cet empiètement constitue la trame d'adversité implicite dans les relations à autrui. L'empiètement assume un rôle ontologique de premier plan, et il résulte fondamental dans l'émergence d'un projet partagé, puisque c'est dans l'étroitesse de la rencontre des libertés que se constitue toutefois notre situation commune[661].

L'adversité et l'empiètement participent à la compréhension ontologique de la pression du global et des frictions qui caractérisent les connexions globales. Comment pouvons-nous agir, alors que chaque action porte en soi le germe de conséquences désastreuses dans le domaine climatique ? Nous empiétons écologiquement sur autrui – humain ou non humain. Nos corps s'enlisent, dans la pensée comme dans l'action, lorsque

[660] L'étroitesse de la chair conduit à l'élément ontologique de l'« empiétement », présent en particulier dans une conférence prononcée par Merleau-Ponty à Mexico en 1949 : « Dès que j'existe, j'agis, je séduis, j'*empiète* sur la liberté d'autrui », Ce texte a été étudié par Emmanuel De Saint Aubert lorsqu'il était encore inédit et on en trouve des passages dans son ouvrage, E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 61-67, p. 64 pour la citation. La conférence a été publiée très récemment dans le volume : M. Merleau-Ponty, *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes*. *Inédits II (1947-1949)*, édité par M. Dalissier, avec la participation de S. Matsuba, Paris-Milan, Mimesis, 2022, p. 213-385.

[661] Cet élément de l'empiètement pourrait même être considéré comme moteur de la réflexion du philosophe sur autrui, et comme notion fondamentale dans la structuration de sa pensée. L'affirmation de cette prééminence, qui reste toutefois dans l'ordre de l'interprétation, découle d'une note retrouvée sur la table de travail de Merleau-Ponty à sa mort et qui commençait par ces mots : « L'empiètement, qui est pour moi la philosophie, n'est pour Descartes que confusion, c'est-à-dire néant » (E. Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005, p. 23. *Cf.* la citation et l'analyse qu'en fait J. Melançon, *La politique dans l'adversité*, *op. cit.*, p. 128 *sq*.). L'opposition à Descartes et à une conception philosophique qui ferait de l'*empiètement* un *néant* – nous reviendrons sur ce point *infra* – correspond plus en général à une certaine idée de la philosophie et de la rencontre entre les consciences. Nous empiétons, nous ne sommes pas exactement pareils, nous n'avons pas les mêmes vues et les mêmes intentions, et pourtant nous partageons l'espace étroit de notre exploration du monde. L'adversité et l'empiètement ne conduisent pas pour Merleau-Ponty à la découverte d'un *néant*, mais à celle d'un *écart* dans lequel nous nous trouvons liés et prêts à partager l'un l'autre la tâche ardue, mais nécessaire, de signification commune, *cf. infra,* ch. 7.

nous sommes incapables de comprendre *ce qui se passe*, *ce qui arrive*, *ce qui a lieu*. Cet avoir lieu dépasse nos sens et horizons de compréhension, et pourtant il nous met sous pression, car il demande de nous une action et une réponse. L'événementialité de la condition globale est une expérience d'adversité, qui « nous met la pression » de trouver une pensée ou une action pour y faire face. Il faut se rendre compte de ce qui a lieu, de ce qui arrive, pour pouvoir agir. Mais qui a le temps de s'en rendre compte ? Ne sommes-nous pas déjà bien trop impliqués ? Ne savons-nous pas déjà depuis bien trop longtemps pour avoir l'excuse de ne pas savoir ce qui se passe ? Les rapports du GIEC ne manquaient pas, ni la production scientifique concernant les changements climatiques et leur impact. Nous constatons une condition d'adversité, qui existait déjà sur les seuils des post- et qui devient évidente dans le passage de la mondial/globalisation. Afin de répondre à cette adversité d'un point de vue philosophique, il convenait avant tout de s'interroger sur les caractères de l'événement global.

La série événementielle est sans doute débitrice d'une structure, mais on perdrait de vue les traits complexes des événements globaux si on voulait traiter cette structure comme une transcendance par rapport aux événements de l'histoire superficielle. Pour achever cette réflexion, et la comprendre en un sens ontologique capable de lier humains et non-humains dans une condition de fragilité commune, nous proposons de faire un pas en arrière, dans le prochain chapitre, et de revenir à une ontologie de l'événement qui ressortirait de la pensée d'un philosophe du XX^{e} siècle, Maurice Merleau-Ponty. Notre propos est de chercher, dans cette ontologie de l'événement que nous dégagerons, des outils capables de constituer un fondement théorique qui contribuerait à penser ces questions écologiques. Le huitième chapitre reviendra sur ces questions en liant la notion d'Anthropocène aux implications écologiques et événementielles de la pensée merleau-pontienne.

CHAPITRE 7.
POUR UNE ONTOLOGIE ÉVÉNEMENTIELLE À PARTIR DE MERLEAU-PONTY

Afin de revenir, dans le huitième chapitre, avec d'autres instruments philosophiques, sur la question des événements globaux, et en particulier sur « l'événement Anthropocène », nous allons à présent proposer une relecture de l'ontologie de Maurice Merleau-Ponty. En particulier, nous allons proposer de dégager, chez Merleau-Ponty, une véritable ontologie de l'événement qui pourra nous permettre de répondre, en partie, aux enjeux que soulevaient les traits problématiques des événements globaux, dégagés dans le chapitre précédent. En même temps qu'une ontologie de l'événement, nous montrerons que la référence à Merleau-Ponty nous aide également à ouvrir la porte d'une méthode théorique et narrative qui pourra s'insérer de manière productive dans la réponse que nous tenterons de donner, dans la troisième partie, aux problèmes concernant l'historicité évoqués plus haut. La lecture que nous allons fournir de la pensée merleau-pontienne se distingue des conceptions phénoménologiques de l'événement des dernières années. La phénoménologie française contemporaine a repris à son compte la notion d'événement, avant tout à travers la notion heideggérienne de *Ereignis*, dont nous avons pourtant vu plus haut qu'elle ne peut que superficiellement fournir une vision de l'événement, puisqu'elle exclut le domaine de l'historiographie et de l'expérience vécue[662]. Toutefois, la référence à l'événement dans la phénoménologie française contemporaine n'est pas seulement limitée à la reprise de l'*Ereignis* heideggérienne, mais elle se fait également par des pensées autonomes[663] : considérant le sens de la perception comme événement, ou encore le sens de la « donation » et de l'être donnée, ou bien encore dans l'ordre d'une intentionnalité projectuelle[664]. Nous allons ici explorer l'émergence d'une pensée de

[662] Voir *infra*, § 6.3.

[663] Pour une prise en compte systématique de la manière dont l'événement a été repris dans la phénoménologie française contemporaine, à partir et au-delà de Heidegger, voir F. Viri, « Essai d'une cartographie de la notion d'"événement" dans la phénoménologie française contemporaine », *Methodos* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 06 mars 2017, consulté le 07 juillet 2022. Voir également C. Sommer (éd.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann, 2014.

[664] Voir, à titre d'exemple : C. Romano, *L'événement et le monde*, *op. cit.* ; J. Benoist, « Qu'est-ce qui est donné ? La pensée et l'événement », *Archives de Philosophie*, 59, 4, 1996, p. 629–657 ; F. Dastur, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », *Alter*, 24, 2016, p. 31-46.

l'événement dans un auteur qui a été rarement considéré à proprement parler comme un penseur de l'événement et qui n'est pas présent dans ces réflexions.

Nous allons structurer notre étude en trois moments, qui correspondront à trois aires de la réflexion merleau-pontienne, même si une division en compartiments étanches de cette pensée est impossible et de fait nuisible à une compréhension des réflexions de l'auteur et des instruments conceptuels qu'il fournit. Le premier moment concernera le domaine de la perception et de la corporéité, se prolongeant dans l'élément ontologique de la chair. En ce sens, l'événement sera interrogé sur le modèle du champ perceptif mais aussi en ce qui concerne une ontologie du sensible. Dans un deuxième moment, nous interrogerons un champ plus « directement » politique, c'est-à-dire ces situations où le philosophe lui-même est appelé à prendre position dans le domaine historico-politique et dans son rapport aux événements ; ce moment sera prolongé dans l'interrogation de l'élément ontologique de l'écart comme instrument capable de répondre au piège de l'événement. Finalement, nous interrogerons le croisement entre la vie publique et la vie privée à travers une étude de la rencontre amoureuse comme paradigme de l'événement, qui se prolongera dans l'interrogation de l'élément ontologique de l'Institution comme véritable instrument philosophique pour penser l'événementialité. Ces trois moments, accompagnés de leurs prolongations ontologiques, nous aiderons à cerner une ontologie de l'événement d'inspiration merleau-pontienne. Cela nous permettra d'étudier, dans le chapitre suivant, un quatrième moment, celui où la notion de Nature, si importante dans la dernière philosophie merleau-pontienne, permettra de mettre en lumière l'événement Anthropocène.

Chaque moment suit, à son intérieur une progression chronologique, alors que les trois moments sont entrelacés entre eux et reprennent chacun un thème du rapport que le philosophe entretient avec l'événement. Cela est justifié par le fait que constitutivement la pensée de Merleau-Ponty, même lorsqu'on la divise en périodes dont la ligne de démarcation serait le tournant ontologique des années 1950[665], ne peut être séparée par

[665] Au sujet de ce tournant, dans un sens qui ne serait pas simplement chronologique, *cf.* M. Larison, *L'Être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, préface R. Barbaras, Paris-Milan, Mimesis, 2016, en particulier p. 15-24, où la période du « dernier Merleau-Ponty » est définie philosophiquement par la question « *comment une ontologie où le sens de l'Être inclut la négativité est-elle possible ?* », *ibid.*, p. 20 ; cette question se façonne autour de trois thèses : a) que le questionnement ontologique qui sous-tend la notion de Nature se fonde sur une critique de la pensée dialectique, b) que « la nouvelle ontologie […] est une *ontologie des formes sensibles* », c) que les rapports

des divisions rigides, et puisqu'il s'agit pour nous de laisser émerger des instruments de pensée philosophique, nous ne manquerons pas de mettre en résonance les premiers et les derniers textes de l'auteur.

§ 7.1 Le champ phénoménal et le champ événementiel

Merleau-Ponty évoque, dans la *Phénoménologie de la perception*, la bataille de Waterloo dans sa version stendhalienne, à l'intérieur d'un chapitre dont le titre est « Autrui et le monde humain ». Le philosophe présente dans ce chapitre une réflexion sur le monde social, en expliquant que celui-ci ne devrait pas être compris comme « objet » ou comme « somme d'objets », car cela repousserait l'analyse vers une pensée objectiviste. Il faudrait plutôt entendre le social « comme champ permanent ou dimension d'existence[666] ». Le champ du social est décrit comme inéliminable. On ne peut se situer qu'en fonction de lui, que l'on veuille y demeurer ou en fuir : « je peux bien m'en détourner, mais non pas cesser d'être situé par rapport à lui[667] ». Il s'agit d'une dimension primordiale d'existence, puisque, avant que toute objectivation ait lieu, le contact avec le social existe déjà, un contact profond, fondamental, avec un champ qui est déjà toujours donné, au corps et à la pensée. Chez Merleau-Ponty, le champ social doit être interrogé sans céder à la facilité d'une objectivation « superficielle », se faisant par un regard de l'extérieur, mais il faut sonder les profondeurs de la vie commune qui fait que ce champ soit toujours déjà présent comme dimension primordiale : « Notre rapport au monde social est, comme notre rapport au monde, plus profond que toute perception expresse ou que tout jugement[668] ».

Les humains sont d'emblée impliqués dans le monde social, celui-ci ne peut être vu « à la troisième personne », de l'extérieur. Cette vision à la troisième personne serait une erreur, car elle présupposerait qu'il puisse exister un monde social sans corps, sans une conscience incarnée en contact avec l'intersubjectivité qui constitue ce monde social. Voir le monde social « à la troisième personne », de l'extérieur, signifierait renoncer à

---

entre ces formes sensibles sont des rapports dialectiques, qui ne peuvent être connus que par une philosophie phénoménologique, *ibid.*, p. 21.

[666] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 415.

[667] *Ibidem*.

[668] *Ibid.*, p. 420. Cette référence à un rapport au monde « plus profond » que la superficialité de l'objectivation nous rappelle le débat sur le statut de l'événement dans les sciences sociales françaises, évoqué au début du chapitre précédent.

décrire les intérêts profonds et les attentes, les espoirs et les déconvenues, qui, au cœur même de l'Être, constituent le maillage intentionnel du champ social.

Ayant à l'esprit la thèse que Merleau-Ponty entend ici soutenir, il va nous falloir comprendre pourquoi le philosophe, alors qu'il esquisse une réflexion sur Autrui et le monde social, fournit, comme exemple critique concernant les erreurs que comporte la « vision à la troisième personne », justement un événement. Il s'agit de la bataille de Waterloo, que nous avons déjà commentée du point de vue stendhalien et dans le sens d'une « erreur » de la part de Fabrice qui, rappelons-le, tombait par son regard dans des préjugés platonisants et cartésianistes. La bataille de Waterloo assume une valeur paradigmatique dans la description du monde social en tant que champ complexe – et, nous le verrons, fondé sur le modèle du champ perceptif. Merleau-Ponty écrit :

> Originairement, le social n'existe pas comme objet et en troisième personne. C'est l'erreur commune du curieux, du « grand homme » et de l'historien de vouloir le traiter en objet. Fabrice voudrait voir la bataille de Waterloo comme on voit un paysage et il ne trouve rien que des épisodes confus. L'Empereur sur sa carte l'aperçoit-il vraiment ? Mais elle se réduit pour lui à un schéma non sans lacunes : pourquoi ce régiment piétine-t-il ? Pourquoi les réserves n'arrivent-elles pas ? L'historien qui n'est pas engagé dans la bataille et la voit de partout, qui réunit une multitude de témoignages et qui sait comment elle a fini, croit enfin l'atteindre dans sa vérité. Mais ce n'est qu'une représentation qu'il nous en donne, il n'atteint pas la bataille même, puisque, au moment où elle a eu lieu, l'issue était contingente, et qu'elle ne l'est plus quand l'historien la raconte, puisque les causes profondes de la défaite et les incidents fortuits qui leur ont permis de jouer étaient, dans l'événement singulier de Waterloo, déterminants au même titre, et que l'historien replace l'événement singulier dans la ligne générale du déclin de l'Empire[669].

Dans cet extrait, Merleau-Ponty entend soutenir l'inconsistance de toute compréhension du « social » du point de vue d'une vision objectiviste et à la troisième personne. Pour cela, il décrit en quelques phrases trois figures qui ont dû de quelque manière faire face à la bataille, à l'événement et au champ qu'elle comporte. Trois figures qui, en même temps, tombent dans une erreur objectiviste dans leur rapport à

[669] *Ibid.*, p. 416.

l'événement. Le « curieux », Fabrice, qui cherche à tout prix à y assister, le « grand homme », Napoléon, qui « fait » l'histoire en dirigeant les mouvements de son armée, et l'historien qui, après coup, devrait en fournir un exposé prétendument objectif.

Si nous avons déjà considéré dans le détail « l'erreur de Fabrice », dans des dimensions qui débordaient le cadre de l'analyse présentée ici par Merleau-Ponty, il est important de constater que celui-ci ancre en plein sa référence sur le problème de l'objectivation et de la vision à la troisième personne. Fabrice voudrait voir la bataille comme on voit un « paysage », mot par lequel Merleau-Ponty ne semble pas indiquer ici un « paysage » au sens phénoménologique, notion qui revient pourtant dans d'autres passages de son œuvre, à savoir un paysage entendu comme immersion, champ, comme contact du corps avec le milieu qui l'entoure, tel qu'il a été thématisé par exemple par Erwin Straus[670]. Ici, Merleau-Ponty entend plutôt une « vue », une peinture de bataille, correspondant à une vision de l'extérieur, à la troisième personne. Le « curieux » recherche une telle perception, en déclenchant un piège de la vision, puisqu'il désire une vue d'ensemble, alors que, trop près du tableau, il ne voit que des taches de couleur indistinctes et des épisodes confus. Comment a lieu cette erreur objectiviste ? Dans les termes que l'on a évoqués concernant « l'erreur de Fabrice » : le curieux oublie son corps percevant, il refuse toute consistance ontologique aux visions confuses offertes par sa corporéité, puisqu'il dénie toute fonction de connaissance à son propre regard incarné. Il est « curieux » puisqu'il veut acquérir toujours plus d'éléments pour affirmer qu'il a assisté à la bataille, puisqu'il tend toujours plus vers cette vision qu'il idéalise et qu'il ne peut rejoindre. Le curieux est toujours hors lieu, puisqu'il tend toujours à quelque chose que ses sens ne parviennent pas à satisfaire. Nous retrouvons donc la nécessité d'écouter le corps, et ses sensations : en ce sens, la référence à Stendhal et à *La Chartreuse de Parme* n'est pas anodine, puisque dans son texte *L'homme et l'adversité*, Merleau-Ponty considérait que l'on devait à certains auteurs dont Stendhal, Proust et Gide, ou encore à Freud, une transformation du champ culturel européen ayant rendu centrale la corporéité autant dans la vie individuelle que dans le monde social[671]. Il faut donc étudier les

[670] E. Straus, *Du sens des sens*. *Contributions à l'étude des fondements de la psychologie* [1935, 1956[2]], trad. fr. G. Thines et J.-P. Legrand, Paris, Millon, 2000. Straus est cité par Merleau-Ponty, par exemple dans l'Avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*.

[671] « Pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIX[e] siècle, le corps, c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XX[e] siècle a restauré et approfondi la notion de la chair, c'est-à-dire du corps animé », M. Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », in : M. Merleau-Ponty., *Signes*, *op. cit.*, p. 287.

variations du corps, ses enlisements, son implication dans un champ, et plus en général sa fonction perceptive qui tente toujours de tracer des lignes de démarcation entre visible et invisible, entre perçu et latent. L'oubli du corps par Fabrice représente ainsi l'oubli des sensations, des émotions et des perceptions dans l'étude du monde social, monde qui ne peut être objectivé, comme on ne peut objectiver la bataille par une vue de l'extérieur.

Après le curieux, Merleau-Ponty évoque le « grand homme », c'est-à-dire l'Empereur, Napoléon, qui dirige les troupes, et qui, sur sa carte, devrait posséder une vision objective, puisqu'elle est orientée par une connaissance des facteurs impliqués dans une finalité unique. Il devrait s'agir encore une fois d'une vision de l'extérieur, à la troisième personne. Pourtant, son « schéma », sa manière de se rapporter à l'événement et de s'y situer, n'est pas sans lacunes. Il possède l'illusion du contrôle, alors que ce contrôle n'est jamais complet. Il est conscient de participer à la bataille, d'y être impliqué, avec toute sa vie, mais il sait aussi à quel point tout pourra lui échapper, il sait que toute totalisation de sa vision est fallacieuse. Le « grand homme » qui fait l'histoire et qui agit dans le monde social n'est pas exempt de failles dans son « schéma historique ». Il risque même de plonger dans l'illusion opposée à celle de Fabrice, étant tellement impliqué dans la bataille, ayant la sensation d'être en train de faire l'histoire par chacune de ses décisions, le « grand homme » pourrait s'aveugler dans son sentiment de puissance et croire de « dominer » l'événement. Pourtant, aussi sa vision a des lacunes, il ne voit pas véritablement l'événement de l'extérieur – toute sa vie y est en jeu – il n'en a pas une conscience totale, il peut perdre, lui aussi, au jeu de l'histoire, et se retrouver vaincu.

L'historien est la troisième figure évoquée par Merleau-Ponty. Il voit la bataille « de partout » parce qu'il en recueille les témoignages, parce qu'il applique une méthode historique « objective » afin de la décrire. Pourtant, lui aussi entretient une illusion. Certes, sa prise de vue sur les rapports de force est plurielle et raisonnée et ne se fonde que sur des sources vérifiables, mais, alors même qu'il trouve une vision scientifique et nécessaire, il perd la contingence, élément essentiel dans le déroulement de la bataille. La contingence gardait la bataille ouverte, elle poussait à combattre jusqu'au bout, sans fournir au préalable le débouché des événements. Justement au creux de cette contingence, de cette ouverture de possibilités qui vont bientôt se clore, nous devinons la force profonde et intime de l'événement, que l'historien risque de perdre, s'il voulait réduire son discours à un rapport nécessaire de cause à effet. C'est au fond déjà

l'avertissement que donnait Husserl et que nous avons vu repris par Patočka justement au sujet de « l'intellectualisme » de l'histoire universelle : la géométrisation de l'histoire dans des rapports de cause à effet conduit à un oubli de ce monde de la contingence dans laquelle pourtant l'action a lieu[672].

Si nous avions retenu de l'erreur de Fabrice les résidus de platonisme et de cartésianisme qui tendaient à l'objectivation de l'événement et au refus d'accepter comme critère de vérité des représentations incomplètes ou confuses, nous avons à présent souligné également l'impuissance du critère d'objectivité à décrire ce qu'est l'événement, et par conséquent le monde social. Au fond, dans les trois cas évoqués, il s'agit de donner la juste place à la contingence de l'histoire, dans les trois horizons de la temporalité. Le curieux projette son attente dans l'avenir, convaincu qu'il y aura un événement, qu'il perd toutefois, dans son élan vers le futur ; le « grand homme » qui fait l'histoire par son action, lui aussi doit se confronter à la contingence qui préside à tout geste, alors qu'il risque de vivre son présent – être jeté dans l'action – dans l'illusion d'un contrôle, alors même que son présent est contingent, et que pour cette raison il peut agir, ne connaissant pas la débouchée de ses gestes ; l'historien perd lui aussi la contingence de l'événement, mais dans la rétrospective, dans la reconstruction qu'il en fait au passé. Cette exigence de préserver la dignité de la contingence, dans l'avenir, le présent et le passé, alors même qu'elle sombre dans l'illusion de la nécessité, demeurera vivante dans toutes les déclinaisons de la pensée de l'événement merleau-pontienne. Mais à ce stade, la question qui se pose est avant tout *perceptive* et en même temps *de perspective*. Quelle est la « véritable » bataille de Waterloo ? Quelle est la « véritable » nature de l'événement, s'il n'est pas objectivable, s'il ne peut être vu à la troisième personne, s'il ne peut être considéré d'en haut, sous la direction raisonnée de celui qui la commande ? Merleau-Ponty répond ainsi à la question :

> Le vrai Waterloo n'est ni dans ce que Fabrice, ni dans ce que l'Empereur, ni dans ce que l'historien voient, ce n'est pas un objet déterminable, c'est ce qui *advient* aux confins de toutes les perspectives et sur quoi elles sont toutes prélevées[673].

[672] J. Patočka, « Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie », in : J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, *op. cit.*, p. 139-153.
[673] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 416.

L'événement « advient aux confins », aux marges des visions, de toutes ces perspectives qui croyaient rejoindre l'événement en soi, dans son objectivité. L'événement prend donc la forme d'un champ, où des fils intentionnels de diverses provenances se tissent pour construire une entité complexe, qui ne peut être définie objectivement. Ce champ de l'événement se structure sur le modèle du champ perceptif, et c'est donc sur « l'événement perceptif » que l'on doit avant tout se pencher, pour saisir aussi la conception de l'événement qui est ici impliquée. D'autant plus qu'aucune coupure n'existe dans le déroulement de la *Phénoménologie de la perception*, entre le domaine perceptif et le domaine social : l'altérité est toujours profondément enchâssée dans la perception, et les deux doivent être compris ensemble. Comme le souligne Renaud Barbaras, il ne faudrait pas confondre l'ordre de l'exposition et l'ordre heuristique en ce qui concerne la place de « autrui » dans la *Phénoménologie*. Autrui « informe d'emblée la description du monde perçu[674] » et si le chapitre sur le monde humain clos l'étude sur le monde perçu, et arrive donc en dernier dans cette section de l'ouvrage, l'expérience d'autrui est de fait le pôle d'orientation des chapitres précédents. Merleau-Ponty utilise le vocabulaire de l'expérience d'autrui pour parler du monde sensible et du statut de l'objet : « l'explicitation du monde perçu est d'emblée conduite sous l'horizon de la perception d'autrui[675] ».

Par conséquent, si Merleau-Ponty utilise un « événement » comme exemple dans sa description du monde social, c'est l'événement perceptif que nous devons examiner pour en comprendre mieux le substrat ontologique. Pour ce faire, il faut avant tout soustraire la perception à la manière dont la « pensée objective » pourrait la déformer, exactement comme Merleau-Ponty le fera pour l'événement historique grâce aux trois personnages de Waterloo. C'est-à-dire : la « pensée objective » conçoit la perception comme un événement objectif et objectivable, et surtout se donnant sous le signe d'une causalité stricte, dans un « monde tout fait » aux rapports objectifs bien définis. Au début du chapitre sur « Le sentir », Merleau-Ponty écrit donc :

> La pensée objective ignore le sujet de la perception. C'est qu'elle se donne le monde tout fait, comme milieu de tout événement possible et traite la perception comme l'un de ces événements. […] vue de l'intérieur, la perception ne doit rien à

[674] R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, Grenoble, Millon, 2001, p. 37.
[675] *Ibidem.*

> ce que nous savons par ailleurs sur le monde, sur les *stimuli* tels que les décrit la physique et sur les organes des sens tels que les décrit la biologie. *Elle ne se donne pas d'abord comme un événement dans le monde auquel on puisse appliquer, par exemple, la catégorie de causalité, mais comme une re-création ou une re-constitution du monde à chaque moment*[676].

On ne peut comprendre la perception simplement comme événement dans un sens objectif de rapports de cause à effet, de stimuli sensoriels, de rapports biologiques. Toute l'entreprise de Merleau-Ponty dans les premiers chapitres de l'ouvrage est justement de montrer que la perception est une « re-création ou une re-constitution du monde à chaque moment ». On pourrait donc comprendre que l'événement – ici entendu comme événement perceptif – tombe sous le même coup de la critique envers l'objectivisme. L'événement doit être entendu lui aussi, en même temps que la perception, ou sur son modèle, dans le rapport qui se constitue entre le sujet percevant et le champ de la perception, dans lequel le sujet est de fait toujours impliqué, et nous allons le voir, même structuré. Les définitions que Merleau-Ponty propose du champ perceptif nous rappellent la vision « aux confins » qui caractérise aussi Waterloo : « Le "quelque chose" perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un "champ"[677] ». Comme le champ de bataille constitue un maillage intentionnel dans lequel les phénomènes semblent désarticulés, mais ils peuvent acquérir un sens, dans l'enchâssement relationnel qu'ils produisent, de même le champ perceptif se constitue dans un agencement relationnel entre des figures et des formes.

Afin de comprendre plus clairement cela, nous ferons rapidement référence à la dette théorique fondamentale que Merleau-Ponty entretient envers les principes de la Gestalttheorie, la Théorie de la Forme, qui non seulement est utilisée dans *La structure du comportement* pour attaquer la réflexologie de Pavlov, mais qui a un rôle de premier plan dans la première moitié de la *Phénoménologie de la Perception* comme instrument

---

[676] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 252. Nous soulignons. Il est intéressant de lire également l'exemple que donne Merleau-Ponty, que nous avons coupé par souci de clarté du propos sur l'événement : « Par exemple, la philosophie empiriste considère un sujet X en train de percevoir et cherche à décrire ce qui se passe : *il y a* des sensations qui sont des états ou des manières d'être du sujet et, à ce titre, de véritables choses mentales. Le sujet percevant est le lieu de ces choses et le philosophe décrit les sensations et leur substrat comme on décrit la faune d'un pays lointain, – sans s'apercevoir qu'il perçoit lui-même, qu'il est sujet percevant et que la perception telle qu'il la vit dément tout ce qu'il dit de la perception en général », *ibidem.*

[677] *Ibid.*, p. 10.

critique indispensable à la redéfinition même de la démarche phénoménologique sur le modèle de la dynamique perceptive. La *Gestalt* fournit avant tout des principes sur lesquels peut se comprendre « l'événement perceptif » :

> Quand la *Gestalttheorie* nous dit qu'une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n'est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d'introduire la notion d'impression. C'est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception[678].

La Gestalt enseigne que la définition première du phénomène perceptif doit être cherchée dans l'émergence d'une figure sur un fond. Qu'il s'agisse des illusions d'optique les plus célèbres, d'un point lumineux sur un mur plongé dans l'obscurité attirant le regard, ou d'une mélodie dont je pressens le sens général avant la fin de son déroulement, l'émergence d'une figure sur un fond se présente comme un noyau essentiel sur lequel bâtir une phénoménologie de la perception.

Ce noyau doit être saisi toutefois dans son caractère toujours relationnel, puisque l'émergence de la figure advient dans un champ perceptif structuré par la relation entre visibles. La distinction entre la figure et le fond est un lien, une relation avec d'autres figures, une organisation relationnelle et spontanée[679]. Les éléments se « mettent en forme », ils apparaissent dans des structures jamais parfaitement stables, ni homogènes, ni définitives[680], toujours ouvertes à de nouvelles possibilités de conformation relationnelle. C'est pour cela que la perception ne peut être comprise comme événement objectif, mais qu'il faut la saisir comme « re-création » et « re-constitution » : parce qu'il s'agit de retrouver toujours à nouveau la forme de relation dans une stabilité qui risque pourtant de s'échapper et de se reconfigurer. L'événement perceptif ne peut être « objet », puisqu'il est de fait d'emblée pris dans les dynamismes d'une relationnalité profonde, et en même temps il ne peut être « objectif » puisqu'il se fait dans un ancrage vivant non

---

[678] *Ibid*., p. 26.

[679] « La *Gestalt* est une organisation spontanée du champ sensoriel qui fait dépendre les prétendus "éléments" de "touts" eux-mêmes articulés dans des "touts" plus étendus », M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Verdier, 2014, p. 20. La citation est tirée de : « La Nature de la perception », texte de 1934.

[680] « Cette organisation n'est pas comme une forme qui se poserait sur une matière hétérogène ; il n'y a pas de matière sans forme ; il y a seulement des organisations plus ou moins stables, plus ou moins articulées », *Ibidem*.

définissable strictement par des rapports mécaniques, mais plutôt par des styles généraux tels celui de l'émergence d'une figure sur un fond. Comme l'écrivait Merleau-Ponty déjà dans un texte de 1934 :

> Cette structure « figure et fond » n'est elle-même qu'un cas particulier de l'organisation spontanée des champs sensoriels. D'une manière générale, il faut dire que la perception primitive porte plutôt sur des relations que sur des termes isolés – relations visibles et non conçues[681].

De fait, ici Merleau-Ponty anticipe déjà ce qu'il écrira presque trente ans après dans *Le visible et l'invisible*, lorsqu'il considérera l'événement de la vision justement ce fait que « il y a quelque chose » : « Ces notions (*Gestalt*, prégnance, phénomène) représentent une prise de contact avec l'être comme il y a pur. On assiste à cet événement par lequel il y a quelque chose[682] ». Et Barbaras de commenter : « Autrement dit, la *Gestalt* n'est pas la chose, mais l'événement de son apparition ou de sa constitution, à savoir la chose à l'état naissant, avant toute forme d'objectivation ou d'idéalisation, ce qu'il appelle *Etwas*[683] ». L'événement, donc est ce champ même qui apparaît, et qui n'est jamais objectivable, puisqu'il se fait à la creusée des visions, c'est-à-dire toujours aux marges et toujours dans la re-création possible. En même temps, la fragilité de la contingence est conservée, du moins en ce qui concerne l'émergence de la structure formelle dans un champ.

En allant encore plus loin dans cette analyse événementielle de la perception, et en considérant les derniers textes de Merleau-Ponty, les interprètes ont pu considérer l'expérience même de la chair comme un événement[684] et cela peut être compris particulièrement en faisant référence à la description du touchant-touché, présente dans *Le visible et l'invisible*, comme ce qui permet « à la fois de décrire et de vivre l'instauration d'un événement », justement en ce qu'il ouvre « une nouvelle structure du

---

[681] *Ibid.*, p. 22.
[682] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 259.
[683] R. Barbaras, « Merleau-Ponty et la psychologie de la forme », *Les Études philosophiques*, 57, 2001, p. 151-163, ici p. 159.
[684] Par exemple, M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988, p. 215: « Experience is an event in the contact of flesh with flesh, sentient flesh with flesh that may or not be sentient. Experience expresses itself in language and the language that speaks is the voice of things ».

comportement[685] ». Dans l'analyse de Raphaël Gély, par exemple, chez Merleau-Ponty, « l'événement est un processus d'incompossibilisation et d'intégration de dimensions », à savoir le fait d'être en même temps touchant et touché, d'être vu et visible, d'être, au fait, partie du champ perceptif[686]. Merleau-Ponty utilise lui-même le mot « événement » pour parler de ce phénomène dont il reprend l'exemple chez Edmund Husserl : « Quand ma main droite touche ma main gauche, je la sens comme une "chose physique", mais au même moment, si je veux, un événement extraordinaire se produit : voici que ma main gauche aussi se met à sentir ma main droite[687] ». Qu'est-ce qui fait « événement » dans cette rencontre ? Dans ce sentir, dans cette condition où on est ensemble sujet et objet ? Gély considère que ce qui fait événement, c'est la reconfiguration du champ perceptif, cette « nouvelle articulation entre corps et esprit », « une situation ne fait événement que si ses différentes dimensions sont devenues incompossibles et parviennent par un juste couplage à s'intégrer dans un champ[688] ». Mais cette incompossibilité est de fait « la visibilité d'un invisible », l'événement perceptif non seulement dans sa composante gestaltique, mais également dans le fait même qu'il permet d'entrevoir le domaine de la chair : l'événement perceptif est événement même de la chair et d'être pris dans la même chair, relation inattendue, comprenant les différents sens et portant de nouvelles configurations perceptives.

Mais si nous revenons à la *Phénoménologie de la perception*, il reste un élément à observer dans la structuration du champ événementiel sur le modèle perceptif. La contingence qui est gardée vivante est aussi et surtout contingence du sujet, et conscience de sa propre action dans la contingence. C'est ainsi que l'événement perceptif va de fait aussi structurer la subjectivité. Gély considère justement que la différence de Merleau-

[685] R. Gély, « La question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty », *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, n. 2, 2000, p. 353-365

[686] *Ibid.*, p. 362-363. Dans cet article, l'auteur met également en évidence que par l'exemple du touchant-touché Merleau-Ponty inaugure « une conception performative de la description phénoménologique », et que la pratique philosophique se constitue aussi en tant que description et expérience face à l'événement.

[687] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 210. La référence de Merleau-Ponty est principalement à *Ideen III*. Comme le souligne Carbone, déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, « l'expérience de la main touchée devenant touchant était évoquée afin de souligner, contrairement aux conclusions auxquelles les prémisses cartésiennes portaient la psychologie classique, combien le corps propre […] est incompatible avec le statut d'objet », en soulignant donc la différence husserlienne entre *Leib*, le corps phénoménal, et le *Körper*, le corps objectif, alors que dans les derniers textes merleau-pontiens c'est une « réhabilitation ontologique du sensible » qui a lieu, dans laquelle est centrale la réversibilité, « qui devient le chiffre même de son tout dernier style de pensée », M. Carbone, *La visibilité de l'invisible*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag, 2001, p. 88-89.

[688] R. Gély, « La question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty », art. cit., p. 364.

Ponty par rapport à une ontologie de l'événement comme celle qui est proposée par Alain Badiou se situe dans la place différente donnée au sujet ; chez Badiou « l'événement ne fait événement dans la vie du sujet que par son contenu (tel événement) et non par le fait qu'il est événement, en instaurant, non pas seulement un nouveau comportement, mais une nouvelle structure comportementale », cela veut dire que la rupture merleau-pontienne réside dans le fait de donner à l'événement en tant que tel, à son instauration, le rôle d'instauration du sujet lui-même et des structures de son être-au-monde[689]. Si l'événement apporte une transformation dans la « structure du comportement », il le fait, car sa nature même d'événement est de reconfigurer la subjectivité, de la recréer. Merleau-Ponty écrit :

> Si nous croyons à un passé du monde, au monde physique, aux « stimuli », à l'organisme tel que le représentent nos livres, c'est d'abord parce que nous avons un champ perceptif présent et actuel, une surface de contact avec le monde ou un enracinement perpétuel en lui, c'est parce qu'il vient sans cesse assaillir et investir la subjectivité comme les vagues entourent une épave sur la plage[690].

L'événement nous assaillit. Il est assaut perpétuel du monde par un champ intersubjectif, parfois confus, sûrement contingent lorsqu'il est vécu. De la sorte que, pour le dire avec les mots de Mariana Larison, la subjectivité peut être considérée comme « propriété d'un champ qui établit l'origine centrale, le point zéro des perspectives qui organisent ce champ[691] » ; « la mise en forme se présente plutôt comme l'une des caractéristiques de *l'auto-organisation du champ phénoménal* et non comme opération d'un sujet synthétisant […] La dimension subjective du champ phénoménal ne constitue qu'un moment de celui-ci, qu'un écart en relation à l'apparaître[692] ». La « mise en forme » donc ne peut être séparée d'une structuration de la dimension subjective, la dimension subjective du champ phénoménal est un écart par rapport à l'apparaître, par rapport à l'événement lui-même. Ce tremblement dans la subjectivité est un autre caractère tout à fait important de l'événement compris par le prisme du champ perceptif. Le champ de bataille de Waterloo est comparable au champ perceptif : se structurant dans une

[689] *Ibid.*, p. 354-355.
[690] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 240.
[691] M. Larison, *L'Être en forme*, *op. cit.*, p. 200.
[692] *Ibid.*, p. 200-201.

dynamique non objective d'émergence de figure sur un fond, fond structuré dans un maillage relationnel entre les visibles, préservation de la contingence qui accompagne toute action, relativisation du sujet considéré comme écart par rapport au champ percevant lui-même.

Cela est-il suffisant pour produire une ontologie de l'événement historique ? Sûrement, comprendre l'événement comme champ, et sur le modèle du champ perceptif, permet de résoudre plusieurs erreurs de Fabrice, mais également ces erreurs objectivistes dans le monde social que Merleau-Ponty dénonçait avec l'exemple de Waterloo. Pourtant, cela ne fait pas encore une ontologie et surtout cela ne fait pas une ontologie politique. Toute l'insistance sur l'objet et sa critique sont certes fondamentales, et elle accompagnera Merleau-Ponty tout au cours de son œuvre. Pourtant, nous devons rechercher encore plus profondément le sens de l'événement, et cela de manière non plus seulement négative, par opposition à l'objectivisme, et non seulement perceptive, sur le modèle gestaltique de la vision.

Mais encore plus profondément, le problème sont les prémisses mêmes de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, comme il l'indiquera lui-même dans une note de travail datant de juillet 1959 que nous citons entièrement avant de la commenter :

> Les problèmes posés dans Ph. P. [*Phénoménologie de la perception*] sont insolubles parce que j'y pars de la distinction « conscience » – « objet ».
>
> On ne comprendra jamais, à partir de cette distinction que tel fait de l'ordre « objectif » (telle lésion cérébrale) puisse entraîner tel trouble de la relation avec le monde, – trouble massif, qui semble démontrer que la « conscience » entière est fonction du corps objectif – Ce sont des problèmes mêmes qu'il faut déclasser en demandant : *qu'est-ce que* le prétendu conditionnement *objectif ?* Réponse : c'est une manière d'exprimer et de noter un événement de l'ordre de l'être brut ou sauvage qui, ontologiquement, est premier. Cet événement consiste en ce que tel *visible* convenablement agencé (un corps) se creuse d'un sens invisible – L'étoffe commune dont sont faites toutes les structures, c'est le *visible*, qui, lui-même, n'est nullement de l'objectif, de l'en soi, mais du transcendant, – qui ne s'oppose pas au pour Soi, qui n'a de cohésion que pour un Soi – le Soi à comprendre, non comme néant, non

> comme quelque chose, mais comme unité de transgression ou d'empiètement corrélative de « chose » et « monde » (le temps-chose, le temps-être)[693]

Dans cette note de travail, Merleau-Ponty affirme donc que jusqu'à ce que la distinction reste entre conscience et objet, on ne peut véritablement comprendre la manière dont quelque chose qui serait de l'ordre « objectif » pourrait influencer le domaine de l'ouverture au monde et de la conscience. Et même, l'exemple des lésions cérébrales semblerait radicaliser le risque de cette incompréhension puisque la conscience elle-même pourrait retomber par le conditionnement objectif à la « fonction du corps objectif ». Le problème est que ce rapport entre conscience et objet, cette distinction, nous fait méprendre sur la véritable signification du « prétendu conditionnement objectif », de cette influence que le domaine « objectif » devrait exercer sur « la relation au monde », sur le domaine de l'ouverture au monde et de la conscience perceptive. En fait, il faut abandonner l'opposition – ce que dans la *Phénoménologie* il n'avait pas fait, affirme Merleau-Ponty – et penser le conditionnement objectif plutôt comme « manière d'exprimer et de noter un événement de l'être brut ou sauvage qui, ontologiquement, est premier ». Le conditionnement objectif était une influence du domaine « objectif » sur le champ de la conscience, dans une opposition entre ces deux pôles. Il faut modifier les termes de l'équation, explique Merleau-Ponty, et penser cela plutôt dans l'optique d'un événement ontologiquement premier : « Cet événement consiste en ce qu'un tel *visible* convenablement agencé (un corps) se creuse d'un sens invisible ». L'événement qui constitue le nouveau rapport entre conscience et objet est donc l'invisibilité dans le visible, un creux dans l'Être, dans la visibilité du corps.

Si alors le *visible* est « l'étoffe commune dont sont faites toutes les structures », c'est que ces structures contiennent en elles de l'invisible, de la latence. Les structures de la visibilité ne peuvent être absolument linéaires ou stables, ni complètes et porteuses de positivité pure. Le conditionnement objectif, si l'on regarde bien, n'a rien de véritablement objectif, mais c'est un syntagme qui dénote cet événement de l'être que dans le langage de la dernière œuvre inachevée, nous appelons « réversibilité », « entrelacs » ou encore mieux « chiasme », et qui se découvre dans l'expérience du touchant touché évoquée plus haut. C'est vers l'événement chiasmatique par lequel

[693] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 253.

l'invisible creuse sa place dans le visible qu'il va falloir se diriger pour appréhender plus à fond le statut ontologique de l'événement. Car si cet événement prend une allure originaire, il n'est pas sans indiquer ce qui fait aussi le rapport aux événements de l'histoire, et cela par son enracinement dans la sensibilité humaine. Nous l'avons vu concernant l'événement global : il est en même temps dévoilement et retrait, ou dans un langage merleau-pontien, il est le fait qu'un visible se creuse d'un sens invisible. En même temps, l'événement dans l'opposition à la longue durée avait été interprété comme opposition ente structure et discontinuité, où l'événement ne serait pas de l'ordre du structurel. Merleau-Ponty semble fournir une voie dans la direction d'une prise en compte des structures du visible où pourtant la distinction avec la structure n'est pas si nette. La discontinuité, nous le verrons avec la notion d'Institution, perdure. Il faut se mettre à la recherche d'événements sur le terrain de la longue durée.

Pour l'instant, puisque nous nous dirigeons vers une analyse politique, il faut souligner que c'est par le rapport à Sartre, comme le démontre la fin de la note de travail, que cette prise de conscience des limites de la *Phénoménologie* a lieu : principalement dans la renonciation à une opposition entre en soi et pour soi, qui recouvre partiellement l'opposition entre conscience et objet. Le Soi ne peut être néant, il ne peut découler d'un rapport de néantification, il n'est pas non plus objet : il est « unité de transgression ou d'empiètement corrélative de "chose" et "monde" », temporisation de la chose, temporisation de l'être. Temporalisation signifie sédimentation, passivité, mais en même temps ouverture, événement. La confrontation avec Sartre, dont nous allons maintenant restituer des traits pour voir émerger un deuxième moment de la pensée événementielle de Merleau-Ponty, permet justement de comprendre ces implications ontologiques, comment naît cet événement-chiasme ici annoncé, mais surtout ce qu'il signifie dans le domaine historico-politique dans lequel le philosophe semble appelé à prendre position.

§ 7.2 Le piège de l'événement : Merleau-Ponty avec Sartre

Si l'étude du monde social permet de comprendre l'événement sur le modèle de la perception, non pas comme objet, mais comme champ, maillage de visées et d'affects, il faut alors nous demander ce qui arrive lors du passage au domaine historique et politique. Déjà, le tissage du domaine perceptif avec le domaine social ouvrirait la porte à une vision non-objectiviste de l'événement ; toutefois, cette attitude anti-objectiviste prendra un sens

à la fois politiquement et ontologiquement prégnant au début des années 1950, lorsque Merleau-Ponty et Sartre marqueront leurs distances réciproques, ce qui les conduira à la rupture de 1953. Nous avons déjà anticipé l'auto-critique merleau-pontienne de 1959, où les présupposés de la *Phénoménologie de la perception* étaient remis en question par l'admission que les oppositions entre conscience et objet, entre pour soi et en soi n'étaient plus à même de rendre compte du domaine ontologique requis par le déroulement de ses nouvelles lignes de recherche. Pour comprendre précisément une telle direction, nous allons évoquer deux domaines existentiels : d'une part, le positionnement du philosophe face à l'actualité de son temps, qui laisse émerger une conception de l'événement dont on verra l'expression plus précise dans l'échange de lettres lors de la rupture avec Sartre, d'autre part, le domaine de l'amour, tel qu'il est décrit par Merleau-Ponty et qui nous fournit un paradigme pour comprendre ontologiquement l'événement. Dans les deux cas, il s'agit d'évoquer une expérience de l'ordre d'un sentiment (l'amitié, l'amour) en même temps que de l'ordre politique et historique (l'engagement, la prise de position face à l'événement). Dans les deux cas, nous verrons, le dialogue avec la pensée sartrienne est fondamental, et même constitutif, puisque la distance jamais trop éloignée entre les deux philosophes est l'exemple concret de l'élément ontologique de l'écart, que nous verrons émerger dans notre reconstruction. En ce sens, une précision méthodologique est indispensable : il ne faudrait pas tenter de céder à la tentation de penser Merleau-Ponty contre Sartre ou Sartre contre Merleau-Ponty, il faut plutôt toujours penser Merleau-Ponty avec Sartre et Sartre avec Merleau-Ponty[694]. C'est à cela que nous nous attacherons dans les pages qui suivent, mais en gardant notre boussole qui est de comprendre le statut de l'événement au-delà du domaine perceptif, afin de pouvoir restituer, à la fin de cette partie, une théorie de l'événementialité de la condition anthropocène.

[694] À ce sujet Emmanuel de Saint Aubert parle de « scénario sartrien » par rapport à la manière dont Merleau-Ponty met en scène ses analyses sur Sartre afin d'élaborer certains points de sa propre proposition philosophique, *cf.* E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien, op. cit.*, et E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'Être*, *op. cit.*, ch. 3. À titre d'exemple concernant la participation de Merleau-Ponty à la résonance internationale de la philosophie existentielle, voir les Conférences sur l'existentialisme prononcées en Belgique, en Scandinavie et en Amérique entre 1946 et 1949 dont les textes sont contenus dans les deux volumes des Inédits récemment publiés : M. Merleau-Ponty, *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon. 1946-1947 Inédits I*, *op. cit.*, et M. Merleau-Ponty, *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes : Inédits II*, *op. cit.* Cette pensée de deux philosophes l'un « avec » l'autre est aussi celle que propose Judith Revel concernant Merleau-Ponty et Foucault, J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*

a) Le problème du néant et le problème communiste

La rupture entre les deux philosophes ne saurait être réduite aux divergences personnelles, ni aux différends autour du marxisme, ni à un retrait présumé de Merleau-Ponty de la vie politique. Nous voulons ici identifier le cœur de la question dans la posture événementielle, c'est-à-dire dans la définition de l'attitude à tenir face à l'événement. Merleau-Ponty reste bel et bien engagé avant et après la rupture, mais les catégories philosophiques et ontologiques qui guident son engagement se transforment : la prudence au lieu de l'engagement continué, l'événement comme champ perceptif complexe plutôt que comme entité unique, rupture irréparable et univoque, l'écart plutôt que le néant, la chair comme lieu de tissage de relations, le marxisme comme champ sédimenté des actions et des pensées dans lequel on peut apprendre à penser plutôt que comme doctrine politique de compréhension scientifique des mouvements de l'histoire.

Trois lettres documentent la rupture[695], deux de Sartre et une de Merleau-Ponty : elles ont été écrites dans le contexte de débats animés autour du marxisme, portant sur la possibilité d'un mouvement dialectique de l'histoire ayant comme principe moteur la lutte des classes et l'idéal à atteindre d'une société sans classes et sans exploitation, mais également de la guerre froide et des prises de position politiques que les événements du monde entier semblaient demander. La divergence entre les deux se creuse par rapport au rôle politique du philosophe et, surtout, par rapport à la prise de position face aux événements. Si Sartre reproche à Merleau-Ponty de s'être éloigné du domaine politique et donc lui refuse tout droit de critique à l'encontre de son positionnement, Merleau-Ponty revendiquera d'avoir toujours fait de la politique avec la philosophie et de la philosophie avec la politique, en conduisant une réflexion toujours projetée dans le monde et attentive au cours des événements. En même temps, Merleau-Ponty reprochera à Sartre – principalement dans *Les Aventures de la dialectique* qui sont l'aboutissement théorique des propos tenus dans les lettres – d'être tombé dans une impasse justement lorsqu'il a

[695] Les lettres, datées de 1953 ont été publiées pour la première fois sous le titre « Sartre, Merleau-Ponty : les lettres d'une rupture », *Le Magazine Littéraire*, 320, avril 1994, p. 67-86. Elles ont ensuite été republiées en recueil : M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit*., p. 129-169, que nous citons ici. Certains propos de la reconstruction qui va suivre avaient été ébauchés dans mon article G. Caignard, « La trappola dell'evento : Merleau-Ponty tra percezione, storia e politica », in : P. Amodio et A. Scotti (éds.), *Merleau-Ponty : Ritornare alla percezione*, Napoli, Fedoa Press, 2022, qui contient un résumé du débat entre Sartre et Merleau-Ponty, étudié ici de manière plus détaillée et surtout dans ses extrêmes conséquences philosophico-politiques.

tenté d'écrire de la politique en dehors de sa philosophie : puisque Sartre professait pour le PCF une « sympathie sans adhésion », consistant, dans les faits, à accepter toutes les actions politiques du Parti, sans pourtant y adhérer et sans assumer pleinement dans sa démarche philosophique la dialectique de la lutte des classes. Bien qu'il se trouvât d'accord *politiquement* sur un grand nombre de points spécifiques avec les actions du Parti communiste, il n'avait pas encore suffisamment porté à évolution ses propres principes *philosophiques* : le problème est donc tout à fait ontologique, puisqu'il s'agit de comprendre en quelle mesure une ontologie comme celle proposée dans *L'Être et le néant* pourrait être compatible avec le domaine politique (le domaine moral étant annoncé à la fin du livre, mais les *Cahiers pour une morale* ayant été publiés posthumes et la *Critique de la raison dialectique* n'étant pas encore achevée).

Plus précisément, dans des articles ayant pour titre commun *Les communistes et la paix*, Sartre avait entamé une polémique contre des articles du Figaro qui affirmaient un « désaveu » du Parti communiste de la part de la classe ouvrière à la suite d'une faible participation lors d'une grève[696]. Critiquant durement une conception de la classe comme union d'intérêts, comme une union mécanique de prolétaires, Sartre soutient que pour que le prolétariat agisse comme classe « il faut qu'il y ait la praxis. Peu importe que cette praxis soit ou non engendrée dialectiquement à partir de la condition prolétarienne : le propre de la dialectique, c'est que ses moments dépassent et retiennent en eux les moments antérieurs. En accomplissant sa tâche réelle, l'ouvrier manifeste le prolétariat et se fait prolétaire[697] ». C'est dans l'action, dans l'accomplissement de son travail et de ses contestations que le prolétaire se manifeste et se constitue. Sartre peut ainsi prouver que l'on ne peut pas soutenir que, en ne participant pas à la grève, la classe ouvrière ait désavoué le Parti : pour le désavouer, il aurait dû se manifester contre lui. Mais lisons plus attentivement cette phrase. Sartre écrit qu'il importe peu que la *praxis* soit ou non engendrée dialectiquement. Et pourtant toute l'action du Parti, en ce temps-là, se fonde sur les principes du matérialisme dialectique. C'est ici que Sartre explicite le lien entre sa démarche philosophique et le comportement de la classe ouvrière, en introduisant un principe ontologique : « les yeux du plus défavorisé », qui demanderaient l'action du Parti

[696] « Si la classe doit pouvoir désavouer le Parti, il faut qu'elle puisse refaire son unité en dehors de lui et contre lui. Est-ce possible ? Selon la réponse qu'on donnera, le P. C. sera ou non remplaçable et son autorité légitime ou usurpée », J.-P. Sartre, « Les communistes et la paix » [1952-1954], in : J.-P. Sartre, *Situations VI*, Paris, Gallimard, 1964, p. 80-384, ici p. 196.
[697] *Ibid.*, p. 209.

et la remise en question du système d'oppression capitaliste[698]. Le principe du regard du plus défavorisé est évidement compatible avec l'ontologie phénoménologique de *L'Être et le néant*, puisqu'il applique le principe de la néantification opérée par le regard autrui au domaine de la société. Nous pouvons évoquer la description du phénomène de la honte que Sartre esquisse au début du chapitre sur l'existence d'autrui :

> Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. […] j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui[699].

La honte est un exemple de la manière dont fonctionne le processus de néantisation qui est la relation même entre le pour soi et l'en soi chez Sartre, et sur lequel il convient de dire quelques mots en vue des analyses qui vont suivre et qui concerneront plus précisément les lettres de rupture et le problème de l'objectivation d'autrui par le regard.

Comme Sartre lui-même le résume, le problème qui se pose au début de *L'Être et le néant* est la manière dont la question posée sur l'être porte en elle du néant[700]. Une fois les questions sur l'être et sur le rapport entre l'humain et le monde posées, Sartre prend avant tout comme objet d'étude l'« attitude interrogative » elle-même, la question comme « attitude humaine pourvue de signification » : cette attitude révèle deux êtres, « un être qui questionne et un être qu'on questionne[701] ». La question, explique Sartre, implique toujours une double possibilité de réponse, affirmative ou négative et cela signifie que lorsqu'on demande s'il existe une conduite humaine qui peut révéler le rapport entre

---

[698] *Ibid.*, p. 191 : « Les exigences et les revendications du *plus défavorisé*, celles qui sont le moins compatibles avec le maintien de notre régime social » ; et *ibid.*, p. 344 : « Pour délivrer les masses du sentiment de leur infériorité, il a fallu liquider systématiquement toutes les valeurs socialistes d'avant-guerre ; il a fallu leur faire comprendre qu'elles offraient à tous les hommes la chance de regarder l'homme et la société *dans leur vérité*, c'est-à-dire avec les yeux du plus défavorisé ».
[699] J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* [1943], édition corrigée avec index par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1976, p. 259.
[700] *Ibid.,* p. 56.
[701] *Ibid.*, p. 38.

l'humain et le monde, « j'admets *par principe* la possibilité d'une réponse négative[702] ». Cela signifie donc accepter la possibilité de la négative et de fait la question nous met en présence d'un « triple non-être » : le « non-être du savoir en l'homme » (découlant du fait même de demander et d'admettre donc une limite dans ma connaissance), la « possibilité de non-être dans l'être transcendant » (cette possibilité que j'admets par principe du négatif de la réponse) et le non-être qui dérive de la vérité, à savoir l'attente d'une réponse objective qui dise qu'une chose est « ainsi et non autrement » (ce qui introduit une limitation dans la vérité, le fait que quelque chose n'est pas)[703]. Ainsi Sartre peut écrire : « voilà qu'un coup d'œil jeté sur l'interrogation elle-même, au moment où nous pensions toucher un but, nous révèle tout à coup que nous sommes environnés de néant[704] ». Mais de fait, nous ne sommes pas seulement « environnés de néant », nous sommes le lieu du néant : en effet, le fait que l'être de la conscience se pose la question de son être (et elle se la pose avec toutes les possibilités de négativité qu'elle comporte) implique que « l'être de la conscience ne coïncide pas avec lui-même dans une adéquation plénière[705] » ; l'adéquation, qui correspond à l'en soi, s'exprime par la formule « l'être est ce qu'il est », et chaque partie de l'en soi est « à elle-même sans distance », ce qui signifie justement cette adéquation plénière, pleine et sans écart, sans vide, et surtout sans « la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant[706] ». Mais si dans l'en soi il n'y a pas de fissure, comment comprendre le néant émergeant de la question ? Si l'en soi est plein et sans écart, fondamentalement lisse et plat, alors où se situe la possibilité de négation que nous avions vue pourtant apparaître dans la question que l'humain se posait, à partir de la réalité humaine, concernant l'être et plus généralement concernant le rapport entre les humains et le monde ? Comment expliquer le triple non-être qui en découlait ? La réponse est trouvée, cela est bien connu, en cherchant du côté de la conscience, qui est définie par Sartre comme « une décompression d'être. Il est impossible de la définir comme coïncidence avec soi[707] ». Or, dans cette analyse, c'est le soi lui-même qui est problématique puisque, utilisé pour parler de l'en soi, il contient en fait une impossibilité

[702] *Ibid.*, p. 39.
[703] *Ibidem.*
[704] *Ibidem*.
[705] *Ibid.*, p. 110.
[706] *Ibidem.* « L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant : il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant », *ibidem*.
[707] *Ibidem.*

de coïncidence : le soi « renvoie à un rapport du sujet avec lui-même », un rapport qui n'est pas coïncidence, et qui se caractérise justement pour ne pas être coïncidence[708]. C'est-à-dire qu'une distance demeure entre le sujet et son rapport à lui-même, et ainsi nous voyons apparaître, « comme fondement ontologique de la conscience », le pour soi. Ce pour soi il n'est pas lui-même comme un en soi (être qui est, dont nous avons dit qu'il est platitude et sans distance, sans vide), il est « présence à soi », ce qui signifie « décollement de l'être par rapport à soi », ce qui signifie encore « fissure impalpable » qui s'est glissée dans l'être[709]. En soi et pour soi sont ainsi caractérisés, dans ce rapport de la conscience à l'être (par l'interrogation) et dans le rapport de la conscience à soi-même. Soi-même de la conscience qui ne peut jamais être pris comme en soi – l'en soi n'admet pas d'extériorité, il ne peut admettre du négatif, il est adéquation plénière – et qui est pour soi précisément dans son rapport à soi-même qui se déroule sans jamais se rejoindre comme en soi.

> Cette fissure est donc le négatif pur […] Mais la fissure intraconscientielle est un rien en dehors de ce qu'elle nie et ne peut avoir d'être qu'en tant qu'on ne la voit pas. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le *néant*. […] L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister *à distance de soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant[710].

Voici donc qu'apparaît le néant, compris comme « mise en question de l'être par l'être », néant qui est « conscience ou pour soi[711] ». La distance, la fissure, ne peut se situer au niveau de l'être en soi, mais il ne peut s'insérer que dans la conscience et tant que porteuse de négatif, justement par le fait même qu'elle *n*'est pas cet être en soi, qu'elle est pour soi ne collant jamais tout à fait à soi-même. Ce résumé des propos sartrien est important pour la suite de notre analyse. En particulier, il est utile de souligner deux points : le premier est cette « distance nulle que l'être porte en son être », qui est le Néant. L'ontologie de l'être et du néant n'aménage pas de distance, sinon une distance nulle, distance à soi qui est toujours néant, puisqu'elle est distance entre un pour soi qui ne peut

[708] *Ibid.,* p. 112.
[709] *Ibid.,* p. 113.
[710] *Ibid.,* p. 114.
[711] *Ibid.*, p. 115.

jamais s'atteindre en tant qu'en soi, qui ne peut jamais rejoindre cette essence que, pourtant, il est. Cette « distance nulle » qu'est le néant conduit à un deuxième point, qui est *l'impossibilité de penser « entre » l'en soi et le pour soi* selon Sartre. Cette formulation pourrait sembler curieuse, mais elle est justifiée par un propos de Merleau-Ponty contenu dans les lettres de rupture où il affirme : « comme le jour où tu m'as dit, d'un ton glacial […] que les recherches entre l'en-soi et le pour-soi étaient "de la pensée vague[712]" » ; de fait, l'importance de cet « entre » pour tout le projet philosophique merleau-pontien est d'autant plus évidente si l'on considère les analyses sartriennes que l'on vient d'évoquer, où seulement le *rien* peut demeurer entre l'en soi et le pour soi, un « entre » qui n'est que « distance nulle », « néant ». Si Merleau-Ponty dirige sa pensée « entre l'en-soi et le pour-soi », cela veut dire qu'il tente d'explorer un domaine qui risquait d'échapper à l'ontologie sartrienne.

Il semblerait que pour Merleau-Ponty la tentative sartrienne de penser le domaine du politique par le principe des « yeux du plus défavorisé » n'était qu'une répétition de cette dialectique de la honte que l'on a déjà vu en jeu dans le regard, et dont le sous-bassement est le rapport néantisant entre pour soi et en soi. Le regard du plus défavorisé est le regard des opprimés, et le principe de l'action politique serait alors la honte qu'il provoque dans l'intellectuel bourgeois : c'est là un critère ontologique sur lequel pourrait s'appuyer une pratique marxiste qui viserait à la fin de l'oppression dans l'histoire et à l'établissement d'une société sans classes. Afin de comprendre les critiques que Merleau-Ponty apporte à une telle conception, il est important d'examiner les positions que lui-même avait tenues, concernant le matérialisme dialectique et l'histoire, dans la période qui précédait le moment de la rupture.

Dans la *Phénoménologie de la Perception*, la question du marxisme était thématisée dans la note finale du chapitre consacré au corps comme être sexué[713]. Au-delà de la collocation de cette note, qui nous laisse déjà présager de la continuité qui existe entre la sphère intime de la relation amoureuse et le domaine historique, dont nous parlerons bientôt, la note esquisse une attitude dans les rapports au matérialisme dialectique qui se rapproche des propos tenus sur la psychanalyse. Comme la sexualité constitue une atmosphère de notre être-au-monde, sans jamais pouvoir indiquer un contenu de

[712] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 152.
[713] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 199-201.

conscience comme purement sexuel ou comme absolument non sexuel, de la même manière, l'économie fournit une image, une motivation, qu'il faudra par la suite déchiffrer dans le contexte plus large de l'existence humaine et de l'histoire[714].

Si l'étude du marxisme dans la *Phénoménologie* demeure encore superficielle et se concentre surtout sur le refus d'un déterminisme économique, indiquant dans l'économie, comme dans la sexualité, une dialectique ambiguë plutôt qu'un mécanicisme, nous trouvons dans cette note les fondements d'une analyse ultérieure du communisme, où l'attention sera dirigée d'une part sur la forme tragique de l'histoire, et, de l'autre, sur la primauté des relations interhumaines. Le drame historico-économique est une condition tragique, en équilibre entre la nécessité et la contingence, qui s'insinue au cœur même des réflexions sur le marxisme. On pourrait être tentés de réduire l'histoire à une pure indexation des fluctuations économiques. La coexistence et la socialité humaine acquerraient alors un sens purement économique et la notion d'économie résulterait « gonflée », jusqu'à devenir constitutive de l'existence humaine, justement comme la psychanalyse « gonflerait » la notion de sexualité jusqu'à considérer la vie d'un individu complètement explicable et interprétable par la référence à la sphère sexuelle. Naturellement, cela conduirait à une situation dramatique, où l'existence humaine et les rapports interhumains seraient réduits à des mécanismes économiques, qui pourraient être expliqués et donc dirigés vers une finalité d'émancipation universelle. Nous apercevons donc un pôle du drame, celui de la nécessité qui risquerait de s'imposer aux humains, d'un mécanisme aveugle refusant de fait toute possibilité à l'action et à la liberté. Mais, à l'opposée, l'économie pourrait être considérée comme contingence totale, comme fluctuations et chaos, par exemple lorsque certains événements semblent se détourner du chemin tracé vers la naissance d'une société sans exploitation. Dans ce cas, comment être confiants du fait que la classe ouvrière pourra assumer conscience de soi malgré les aléas de l'histoire qui semblent souvent la faire reculer, et dans laquelle les actions sensées semblent fuir dans l'incompréhension plus générale du fluer du temps et de la succession des événements ? Au milieu de tout cela, le mystère de la liberté de l'action, puisque c'est par l'action d'individus, au-delà de la nécessité des mécanismes historiques ou des aléas

[714] À ce sujet voir *infra*, § 7.3, où j'explique les limites de l'approche merleau-pontienne à la sexualité dans la *Phénoménologie de la perception.*

que se fait l'histoire. Liberté de l'action qui reste tout de même emprisonnée entre les deux pôles – nécessité et contingence – que nous avons rappelés.

Le concept d'atmosphère pourrait permettre à Merleau-Ponty de dépasser cette alternative tragique. Dans la *Phénoménologie de la perception*, la sexualité est comprise comme une atmosphère, comme un champ d'existence où le sens d'une situation particulière est interprété sexuellement, à travers un schéma corporel, dans sa déclinaison sexuelle, en attribuant aux phénomènes du monde des significations plus ou moins sexuelles. Il en serait de même pour l'économie, il s'agirait d'une atmosphère, non d'un système fermé, mais de la partie intégrante d'une existence totale. Nous retrouvons donc l'autre aspect, celui des relations interhumaines : l'économie contribue à l'interprétation des relations entre les humains, et le marxisme sera la théorie capable d'élaborer une réflexion sur une société où les relations interhumaines pourraient prédominer sur les dynamiques d'oppression.

C'est dans *Humanisme et Terreur*, publié en 1947, que le drame de la nécessité et de la contingence ainsi que l'importance des relations humaines par rapport au marxisme sont explicités[715]. Dans ce texte, Merleau-Ponty étudie les procès de Moscou, qui avaient eu lieu avant la guerre. Lors de ces procès, les accusés avaient prononcé des auto-accusations, en s'admettant coupables d'avoir conduit une action qui, sur le long terme, aurait pu remettre en question la survivance de l'État socialiste. Ce qu'ils niaient, c'était le fait d'avoir été des espions payés par des puissances étrangères. Nous savons que ces aveux étaient prononcés sous la contrainte violente de la détention et du procès. Merleau-Ponty analyse ce que signifie conduire un procès fondé sur des auto-accusations de ce genre, conscient du poids des contraintes qui pesaient sur les accusés[716]. Les autorités soviétiques avaient présenté formellement ces procès comme des procès de droit commun, en présentant des accusations de sabotage ou d'espionnage, sans les considérer donc officiellement comme des procès révolutionnaires. Il est pourtant évident que rien des accusations ne tient dans la perspective du droit, et Merleau-Ponty considère donc qu'il s'agit là à proprement parler de procès politiques, inaugurant une nouvelle légalité,

[715] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.
[716] Il en fait état par exemple lorsqu'il analyse la critique de Trotski aux procès, *ibid.*, p. 76.

et transformant ce qui avait été le cours du processus révolutionnaire[717]. Alors en ce sens, sans entrer dans le détail des analyses merleau-pontiennes, nous pouvons considérer que cet exemple montre avant tout les contradictions d'une pratique révolutionnaire devant repérer ses marges d'action entre la nécessité d'un mouvement dialectique qui procéderait dans une certaine direction et la contingence, faite de choix, de violences faites et subies, entre les lois de l'histoire et la liberté individuelle, entre ce que l'histoire pourrait être comme structure totalisante, et ce que les humains peuvent faire pour la subvertir, ou pour la suivre vers des finalités espérées. La lecture des actes du procès, et en particulier des aveux de Boukharine, montre des accusateurs et accusés qui suivent le scénario de la dialectique marxiste, en agissant comme s'ils faisaient partie d'un processus qui les dépasse et dont ils sont un engrenage : Boukharine refuse seulement l'accusation de trahison et d'avoir pris parti pour l'ennemi, justement parce qu'il ne s'est pas vendu aux États bourgeois contrerévolutionnaires, il reste fidèle à la révolution, un processus qui dépasse la survivance de l'individu seul. Nous savons que de fait, il s'agissait là de l'un des moments du consolidement de pouvoir de Staline, mais il est intéressant de voir comment la narration qui a été construite par les procès eux-mêmes et par le procédé des auto-accusations aide la politique stalinienne à produire un récit dialectique.

Si nous revenons à Merleau-Ponty, nous voyons que le problème plus général posé par *Humanisme et Terreur* est celui de la violence, et de son acceptation. Les procès mettent en scène un certain rapport à la violence : la violence révolutionnaire qui se justifie par l'avenir qu'elle promet. Et ils mettent en scène aussi un drame : celui de l'individu, pris entre la liberté propre à toute contingence, et la nécessité du processus dialectique. Cet individu qui doit faire la violence ou la subir agit dans une histoire qui reste ouverte encore à l'avenir et où on ne sait pas quel sera l'aboutissement des événements. C'est cela « l'idée commune à tous les révolutionnaires », dit Merleau-Ponty : que « la contingence de l'avenir et le rôle de la décision humaine dans l'histoire rendent irréductibles les divergences politiques et inévitables la ruse, le mensonge et la violence[718] ». Pourtant, ici se situe tout le problème : pouvons-nous accepter cette attitude, cette condamnation à la

[717] « Les procès demeurent dans le subjectif et ne s'approchent jamais de ce qu'on appelle la "vraie" justice, objective et intemporelle, parce qu'ils portent sur des faits encore ouverts vers l'avenir, qui donc ne sont pas encore univoques et qui ne prennent définitivement un caractère criminel qu'à condition d'être vus dans la perspective d'avenir des hommes au pouvoir. En un mot, ce sont des actes politiques, non des opérations de connaissance », *ibid.*, p. 29-30.
[718] *Ibid.*, p. 103.

violence, à la ruse et au mensonge, faut-il s'y résigner ? Georges Bataille, dans un court compte-rendu, écrit en 1947 mais jamais publié jusqu'en 1990, cerne bien le problème que soulève cet ouvrage : « Quand la violence est employée pour aboutir au règne de la raison — qui est la suppression de la violence —, nous n'avons pas à la déplorer, nous pourrions nous en réjouir au contraire. Mais si le raisonné recours à la violence ne donne du point de vue de la raison qu'un résultat douteux ? S'il est sûr que la violence a été déchaînée mais moins sûr qu'elle nous a rapprochés d'un établissement de la raison[719] ? ». Encore une fois l'alternative dramatique est entre une nécessité dialectique raisonnée et la contingence de l'histoire, dans laquelle on souffre et on hésite, dans laquelle la violence prend la forme d'insensé et de douleur. De ce fait, plus qu'une prise de position définitive, *Humanisme et Terreur* est un premier et douloureux doute, qui se creuse dans la sentence : « On ne peut pas être anticommuniste, on ne peut pas être communiste[720] ». Entre les deux, Merleau-Ponty refuse de choisir. Il refuse l'anticommunisme, qui ne pourra pas constituer la réponse à ces doutes, puisqu'il produit une violence vouée à la guerre, et accepte délibérément de perpétuer l'exploitation et l'oppression d'une partie de l'humanité. En même temps, il demeure dans une attitude d'attente, par exemple lorsqu'il écrit :

> [La question] ne consiste pas à rechercher si le communisme respecte les règles de la pensée libérale, il est trop évident qu'il ne le fait pas, mais si la violence qu'il exerce est révolutionnaire et capable de créer entre les hommes des rapports humains[721].

De fait, cette position présente dans *Humanisme et terreur* ne sort pas du drame de l'histoire, nous pourrions dire que, au contraire, elle le redouble, en évoquant la possibilité troublante de vaincre la violence par la violence, dans la direction d'un avenir humaniste. On peut ainsi évoquer le point le plus problématique, sur lequel Merleau-Ponty reviendra

---

[719] G. Bataille, « Sur *Humanisme et Terreur* de Maurice Merleau-Ponty », *Les Temps Modernes*, vol. 629, no. 1, 2005, p. 29-34, ici p. 31.

[720] « Nous nous trouvons dans une situation inextricable. La critique marxiste du capitalisme reste valable et il est clair que l'antisoviétisme rassemble aujourd'hui la brutalité, l'orgueil, le vertige et l'angoisse qui ont trouvé déjà leur expression dans le fascisme. D'un autre côté, la Révolution s'est immobilisée sur une position de repli : elle maintient et aggrave l'appareil dictatorial tout en renonçant à la liberté révolutionnaire du prolétariat dans ses Soviets et dans son Parti et à l'appropriation humaine de l'État. On ne peut pas être anticommuniste, on ne peut pas être communiste », M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, *op. cit.*, p. 16.

[721] *Ibid.*, p. 13.

de fait par la suite tout au long de sa réflexion philosophique, à savoir l'interrogation sur une forme conflictuelle quasiment anthropologique, qui ferait de la violence le tissu historique et de la société humaine :

> Nous n'avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre différentes sortes de violence. La violence est notre lot en tant que nous sommes incarnés. Il n'y a pas même de persuasion sans séduction, c'est-à-dire, en dernière analyse, sans mépris. La violence est la situation de départ commune à tous les régimes. La vie, la discussion et le choix politique n'ont lieu que sur ce fond. Ce qui compte et dont il faut discuter, ce n'est pas la violence, c'est son sens ou son avenir[722].

C'est autour du point problématique concernant l'acceptation de la violence que naît le débat et la rupture entre Albert Camus et Merleau-Ponty[723]. Camus ne peut accepter cette idée d'un fond de violence humain, violence qu'il faudrait apprendre à utiliser pour lui donner un sens par rapport à l'avenir. La violence est toujours provisoire pour Camus et de fait « l'homme révolté » demeure toujours responsable de la violence qu'il exerce, et il doit en comprendre les limites par rapport aux finalités qu'il se pose, finalités non absolues, puisqu'une fin absolue conduirait à une absolution de l'action, et par conséquent à renoncer à sa responsabilité. Camus écrit :

> Si la violence insurrectionnelle se déploie dans la direction de ces institutions, les annonçant aussi souvent que possible, ce sera la seule manière pour elle d'être vraiment provisoire. Quand la fin est absolue, c'est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu'à sacrifier les autres. Quand elle ne l'est pas, on ne peut sacrifier que soi-même, dans l'enjeu d'une lutte pour la dignité commune[724].

Si sacrifice est nécessaire, il sera sacrifice de soi. Comment commettre violence contre les autres, comment les sacrifier en vertu d'une fin lointaine et abstraite ?

De fait, nous croyons qu'il faille interpréter ce problème de la violence comme un symptôme d'une plus large déchirure à l'intérieur même de la pensée merleau-pontienne

---

[722] *Ibid.*, p. 127-128.
[723] Voir à ce sujet l'Appendice « L'amitié à l'épreuve de l'histoire (Sartre, Camus, Merleau-Ponty) in : M. Crépon, *Le consentement meurtrier*, *op. cit.*, p. 257-272, qui thématise justement les ruptures entre les trois philosophes, ainsi que le statut et l'évolution du problème de la violence dans leurs pensées.
[724] A. Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 361.

concernant le rapport à l'histoire, liée également au problème fondamental de l'altérité. Le problème de la nécessité et de la contingence, le besoin de s'insurger contre l'exploitation et les oppressions, mais le risque de devoir cautionner la violence pour le faire, sans aucune certitude d'une restitution, dans l'avenir, de ce qui a été perdu dans le présent, tout cela hante la plume de Merleau-Ponty. Et en même temps, le problème du rapport à autrui dans l'étroitesse de la chair, le risque de l'*empiètement* qui reviendra comme élément ontologique se fait toujours sentir comme un problème de coexistence dans laquelle on perçoit des formes de violence et d'usurpation, l'un par l'autre, de notre liberté[725]. Ce déchirement va conduire Merleau-Ponty à considérer le problème de la violence et du risque qu'elle comporte dans des termes similaires à ceux qui avaient présidé à la critique de la notion du néant. Nous croyons, de fait, que les questions du néant et de la violence, de la nécessité et de la contingence dans l'histoire, ne font qu'un même problème : il s'agit de se demander si les rapports avec autrui, si l'espace commun de l'histoire, ne peut être que l'espace de processus de néantification, dans lesquels on s'opposerait sans jamais rejoindre autrui, ou si plutôt il n'existerait pas un espace *entre*, entre les consciences, un espace dans lequel une incertitude règne, en même temps que la certitude d'appartenir à un même monde, d'être pareillement fragiles et mortels, de vivre une adversité commune.

Ainsi, *Humanisme et terreur* ouvre le problème, mais il ne constitue pas l'aboutissement du chemin politique merleau-pontien. Au contraire, le bouillonnement intellectuel et politique des années suivantes le reconduira plutôt vers la position de Camus[726]. La question sur la possibilité d'une violence légitime car dirigée par un avenir sera tranchée quelques années plus tard, dès *Les aventures de la dialectique*, publié en 1955, qui sera non seulement une conséquence de la rupture avec Sartre, mais une véritable continuation des analyses évoquées ici. Dans *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty abandonne toute affirmation qui pourrait paraître une justification de la violence, en formulant l'idée bien connue d'une gauche non communiste, qui ne serait toutefois pas anticommuniste, et il écrit :

[725] Nous avons fourni *infra*, § 6.3 un aperçu du sens de l'élément ontologique de l'empiètement.
[726] Cela est par exemple explicitement indiqué par Camus dans des entretiens tenus à Athènes en 1956. A. Camus, *L'avenir de la civilisation européenne. Entretien avec Albert Camus*, Athènes, Union Culturelle Gréco-Française, 1956, p. 41-42.

> On ne pouvait plus se contenter de ne pas choisir : dans une perspective de guerre, il fallait, pour être net, que le refus du choix devînt choix d'un double refus[727].

La perspective de la guerre est celle qui dérive des difficultés dans le rapport entre les deux blocs, et surtout la guerre de Corée (1950-1953), qui décrètera le changement définitif de la position politique de Merleau-Ponty. De fait, le doute qui persiste dans toute cette réflexion est une nécessité de choisir, alors même que le choix apparaît dramatique lorsqu'il se fait entre la nécessité historique et la contingence, entre un avenir prévu et la liberté de l'action. Comme l'écrit Bataille, dans *Humanisme et Terreur* Merleau-Ponty refuse « une orthodoxie sans cesse subordonnée aux nécessités d'une action tortueuse » qui « ne laisse souvent qu'une vue sans ampleur », mais il indique que celui-ci reste dans une étroitesse, l'étroitesse du choix à faire, l'« étroitesse de la moralité, de l'angoisse[728] », et cela alors même qu'il se refusait à choisir. Les années, comme nous allons le voir, le conduiront à apprendre de l'événement. Le choix du double refus accompli en quelque sorte la décision renvoyée, en balayant du même coup certaines des mauvaises ambiguïtés qui étaient présentes dans le texte précédent. Il continuera à refuser l'anticommunisme qui ne peut porter qu'à la guerre, qui accepte les oppressions du monde libéral, et pourtant il devra engager activement sa pensée dans une direction qui sera nettement divergente du communisme d'inspiration soviétique. En cela, *Les aventures de la dialectique* désavouent l'idée d'un retrait de Merleau-Ponty de la politique puisqu'elles constituent une véritable action politique. En ce qui concerne la composante anthropologique du conflit qui était présente dans cette œuvre, il faut souligner que celle-ci ne disparaîtra pas complètement, mais elle se transformera en prenant la forme des deux figures que nous avons déjà évoquées : l'adversité et l'empiètement. Par ces deux éléments, la référence à

[727] M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 319.

[728] « Il faut louer hautement Merleau-Ponty d'avoir élargi le problème posé. Sans nul doute une orthodoxie sans cesse subordonnée aux nécessités d'une action tortueuse ne laisse souvent qu'une vue sans ampleur. Un parti n'a jamais le point de vue le plus large. Il lui faut *choisir*. Mais en bon existentialiste français, Merleau-Ponty est passé de l'étroitesse du *choix déjà fait* à celle moins accusée du *choix à faire*. C'est encore une étroitesse : celle de la moralité, de l'angoisse. Comment ne pas dire ici qu'au-delà du souci de mener, ou de fonder moralement l'action, il est un point de vue plus général, que Hegel indique, et que l'angoisse dérobe à Merleau-Ponty. Mais il suppose une adhésion si entière à notre situation humaine qu'en quelque sorte on entre dans la convulsion elle-même. Ce n'est pas toujours possible, mais qui ne voit la raison et la violence si confusément mêlées dans la convulsion présente que c'est même devenu fondamental », G. Bataille, « Sur Humanisme et Terreur de Maurice Merleau-Ponty », art. cit., p. 33.

la violence tombe, et c'est plutôt une condition d'étroitesse de la chair qui prend le premier plan.

b) Les pièges de l'événement et l'engagement continué

Revenons donc en 1953, lorsque, nous l'avons dit, Merleau-Ponty dénonce que le point le plus problématique en ce qui concerne l'engagement politique semble que, sans adhérer aux principes de la dialectique marxiste, Sartre tente de tirer un fil, grâce à la notion du « regard du plus défavorisé », un fil entre son engagement effectif, qui lui fait afficher son accord avec chaque action et prise de position du Parti vue singulièrement, et sa propre conception ontologique, sans attribuer, pour l'instant, une place théorique centrale à une dialectique marxiste dans son analyse. C'est au fond sur ce point, et en lien avec les critiques de Merleau-Ponty, que Sartre entamera le long travail de *Critique de la raison dialectique*, où l'ontologie existentielle et la dialectique marxiste sont mises en relation théorique plus étroite. Après la publication des articles constituant *Les communistes et la paix*, Sartre entreprendra une polémique avec Claude Lefort, et Merleau-Ponty tentera une médiation entre les deux, sans succès[729]. Lorsque Sartre contestera à Merleau-Ponty la légitimité à publier un texte politique dans *Les Temps Modernes* qu'ils dirigeaient ensemble, la rupture aura définitivement lieu. Pourtant, sans rester à une description anecdotique de cette « brouille », il apparaîtra bientôt que la question ne peut se résoudre au positionnement face au marxisme, mais qu'elle implique plus radicalement la pensée philosophique des deux, et leur cheminement intellectuel successif qui, malgré la rupture, se fera encore dans l'écoute de l'écart qui les séparait.

Au début de sa lettre du 8 juillet 1953, Merleau-Ponty répond à Sartre concernant une conférence qu'il avait tenue sur les liens entre philosophie et politique, et au sujet de laquelle certains comptes-rendus avaient décrit une critique de Merleau-Ponty envers les prises de position sartriennes : Merleau-Ponty explique la véritable teneur de ses propos, fournit un résumé de l'intervention, et répond ensuite à l'accusation que Sartre lui faisait

[729] C. Lefort, « Le marxisme et Sartre », *Les Temps Modernes*, 89, avril 1953, p. 1541-1570 ; J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *Les Temps Modernes*, 89, avril 1953, p. 1571-1629 ; C. Lefort, « De la réponse à la question », *Les Temps Modernes*, 104, juillet 1954, p. 157-184.

concernant ce qu'il considérait un retrait de la vie politique[730]. Puisque Merleau-Ponty a réduit ses prises de position à partir de 1950, Sartre considère qu'il s'est retiré du domaine politique, et, en même temps, qu'il a perdu sa légitimité à expliquer aux autres quels devraient être les principes d'une politique, en somme on ne peut critiquer une position politique – en l'occurrence celle sartrienne – « au nom de l'*épochè* phénoménologique[731] ». La réponse de Merleau-Ponty, qui revendique son autonomie dans la constitution d'une pensée politique justement en vertu de l'autonomie que Sartre avait toujours gardée dans ses positionnements politiques, même lorsqu'il s'agissait des positions communes à tenir dans la revue, va devenir en même temps la fresque d'une conception de l'historicité et une réflexion originale sur l'événement. Comme l'a constaté Judith Revel, « l'argumentation que développe Merleau-Ponty en réponse aux accusations sartriennes tourne essentiellement autour de la double question du rapport à l'histoire et du statut de l'événement[732] ».

Depuis la guerre de Corée, Merleau-Ponty a décidé « de ne plus écrire sur les événements à mesure qu'ils se présentent[733] », et cela parce qu'il considère que :

> La plupart du temps, l'événement ne peut être apprécié que dans le tout d'une politique qui en change le sens, et il y aurait artifice et ruse à provoquer le jugement sur chaque point d'une politique au lieu de la considérer dans sa suite et dans son rapport avec celle de son adversaire[734].

Si cela nous rappelle avant tout le champ événementiel construit sur le modèle du champ perceptif tel qu'on l'a décrit plus haut, c'est que la complexité de l'événement découle de ses facettes multiples, dont un sujet unique, une conscience souveraine, ne pourrait rendre à lui seul compte. Le « tout d'une politique » change le sens de l'événement, c'est-à-dire qu'il lui rend au fond son véritable caractère événementiel : le « tout » comprend les visions sur l'événement qui sont partagées par les amis, les « compagnons de route » (donc dans le cas de la polémique sur le marxisme par la classe

[730] Pour une analyse du plan de la conférence *cf.* J. Revel, « Histoire sédimentée, histoire ouverte : un autre chiasme ? », *Alter*, 25, 2017, p. 115-134, où il est également question de la caractérisation d'une « histoire ouverte » à travers le modèle linguistique de Saussure. Plus en général sur le sens philosophique de la rupture avec Sartre : J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, en particulier les chapitres 4 et 5.
[731] « Lettre de J.-P. Sartre », in : M. Merleau-Ponty, *Parcours deux, op. cit.*, p. 138.
[732] J. Revel, « Histoire sédimentée, histoire ouverte », art. cit., p. 117.
[733] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 145.
[734] *Ibid.*, p. 146.

ouvrière, les adhérents du Parti, les intellectuels de gauche), mais aussi par les adversaires politiques (dans ce cas la vision du capital et des capitalistes)[735]. Si stratégie politique il doit y avoir, elle ne peut pas se faire sur la courte distance, en s'engageant « sur *chaque* événement pris à part », ce qui serait une erreur, mais il faut qu'elle émerge de ce champ complexe que nous avons déjà vu à l'œuvre dans le phénomène perceptif, qui requiert une attention, une présence, et un regard prêt à scruter les profondeurs du visible. Cela signifie aussi qu'il faut tenir en compte, dans le paysage politique où prennent forme la pensée et l'action, aussi de la manière dont l'adversaire politique voit l'événement, de sa prise de vue sur celui-ci, de la manière dont lui aussi pourra l'utiliser dans sa stratégie politique et dans sa « ruse ». Bien sûr, ici Merleau-Ponty pense au communisme, à l'anticommunisme et à la possibilité d'une gauche non communiste, mais non anticommuniste, et il écrit donc : « Si tu dis que nous n'avons pas à nous occuper de l'aspect que prennent les événements aux yeux de l'anticommuniste, et que c'est *faire le jeu des réactionnaires*, alors tu supprimes en pensée le monde capitaliste et tu n'agis pas pour la coexistence[736] ». C'est à ce point, en revendiquant une lecture de l'événement se faisant dans le « tout » du politique, que Merleau-Ponty écrit ce passage, sur lequel on va s'arrêter plus longuement, car il fournit une avancée ultérieure dans la conceptualisation de l'événement à travers le champ phénoménal.

> Voilà pourquoi j'ai plusieurs fois suggéré de faire dans la revue plutôt que des prises de position hâtives, des études d'ensemble, bref de viser le lecteur à la tête plutôt qu'au cœur, ce qui au surplus est davantage dans notre manière et dans celle de la revue. J'entrevoyais là une action d'écrivain qui consiste à faire le va-et-vient entre l'événement et la ligne générale, et non pas affronter (dans l'imaginaire) chaque événement comme s'il était décisif, unique et irréparable.
> Cette méthode est plus proche de la politique que ta méthode de l'*engagement continué* (au sens cartésien). Or, *en cela même*, elle est plus philosophique, parce que la distance qu'elle ménage entre l'événement et le jugement qu'on en fait désarme le piège de l'événement et en laisse voir clairement le sens[737].

[735] Le « tout » du politique pourrait aussi faire écho à « l'événement total de ces dernières années » évoqué à la fin de la lettre, *ibid.*, p. 153.
[736] *Ibid.*, p. 147.
[737] *Ibid.*, p. 147-148. J'ai fait référence au « piège de l'événement » dans mon article G. Caignard, « La trappola dell'evento : Merleau-Ponty tra percezione, storia e politica », art. cit.

Afin de rendre justice à ce passage et aux implications essentielles qu'il comporte dans la définition d'une ontologie événementielle chez Merleau-Ponty, nous allons procéder à dégager les points fondamentaux qui en émergent, surtout en essayant de cerner le sens de « l'engagement continué » contesté à Sartre, sans manquer de les lier aux dernières pages de *Les aventures de la dialectique*, où Merleau-Ponty rend explicite le positionnement politique suivant la rupture.

L'engagement continué renvoie en premier lieu à l'attitude de prendre position sur chaque événement comme s'il était d'une nouveauté éclatante, comme s'il était décisif, unique, irréparable. Merleau-Ponty avait déjà affirmé précédemment dans la lettre qu'il s'agissait là presque d'un acte de « mauvaise foi », sans doute dans le sens sartrien du concept, à savoir se mentir soi-même, et cela sur le plan même de l'ontologie, lorsqu'on se refuse le plus intime des caractères humains, sa propre liberté[738]. Or, comme il l'expliquera plus loin dans la lettre, c'est la faculté même d'ouverture de possibilités, dans l'action comme dans la pensée, qui se trouve perdue dans un engagement sur chaque événement : « Tu as une facilité à construire et à habiter l'avenir qui t'est toute personnelle. Je vis plutôt dans le présent, en le laissant indécis et ouvert, comme il est[739] ». C'est l'ouverture du présent que Merleau-Ponty veut préserver, qui est également une ouverture des possibilités d'action politique future, de choix à venir, de « droit de rétractation ». En ce sens, c'est le problème de l'actualité qui est en jeu dans la prise de position face à l'événement, où le terme d'actualité à une valence ontologique de premier plan. Comme l'indique Judith Revel, dans la lettre le rapport que l'on peut établir avec l'histoire et avec son propre présent se comprend en opérant une distinction « entre une "mauvaise" et une "bonne" conception de l'actualité » : l'actualité consisterait à être au plus près de l'événement, mais cela fournirait de fait seulement une « chronique non problématisée de faits […] alors que le rapport au *présent* implique une distance critique qui permet tout à la fois un diagnostic et une déprise[740] ». Actualité et présent s'opposent donc, dans deux pratiques différentes de l'engagement, et plus en général dans deux conceptions ontologiques différentes. L'actualité se traduit pour Merleau-Ponty dans un déséquilibre entre le présent et l'avenir : Sartre penche vers l'avenir auquel la suite des

[738] *Ibidem*. Pour l'étude de la « mauvaise foi » par Sartre, voir le deuxième chapitre de la première partie, J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 81-105.
[739] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 154.
[740] J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit*., p. 148.

événements toujours appelle, alors que Merleau-Ponty considère lui de devoir faire plus attention au présent, dans le sens de préserver son ouverture et l'indécision qu'il porte en lui, un horizon de possibilité qui risque de se perdre dans l'urgence de réponse que demande l'actualité. De ce fait, Sartre tombe dans la mauvaise conception de l'actualité et se laisse piéger par l'événement, pour reprendre les mots de Revel : « Pour Merleau-Ponty, Sartre se fait simplement piéger par l'événement : il en est sans cesse fasciné, ébloui, et cet aveuglement l'empêche de prendre en considération tout ce qui n'est pas directement impliqué dans cette considération rapprochée à l'immédiat[741] » ; cela implique pour Merleau-Ponty le grand risque de ne pouvoir véritablement comprendre les urgences du présent, et en même temps de ne pas pouvoir rectifier les propos que l'on a tenus auparavant, puisque de fait, dans les deux cas, une vision *a priori* de l'histoire est donnée, « une théorie générale qui en justifie *a priori* l'analyse[742] ». Loin de fournir une vision différenciée de chaque événement, l'engagement continué se perd dans la proximité extrême à celui-ci.

Nous nous rappellerons alors que cela était également une exigence apparue dans la connotation perceptive de l'événement, lorsque Merleau-Ponty dénonçait le risque d'oublier la contingence toujours présente au cours de l'événement que le curieux, le grand homme et l'historien manquaient. C'était aussi l'une des composantes du drame présenté dans *Humanisme et terreur* : l'oubli de la contingence par la nécessité historique, et le chaos d'une contingence pure. Ici aussi le philosophe, face aux événements, sent qu'il risque d'en perdre l'un des traits fondamentaux – à savoir la contingence – s'il hâte sa prise de position[743]. Tomber dans le piège de l'événement signifie en oublier le caractère indécis, ouvert, contingent ; surtout cela veut dire renoncer à le comprendre dans son champ historique complexe pour le saisir seulement dans une actualité à recommencer à chaque instant. Pour désamorcer le piège de l'événement, il faudra

[741] *Ibid.*, p. 149.
[742] *Ibidem.*
[743] D'un point de vue ontologique, cela participera à une critique plus générale de l'attitude instantanéiste de Sartre, comme le souligne C. Collamati, « Après l'apocalypse. Le serment à la base des institutions », in : C. Collamati et H. Oulc'Hen (éds.), *L'institution instable*. *Parcours critiques à partir de Jean-Paul Sartre*, Paris, Hermann, 2021, p. 147-182 qui affirme la « perméabilité » de Sartre aux critiques d'instantanéisme, en particulier de la part de Merleau-Ponty, et que « La théorie de l'histoire devient pour Sartre le terrain privilégié pour poser le problème de la durée de la transformation politique, au-delà de l'instant pur de la révolution-événement ». Voir également, dans ce même ouvrage, R. Terzi, « L'institution "milieu propre de l'histoire". À partir de Merleau-Ponty », in : C. Collamati et H. Oulc'Hen (éds.), *L'institution instable*. *op. cit.*, p. 71-106, où est présente la question d'une interprétation merleau-pontienne de la *Critique de la raison dialectique*.

concevoir une méthode philosophique capable de réinsérer l'événement dans sa constellation complexe, au lieu de l'isoler.

Deuxièmement nous devons considérer que le problème de l'objectivité, dont nous avons vu la centralité dans le domaine perceptif, est ici transposé pleinement dans le domaine historico-politique, par Sartre et par Merleau-Ponty. Sartre en effet revendique d'avoir fait de la politique dans le sens que sa recherche s'adresse à présent sur la réalité « objective » du politique, et sur les formes d'action qui objectivement peuvent être amenées sur ce terrain. Sartre pense bien sûr à la dialectique marxiste, dont il affirme qu'elle n'est pas en conflit, selon lui, avec l'ontologie de *L'être et le néant*, même s'il n'en avait pas compris l'importance lors de l'écriture de cet ouvrage[744]. Ainsi, Sartre écrit à Merleau-Ponty, en posant une coupure entre domaine objectif et subjectif : « Si, au nom de ce geste individuel, [le fait de se consacrer seulement aux recherches philosophiques] tu discutes l'attitude de ceux qui demeurent sur le terrain *objectif* de la politique et qui essaient, tant bien que mal, de se décider pour des motifs objectivement valables, tu deviens à ton tour justiciable d'une appréciation objective. Tu n'es plus celui qui dit : je ferais mieux de m'abstenir ; tu es celui qui dit aux autres : *il faut* s'abstenir[745] » et il ajoute plus tard dans la lettre « c'est uniquement une passion *subjective* qui te fait prendre cette attitude contradictoire (contradictoire parce que tu veux détruire une politique – celle des gens qui pensent comme moi – en refusant d'en faire une)[746] ». D'une part donc un domaine objectif, le terrain de la politique, dans lequel il faudrait chercher des « motifs

[744] Sartre écrit, dans sa deuxième lettre : « Quand je t'ai dit que j'aurais l'impression de trahir en exposant *L'Être et le Néant*, cela voulait dire que le simple exposé *aujourd'hui*, c'est-à-dire dix ans plus tard […] d'une pensée qui à l'époque naissait de pures réflexions sur la philosophie classique et *non-marxiste* me paraîtrait de nature à faire revenir en arrière les étudiants qui voudraient me suivre […] Toutes les thèses de l'E. et N. me paraissent aussi justes qu'en 1943. Simplement, je dis qu'elles avaient en 43 l'avenir ouvert devant elles. Les répéter aujourd'hui sans leur *donner* cet avenir qu'elles impliquaient, c'est à la fois trahir ma pensée d'aujourd'hui et *les* trahir », « Lettre de J.-P. Sartre », in : M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 165.

[745] *Ibid.*, p. 135.

[746] *Ibid.*, p. 139. Comme écrit Judith Revel, la réaction violente de Sartre au compte-rendu de la conférence est peut-être due au fait que « L'objectivisme absolu de Sartre, c'est en réalité le seul rempart contre le risque d'un subjectivisme généralisé […] La traduction politique de cet "objectivisme" prend dès lors une forme simple. Pour Sartre, il y a des circonstances où l'on ne peut pas ne pas décider, parce que certains événements exigent que l'on prenne parti […] Mais cette nécessité de prendre parti est un effet de la manière dont il conçoit l'histoire – c'est l'histoire qui exige que l'on tranche et que l'on s'engage à partir d'*événements* : nous appelant "du fond de l'avenir", elle exige que nous reconnaissions dans chacun de ces événements ce vers quoi elle se meut et que nous choisissions dès lors de quel côté nous tenir. C'est le couplage entre cette conception d'une histoire saturée de déterminations téléologiques et sa propre idée de liberté en acte qui accouche en réalité à l'idée que tout "écart", ou toute suspension du jugement sur tel ou tel événement, équivaut à une trahison », J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 137.

objectivement valables », et, d'autre part, le domaine de la passion subjective que constituerait un retrait de la vie politique pour un travail d'écrivain ou de philosophe.

Pour apprivoiser ce point conceptuel, faisons référence à *Les aventures de la dialectique*, là où Merleau-Ponty évoque explicitement la question de l'objectivité dans l'histoire et dans la politique. Merleau-Ponty explique que : « Le jugement politique ou historique ne sera peut-être jamais objectif et il sera toujours bâtard. Mais précisément pour cette raison, il échappe à la morale, aussi bien qu'à la science pure : il est de l'ordre de l'action, qui fait le va-et-vient entre elles[747] ». Ici « l'action » est désignée comme ce qui fait le « va-et-vient » entre la science pure et la morale, entre ce qui pourrait être défini de manière objective par la méthode scientifique, et ce qui serait plutôt de l'ordre moral, qui concernerait la valeur conférée à l'action. Ce va-et-vient indique une distance, nécessaire à l'action elle-même : elle indique également que la politique implique des jugements parfois imparfaits, hantés d'incertitude, et pour cela même elle ne peut faire ni l'objet d'une morale pure, ni l'objet d'une science pure, mais elle se constitue dans une action qui ménage toujours une distance entre les deux, sans jamais pouvoir se décider pour un jugement complètement stable et clair, qu'il s'agisse d'une objectivité scientifique ou d'une doctrine morale.

Dans sa lettre de réponse, Merleau-Ponty retourne simplement la critique, en affirmant que sa prise de position « subjective » est en fait « une petite fissure dans le monde objectif que tu te construis depuis quelque temps[748] ». Comme le souligne bien Mariana Larison, non seulement cette fissure est « le déclencheur d'un tournant » vers « une autre manière de penser l'histoire[749] », mais il peut s'agir même d'une caractérisation de l'événement en lui-même puisque les événements peuvent produire « une petite fissure dans le monde objectif », lorsqu'ils suscitent « un questionnement sur le mode de compréhension de l'histoire qu'ils expriment[750] ». Cette petite fissure est la marque, le signe de l'événement, justement lorsque celui-ci déstabilise le modèle objectif-subjectif pour introduire quelque chose entre ces deux domaines. Larison souligne justement que,

[747] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 208.
[748] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 143.
[749] M. Larison, *L'Être en forme*, *op. cit.*, p. 36 : « cette fissure, apparue de toute évidence avec la guerre de Corée, semble être le déclencheur d'un tournant, non pas vers autre chose que l'histoire, mais vers une autre manière de penser l'histoire, qui remettra en cause certains présupposés dont les conséquences demeuraient irréfléchies ».
[750] *Ibidem*.

déjà depuis 1948 dans des textes comme *La politique paranoïaque* (1948), *Marxisme et superstition* (1949) ou *L'URSS et les champs* (1950), Merleau-Ponty assume la difficulté de rester dans une logique des deux blocs puisqu'il « se défie d'une fidélité aveugle à une supposée logique objective des événements, de type marxiste, devant conduire inévitablement à la libération du prolétariat international[751] ». En même temps, il applique tous ses efforts à une critique philosophique du marxisme qui ne tomberait jamais dans l'anticommunisme et qui, au contraire, considérerait toujours le marxisme comme « un immense champ d'histoire et de pensée sédimentées, où l'on va s'exercer et apprendre à penser[752] ».

C'est aussi autour de cette divergence sur l'objectif et le subjectif que se joue la rupture entre les deux, qui résulte d'une orientation différente de leurs recherches. Lorsque Sartre considère qu'il faut se situer sur le terrain objectif de la politique, il le fait en se posant sur le terrain négatif du néant qui constitue la conscience. Le « regard du plus défavorisé » comme moteur objectif d'action pour répondre à la honte qu'il instille en nous peut être factuellement une manière d'expliquer une pratique qui voudrait établir une société sans classes, sans exploitation ; toutefois, l'erreur est pour Merleau-Ponty de vouloir considérer « objectif » quelque chose qui au contraire advient dans un domaine chargé de contingence. L'action « objective » pourrait justifier certains comportements causant des souffrances, par exemple, mais qu'arriverait-il si ces actions n'étaient pas si objectives, alors que la souffrance a bel et bien été créée ? En ce sens l'action « objective » faillit dans le domaine ontologico-politique, et de fait l'action est toujours *entre* l'objectif et le subjectif, entre des motivations, des considérations rationnelles, et des émotions bien réelles et charnelles qui nous mettent face à la souffrance ou nous font éprouver des sentiments d'angoisse et de désespoir. Le piège de l'événement serait donc non seulement celui de l'actualité toujours recommencée, mais également la reproduction d'une forme de dualisme entre subjectif et objectif incapable de rendre compte de la complexité de l'action humaine dans l'histoire. Pour Merleau-Ponty une politique objective ne peut pas se donner, puisque la politique se situe toujours entre l'objectif et le subjectif, entre la contingence de l'action et la nécessité constituée après coup. Nous retrouvons tout ce qui nous a occupés concernant le champ perceptif : il ne saurait être donné objectivement,

[751] *Ibid.*, p. 33. Les textes cités se trouvent in M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 309-343.
[752] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 24.

mais toujours constitué de lignes, de figures et de fonds, de formes instables. Le piège de l'événement est donc le piège d'une objectivation considérée nécessaire, mais de fait perdant l'événement en lui-même en ce qu'il a de force productive.

Je voudrais maintenant souligner, comme troisième point, le fait que Merleau-Ponty critique l'*engagement continué* de Sartre en évoquant un sens cartésien de cette méthode. Pourrait-on entendre cela dans les termes du cartésianisme de Fabrice ? Le problème ici posé est celui d'une remise en question constante du flux des événements, par une prise de position continuée, une sorte de *doute répété* : mais ce doute n'est pas finalisé à chercher la certitude de l'événement comme cela avait lieu chez Fabrice, par une sorte de mise entre parenthèses des données perceptives à la recherche d'une vérité événementielle stable et univoque. Il s'agit plutôt d'un recommencement toujours répété de l'acte de se situer face à l'événement, d'une reprise continuelle d'un acte de liberté initial, dans un jugement qui ne ménage pas de distance avec ce qui advient[753]. La conscience sartrienne, le sujet, répète encore et toujours son acte de liberté. Pourtant, la dialectique entre pour soi et en soi risque de clore le domaine d'autrui. Dans *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty écrit : « Si cet ordre n'apparaît pas dans les analyses de Sartre, c'est parce que le social ne peut entrer dans sa philosophie du cogito que par la voie de l'*alter ego* : seul un autre moi-même peut contester la pensée de j'ai de moi, si je suis un être pensant[754]. » Nous connaissons le différend qui se creuse ici : l'altérité sartrienne constitutivement formée par un néant entre les consciences a besoin d'un *alter ego* pour se contester soi-même, mais celui-ci doit se fonder toujours sur un type de *ego*, de conscience subjective, que Merleau-Ponty met délibérément en crise en vue de la constitution d'une philosophie du lien.

Mais pourquoi s'agirait-il là d'un mouvement de pensée cartésien ? Merleau-Ponty écrit juste après, dans un passage que l'on peut citer en entier :

> Ce qui distingue Sartre du marxisme, même dans la période récente, c'est donc toujours sa philosophie du cogito. C'est par le front que l'homme est attaché à l'histoire : le cogito tient la gageure qu'il a fait d'être tout ce que nous sommes en

[753] Une piste à suivre pourrait être aussi l'analogie entre l'« engagement continué » et la « création continuée » de Descartes. L'idée de création continuée est évoquée dans *L'être et le néant* par Sartre, et dans *Les aventures de la dialectique* par Merleau-Ponty, justement dans le chapitre sur Sartre, M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 213.
[754] *Ibid.*, p. 208.

> assumant même notre situation devant les autres. Cela le conduit loin, jusqu'à l'obscurité de l'« action pure ». Il y a une folie du cogito qui a juré de rejoindre son image dans les autres. Mais enfin c'est lui-même qui exige son désaveu et se met en question lui-même, d'abord dans la clarté de la pensée, ensuite dans l'obscurité du dévouement. On trouve plusieurs fois dans ces articles un mouvement de pensée qui est le mouvement cartésien. Montrez-nous, dit Sartre à Lefort, cette classe ou cette histoire dont vous dites qu'elles ne sont pas faites par le Parti. Séparez-les de lui, que nous les touchions du doigt. Produisez-nous des faits qui n'auraient pas été sans elles[755].

Le problème pour Merleau-Ponty est la philosophie du *cogito* lorsque celle-ci oublie le lien et qu'elle devient presque *folie*. Ce cogito semble pouvoir se constituer seulement dans une *action pure* qui, pourtant, ne peut être détachée du monde complexe dans lequel on se trouve, aussi, avec les autres. Bien sûr, le regard d'autrui trouve sa place dans la constitution de la conscience, mais chez Sartre c'est le *cogito* qui continue à « être tout ce que nous sommes », par lui nous assumons notre situation, et si nécessaire nous la subvertissons. Le chemin qu'entreprendra Merleau-Ponty est justement un autre. Ce que nous sommes, dira plus tard Merleau-Ponty, c'est cette chair que nous partageons, chair de la même chair d'autrui : pas une performativité du *cogito* dans la constitution de tout à partir de soi-même, mais une incarnation de la pensée et de l'action, dans les enlisements du corps et de l'adversité.

Ce mouvement sartrien-cartésien est la demande d'une délimitation d'une classe et d'une histoire non faites par le Parti et qui devraient se manifester contre lui (ce qui était l'argument de Sartre dans *Les communistes et la paix*[756]) : comme un « *cogito, sum* » à refaire, par les acteurs de l'histoire qui voudraient agir en dehors du Parti. Pour qu'une conscience se constitue dans sa conscience de soi, et que donc elle agisse de façon à subvertir la situation donnée d'exploitation, il faut qu'elle ait conscience de soi-même, qu'elle refasse son cogito pour atteindre une certitude irréfutable de soi. Ainsi, par la clarification de cette démarche qui demande une positivité auto-consciente et agissant objectivement, on peut comprendre aussi pourquoi Merleau-Ponty affirme que, par l'*engagement continué*, l'action se déplace « dans l'imaginaire ». Cela advient non

[755] *Ibid.*, p. 213-214.
[756] « Si la classe doit pouvoir désavouer le Parti, il faut qu'elle puisse refaire son unité en dehors de lui et contre lui », J.-P. Sartre, « Les communistes et la paix », in : J.-P. Sartre, *Situations VI*, *op. cit*., p. 196.

seulement parce qu'elle est imaginée comme action pure, opérée de l'extérieur des événements, non seulement parce qu'en la regardant de loin on prétend l'expliquer mais non y participer, mais aussi parce qu'on perd de l'événement sa matérialité, sa corporéité, la concrétude de la *chair* de la politique. Une élucidation de l'accusation de déplacer l'action dans l'imaginaire se trouve encore une fois dans *Les Aventures de la Dialectique* : le sujet sartrien risque de rester toujours distant de l'action ; donc, de perdre la dimension du vécu dans le processus historique ; il risque de ne déchiffrer aucun sens dans l'histoire sinon celui que le sujet absolu lui-même lui impose. Cet engagement, qui recrée en continuation la relation que le sujet a avec l'histoire, consiste donc à « décider de tenir pour absolu le sens qu'il invente de donner à son histoire et à l'histoire publique » c'est-à-dire « s'installer délibérément dans l'imaginaire[757] ».

Sartre aurait essentialisé l'imaginaire, en le divisant drastiquement du monde perçu, alors que Merleau-Ponty, dans sa première période, bien qu'il ne thématise pas encore cette notion dans la *Phénoménologie de la perception*, considérerait déjà l'imaginaire lié au domaine perceptif[758]. Larison explique que dans les années 1950, l'époque qui nous intéresse ici, et en particulier dans les cours à la Sorbonne sur la psychologie de l'enfant, Merleau-Ponty thématise la question de l'imaginaire et il le fait en creusant une divergence par rapport à Sartre. Sartre considérerait « imaginaire et perçu comme deux irréconciliables », alors que pour Merleau-Ponty, ils seraient conciliables, car ils auraient un fondement commun, dans l'ambiguïté de la perception[759]. C'est ainsi que la question de l'imaginaire marque un abandon de la perspective dualiste dans les rapports à autrui pour penser plutôt à une « matrice relationnelle ». L'imaginaire serait donc un phénomène intentionnel, faisant pleinement partie du réel, et structurant ce qu'est la réalité et la perception que l'on en a. Pour comprendre ce domaine, pourtant, et pour comprendre pourquoi Larison considère chez Merleau-Ponty que l'imaginaire va se constituer, dans

[757] *Ibid.*, p. 262.
[758] M. Larison, *L'Être en forme*, *op. cit.*, p. 144 et *sq*. En particulier Larison considère cela par rapport à l'étude des phénomènes hallucinatoires.
[759] « Merleau-Ponty réalise, en effet, une opération qui est celle de *l'incorporation de la dimension imaginaire dans la conformation même du corps vécu*, c'est-à-dire dans *le sujet de la perception en tant que tel* […] Contre la distinction essentielle établie par Sartre, Merleau-Ponty affirme, dans ce passage, la nécessité de penser un aspect *commun* au phénomène perceptif et au phénomène imaginaire », *ibid.*, p. 151 ; le passage auquel fait référence Larison est : « Il faut que, si différente qu'elle soit d'une perception, l'hallucination puisse la supplanter et exister pour le malade plus que ses propres perceptions. Cela n'est possible que si hallucination et perception sont des modalités d'une seule fonction primordiale », M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 394.

la période ontologique, de « matrices symboliques », « formés d'événements cristallisés », nous allons bientôt devoir nous tourner vers l'élément ontologique de l'Institution comme notion philosophique capable d'offrir une pensée de l'événement.

Pour l'instant pourtant, nous restons encore dans le domaine de l'engagement politique. Nos analyses nous ont montré que Merleau-Ponty critique donc l'engagement continué, une forme d'engagement qui consiste à être constamment sollicité par l'actualité, par les événements, sans pouvoir prendre le recul de comprendre le sens d'ensemble, la constellation dans laquelle ces événements s'insèrent. Cela entraîne plusieurs conséquences. Premièrement, l'engagement continuel et renouvelé face à chaque événement cache l'ouverture du présent et la fécondité de la contingence, en refermant constamment l'histoire sur elle-même, et perdant le sens de son indécision, ou la possibilité d'une compréhension plus complexe. Comprendre un événement signifie aussi s'interroger sur les hésitations qui existaient chez ses acteurs, sans les figer dans des postures immobiles. Vivre l'événement signifie accepter ces hésitations, accepter de ne pas saisir clairement le sens général des événements, et en même temps ressentir le besoin de s'y situer, de décider d'une manière ou d'une autre. Nous rencontrons ainsi une autre conséquence : par cette attitude, l'événement fuit, il disparaît dès lors qu'il se présente, et on ne possède aucun instrument pour le récupérer après qu'il est passé, n'y pour revenir sur nos engagements précédents. Chaque événement est délié des autres, il se présente et on doit y répondre, sans que cela conduise à une ligne générale, à une position plus complexe et articulée, qui verrait tous les événements pris ensemble comme un champ plus large dans lequel il faudra pourtant se mouvoir. Finalement, cette position entretient l'illusion d'immédiateté puisqu'elle ne ménage pas de distance entre l'événement, le jugement et l'action. En somme, l'événementialité nous entoure, mais on rate l'événement alors que l'on croyait aller au plus près de lui. Ce *piège de l'événement* implique de fait que *l'événement ne peut plus rien nous dire, il ne peut pas nous enseigner à comprendre notre temps, parce qu'il n'est pas signe d'histoire, il est dans une fuite perpétuelle, à cause de laquelle on ne peut en apprécier les conséquences et les causes*. Ce piège de l'événement se mélange et s'hybride avec *l'erreur de Fabrice*, c'est-à-dire la tendance à conceptualiser l'événement, à le rendre abstrait, fuyant à l'appréhension de nos sens. Cherchant l'idéalisation de l'événement, cette erreur donnait l'illusion de

cueillir l'événement en soi, dirigé par des lois scientifiques, et dont un expert aurait pu acter une certitude – de l'avoir vu, de l'avoir vécu.

En conclusion, le problème est que, dans l'interprétation que Merleau-Ponty donne de la philosophie sartrienne, l'accès à l'événement n'est jamais garanti, ni pour la perception ni pour le jugement, mais il demeure toujours en suspens, en sursis, puisqu'il dépend d'une part de la liberté de l'individu, une liberté à refaire continuellement, à re-créer sans cesse, par un engagement qui doit se répéter à chaque nouvelle apparition d'un événement, « jour par jour[760] », dans un nouveau choix. Cela prolonge l'événementialité superficielle, incapable de voir « l'événement total » qui s'étend sur plusieurs années, donc l'événement profond qui aurait lieu sur la longue durée. Certes, l'engagement continué a des répercussions ontologiques, il concerne aussi la possibilité ou pas de l'ouverture à autrui et d'autrui : il transforme notre manière d'être sensibles dans le monde face aux événements et il façonne le monde social dans lequel on agit. Merleau-Ponty affranchit l'action de toute philosophie de la néantification, dans laquelle tout projet à plusieurs deviendrait impossible. Le néant fait problème, pour Merleau-Ponty, lorsqu'il empêche de tisser des liens avec autrui, de penser un projet commun, une lutte qui unisse charnellement ceux qui y prennent part, en somme il voit une impasse lorsqu'il s'agit de penser un véritable projet politique marxiste ou progressiste dans les termes de l'ontologie sartrienne. Mais aussi, cette conception de l'événement répond à cette hantise de la violence qui émergeait dans *Humanisme et terreur*. Répondre à l'événement constamment sans enquêter sur son sens complexe, sur les hésitations de l'histoire, sur la contingence qui l'habite, et sur la faillibilité d'une promesse téléologique dans le domaine historique, tout cela risque de faire accepter de déchaîner des violences, de leur donner un sens fondé sur un avenir annoncé mais incertain. Le drame n'est pas éliminé, puisqu'il existe encore des injustices contre lesquelles se révolter, puisque toute condition matérielle se plonge dans les hésitations sur quelle action mener pour améliorer sa situation. Pour Merleau-Ponty c'est dans une analyse des complexités événementielles que se trouve une manière philosophique de fournir des prises sur le présent et c'est sur ce point que se trouve la véritable transformation par rapport à *Humanisme et terreur* : cette analyse implique une philosophie du lien plutôt qu'une anthropologie de la violence.

[760] « Tu as voulu être présent jour par jour *aux événements*, envers et contre tout, parce que "chacun est responsable de tout devant tous", cela ne veut pas dire que tu aies été présent à *l'événement total* de ces dernières années », M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 153.

Refuser l'engagement continué dans le premier sens de « prise de position hâtive » signifie critiquer une conception de la liberté mettant au premier plan l'individu isolé, le néant qu'il rencontre dans son rapport à autrui et les risques de plonger dans une philosophie de l'instant. Garder ouverte la contingence signifie au contraire étudier les nœuds de relations, dans lesquels émergent des conflits, des empiètements et des fractures, nous pourrions dire des « frictions », mais également des formes de lien qui sont constitutives dans le déploiement existentiel comme dans la production philosophique. Nous allons voir un exemple de la « polyphonie » de la recherche du personnage historique dans le texte que Merleau-Ponty consacre à Sartre et Nizan, la Préface de *Signes*. Cette Préface présente une « action d'écrivain », cette voie que Merleau-Ponty proposait à Sartre au lieu de l'engagement continué, et qui devrait être une manière de comprendre l'événement et l'histoire par laquelle l'hésitation de l'histoire n'est pas perdue et dans laquelle pourtant prédomine l'idée d'une démarche de compréhension plurielle et relationnelle.

c) Une action d'écrivain : ménager la distance, ménager l'écart

Merleau-Ponty propose à Sartre, pour déjouer le piège de l'événement, une « action d'écrivain » qui « toucherait le lecteur à la tête plutôt qu'au cœur ». Une action que Sartre avait pourtant déclassée comme allant trop du côté « subjectif », et donc incapable de comprendre « l'objectivité » de la politique. Cette action devrait se situer « entre » la morale et la science pure, si l'on suit les propos qui ont été mis en évidence plus haut, et elle ne se limiterait pas à comprendre le terrain politique comme objectif, mais tenterait de saisir ce qu'il y a *entre* la prétention d'objectivité et le jugement qu'on donne de l'événement et du monde social. C'est encore une fois dans *Les aventures de la dialectique* que nous trouvons une plus ample argumentation à ce sujet, avec une prise de position assez drastique sur Sartre :

> Un marxiste n'attend pas de la littérature qu'elle soit la conscience de la révolution. Mais c'est justement pourquoi il n'admettra pas non plus en principe qu'on en fasse un moyen de l'action. Il respecte l'écrivain comme « spécialiste », là où Sartre le méprise, et il le méprise là où Sartre le respecte, quand il se croit capable de penser lui-même le présent.

> Les écrivains sont les écrivains : ce sont les hommes de la parole et du vécu, il ne faut pas leur demander de penser « objectivement » la totalité historique[761] .

Voici ce qui paraît une réponse directe aux reproches que Sartre lui avait faits, lorsque celui-ci lui demandait de parler sur le terrain objectif s'il voulait parler de politique. Répondre que les écrivains agissent dans le domaine de la parole et du vécu et que « il ne faut pas leur demander de penser "objectivement" la totalité historique », ne signifie pas que les écrivains n'aient rien à voir avec le domaine de la politique ou qu'ils ne puissent pas y participer.

Nous avons toutefois affirmé que le propos de Merleau-Ponty est assez drastique, surtout au vu de la production littéraire de Sartre. La littérature sartrienne ne saurait être comprise comme fondamentalement objectiviste. Et elle n'est pas sans attention au domaine de la perception, de la vision, et à la description d'un champ complexe ; au contraire, comme le souligne Jacques Garelli, la littérature sartrienne plonge au plus profond de l'expérience perceptive et se constitue comme tentative pour répondre à l'événementiel de la vie contre la fixité des entités figées dans les institutions[762] : « Le décalage constant entre ce qui se vit effectivement et ce que l'on sait de ce qui est vécu, c'est-à-dire, de l'*entité* nominale à l'*événement* existentiel, apparaît toujours dans l'œuvre de Sartre, à travers le regard des autres, comme l'un des moments cruciaux des drames qu'il met en scène[763] ». Nous connaissons pourtant le problème de l'utilisation du principe du regard d'autrui dans le domaine historique. La sensation d'*absurde* qui caractérise le roman sartrien serait selon Garelli due à une tension, voire une contradiction, existant entre la pratique d'écrivain, où cette attention à la vision incarnée est présente et vouée à la description d'un sens, et l'attitude philosophique de Sartre qui « n'a jamais renoncé à la conception classique de la vérité comme adéquation de la chose à l'esprit[764] ». L'absurdité dérive du fait que, pour aller au plus près de l'événement et de son apparition perceptive, l'écrivain doit le détacher de l'environnement dans lequel il apparaît, du savoir institué dans lequel il se situait pourtant ; il se rapprochera de l'événement mais,

[761] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 211-212.
[762] J. Garelli, « L'engagement perspectif du Regard dans l'œuvre littéraire de Sartre », in : J. Garelli., *De l'entité à l'événement. La phénoménologie à l'épreuve de la science et de l'art contemporains*, Paris-Milan, Mimesis, 2004, p. 127-143.
[763] *Ibid.*, p. 129.
[764] *Ibid.*, p. 138.

« le lien de connaissance ayant été biffé, au profit de la perception du seul regard, les choses vont apparaître en quelque sorte comme des "actes" purs […] le spectacle est voué à une contingence radicale. Il apparaît comme "*gratuit*". Ce qui engendre une impression d'absurdité[765] ». Cette « contingence radicale » n'est pas l'ouverture de la contingence recherchée par Merleau-Ponty, mais plutôt le piège de l'actualité qui ne peut faire émerger une structure générale fournissant une vision d'ensemble. L'action d'écrivain de Sartre s'approcherait au plus près de l'événement, mais pour cela il le perdrait comme un œil trop proche ne peut voir que le détail d'un tableau.

Ces remarques sont cruciales puisqu'elles permettent de nuancer les critiques de Merleau-Ponty à Sartre tout en comprenant ce qui est en jeu dans la démarche d'écrivain : on ne pourrait se tromper à dire que la littérature engagée sartrienne cède totalement à un objectivisme qui oublierait la complexité du champ perceptif. Le décalage entre procédé littéraire et volonté de vérité par adéquation, entre regard et acte pur, qui produit la sensation d'absurdité concerne en fait la proximité et la distance qui existe par rapport à l'événement, le fait de s'en rapprocher, ou de garder un écart par rapport à lui. Merleau-Ponty ne manque pas de souligner le problème de la proximité à l'événement, et cela en rapport à la littérature : « Pour Sartre, au contraire, comme il n'y a pas une seule histoire derrière nous à laquelle notre littérature et notre politique appartiennent ensemble, comme leur unité est à faire par nous, comme il les prend à leur source unique, la conscience, si elles doivent toucher les choses, il faut que la littérature traite de politique, et d'ailleurs que *l'action, comme un roman, colle à l'événement sans distance*[766]. »

Le roman, qui devrait être un lieu de présentation du vécu et du bouillonnement de vie que sont la parole et le langage, perd sa capacité à ménager une distance entre la science et la morale pures. Il devient un domaine ambigu où se croisent une attention au champ perceptif et la positivité d'une conscience cartésienne, cette objectivité que Sartre demandait à Merleau-Ponty. Ce qui arrive est donc cela : le regard, la perception existent, mais trop près de l'événement ce regard ne voit rien, sauf un détail. Il pense atteindre l'événement objectivement et perd de fait la compréhension des choses. Cela est le fond de la critique de Merleau-Ponty, chez qui, au contraire, la littérature et la philosophie sont intimement liées, la première influençant et façonnant la manière même dont la

[765] *Ibid.*, p. 137.
[766] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 211-212.

philosophie peut se faire, celle-ci se modelant sur la littérature et plus en général sur l'art, pour le dire avec Mauro Carbone[767].

Toutefois, pour comprendre pleinement ce que signifie, du point de vue historique et du rapport à l'événement, « l'action d'écrivain », il faut aller sans doute plus loin et faire référence à la linguistique de Saussure, qui a été d'une influence fondamentale pour Merleau-Ponty. La linguistique de Saussure fournit à Merleau-Ponty un modèle pour penser la « distance » qu'il voudrait insérer entre l'événement et le jugement, et, en même temps, elle permet d'entretenir une forme d'ouverture de la contingence, qui était également l'un des enjeux dans le cadre de l'engagement envers l'événement. En ce sens, l'action d'écrivain n'est pas éloignée du domaine de l'histoire. En effet, si l'originalité saussurienne selon Merleau-Ponty est aussi d'imaginer une linguistique de la parole à côté de celle de la langue, ces deux aspects possèdent une composante temporelle en opposant un plan synchronique et un plan diachronique. Le diachronique et le synchronique représentent deux aspects temporels émergeant de la linguistique par la distinction entre langue et parole, mais ils rappellent aussi les aspects subjectif et objectif que l'on avait vu émerger dans les propos philosophiques sur l'histoire retracés plus haut[768]. L'histoire objective serait alors une forme diachronique, tout comme la langue lorsqu'elle est comprise dans sa structuration et dans sa transformation historique (donc la parole parlée, la langue). Elle serait suite d'événements et étude objective des règles de transformation historiques. Or, sur le modèle de la linguistique synchronique, on pourrait mettre l'accent sur la langue parlante, sur l'histoire se faisant, dans le champ de subjectivité, ce qui voudrait dire, interroger le présent et son ouverture, le sujet parlant qui transforme les structures par de nouveaux agencements et de nouvelles significations. De fait le problème qui se pose, est celui d'une langue et d'une histoire closes face à une langue et une histoire ouvertes.

[767] « Risquant une définition – même avec toutes les limites et les rigidités qu'elle comporte – , on pourrait donc affirmer que la pensée de Merleau-Ponty offre, au lieu d'une théorie philosophique de l'art et de la littérature, une idée de la philosophie modelée précisément sur ceux-ci », M. Carbone, *La visibilité de l'invisible*, *op. cit.*, p. 6. C'est d'ailleurs cela qui, explique Carbone, empêche de considérer Merleau-Ponty comme un « esthétologue » : Merleau-Ponty n'élabore pas une pensée autonome de l'art ou de la littérature, mais il lie cette pensée à une pensée de la philosophie elle-même, tout comme, dans l'autre sens, il use de la pensée philosophique dans le domaine artistique et littéraire, dans une commune recherche d'*expression*.
[768] M. Carbone, *La visibilité de l'invisible*, *op. cit.*, p. 63.

Cela a été bien montré par Judith Revel, surtout en explicitant l'utilisation de la notion de « différence[769] ». La différence saussurienne opère sur plusieurs échelles : premièrement, le rapport entre signifiant et signifié, qui constitue l'arbitraire du signe et le fait que le langage n'est pas constitué de structures élémentaires, mais possède toujours une structure duelle de mise en relation ; deuxièmement, cette mise en rapport est une mise en rapport entre signes, diacritiques qui font émerger le sens, « rapport de rapports », et finalement, il existe un rapport avec tous les signes qui ne sont pas présents dans la phrase mais qui auraient pu être utilisés, un fond linguistique sur lequel émerge chaque phrase[770]. Ces déclinaisons de différences montrent une certaine forme de proximité, une mise en rapport qui tisse des liens. Mais en même temps, dans l'hétérogénéité qui caractérise chacun des termes, dans le fait qu'ils sont effectivement différents, une distance demeure. La différence est production du sens justement parce qu'elle laisse toujours un espace entre les signes, qui pourtant ne pourraient signifier rien à eux seuls. Comme écrivait Merleau-Ponty : « Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres[771] ». La notion d'écart devient donc centrale pour Merleau-Ponty.

Par notre regard sur le monde sensible a lieu l'ouverture à un monde, à un champ perceptif complexe, peuplé de « choses » et d'entités qui ne sont pas moi. Ce regard permet de donner déjà des significations au visible, avant toute parole et avant tout discours, par les formes que les choses prennent, leur configuration, par les sons qu'ils émettent ou leur consistance lorsqu'on les touche. Un schéma corporel complexe permet d'explorer un champ perceptif complexe, et surtout de lire, dans le monde, des signes. Signes à interpréter, qui ne sont pas toujours clairs. Surtout, des signes de la présence d'autrui, de ses regards et de ses touchers, des empreintes qu'il laisse dans ce monde que j'habite en commun avec lui. Plus encore, lorsque je pose mon regard sur autrui, les signes qu'il me lance sont ceux d'une présence au monde : il agit dans le monde comme moi, il

[769] Plusieurs analyses de Merleau-Ponty tournent autour d'« une lecture de Saussure qui tourne entièrement autour d'un point – certes crucial dans l'économie de la linguistique saussurienne, mais qui ne saurait en représenter la totalité complexe –, celui de la dimension diacritique à la fois des signes et du sens, c'est-à-dire celui de l'introduction du concept de *différence* comme clef d'analyse du système de la langue. » J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 162-163.

[770] Nous avons suivi ici la reconstruction fournie *ibid.*, p. 163-165.

[771] M. Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », in : M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 49. Ce texte est d'ailleurs dédié à Jean-Paul Sartre.

pose son regard sur les mêmes choses, il a utilisé ses mêmes ustensiles qui appellent aussi ma main, il partage ma chair et cette corporéité qui m'ouvre au monde[772].

C'est dans le champ ontologique de l'apparition d'autrui que l'écart va jouer un rôle de premier plan dans la recherche de ce qu'il y a entre en soi et pour soi, un domaine qui ne devait pas être considéré comme de la pensée vague. Autrui, en effet, ne demeure pas dans une altérité isolée, par laquelle il regarde avec un « je » privé, prêt à opérer un regard néantisant sur moi. Au contraire, cette présence commune, cet habiter partagé, m'indique qu'autrui est plutôt mon jumeau[773] : il s'ouvre à moi comme je m'ouvre à lui. Cette ouverture réciproque se fait dans un monde commun que nous explorons. Nous savons, par cette participation commune, que nous ne sommes pas la même chose, que nous conservons un univers privé. Il existe entre nous une certaine distance. Lorsqu'on commencera à se regarder, à se toucher, à se parler, cette distance avec autrui sera sentie encore plus résolument, puisqu'autrui voit différemment que moi, il parle le langage d'un monde intérieur à jamais inaccessible. Néanmoins, cette distance, n'empêche pas d'éprouver un sentiment de proximité qui découle de l'expérience première évoquée plus tôt : les choses qui m'entourent invitent mon regard, mes gestes, mes paroles, en même temps qu'elles invitent le regard, le geste et les paroles d'autrui[774]. Nous regardons les mêmes choses, nous participons du même monde, nous parlons de la même réalité, et la distance que nous sentons est une variation, un relief, un écart de notre même participation à la chair du monde. Lorsque je sens qu'autrui est assez proche de moi pour qu'on parle de la même chose, mais qu'il demeure tout de même toujours à une certaine distance, c'est un circuit entre moi, autrui et le monde qui se met en place. L'écart est une condition de distance et de proximité. L'écart n'est pas un écueil, il est le terrain sur lequel produire des liens et des significations, il est le terrain producteur de connaissances et de politiques. Surtout, l'écart n'est pas un néant, mais c'est justement ce qu'il y a *entre* en soi et pour soi. Lorsqu'autrui se tourne vers moi, il me regarde, je n'ai pas affaire à un néant, mais à un croisement de regards. Il ne s'agit pas de deux néants se néantisant l'un l'autre, mais il s'agit de deux consciences se percevant : « Chacun n'a plus à faire qu'à son double[775] ».

---

[772] Pour une description progressive de cette apparition, voir dans la « Préface » de *Signes*, *ibid.*, p. 29 et *sq*.
[773] *Ibidem*.
[774] « Le sensible est précisément ce qui, sans bouger de sa place, peut habiter plusieurs corps », *ibidem*.
[775] *Ibid.*, p. 24.

Par la notion d'écart, qui est étroitement liée aux possibilités de la langue et de la parole, dans leur entrelacs qui les rend constamment parole parlée et parole parlante, nous pouvons comprendre également le domaine de la politique. Merleau-Ponty écrivait : « Une théorie de la vérité serait donc superficielle si elle ne prenait en considération, outre le sujet parlant et la communauté linguistique, le sujet vivant, voulant, évaluant, créant et travaillant dans la communauté historique, et les rapports de vérité qu'il peut et pourra nouer avec elle[776] » ; et Revel de commenter : « Le projet d'une "histoire intégrale", pour reprendre la belle expression utilisée dans ce texte, peut donc être compris comme une tentative pour formuler une analyse de ce genre : ce que l'étude du langage […] nous apprend, c'est que l'analyse de l'histoire nous place devant des difficultés du même ordre : penser ensemble les déterminations du *déjà-là* de l'histoire et le devenir des différences possibles, "l'histoire déjà faite" et l'histoire se faisant[777] ».

Ainsi, nous comprenons que l'action d'écrivain n'est pas seulement une action de romancier, mais c'est également l'action de celui qui pense dans la langue, avec la langue, par elle, et en même temps dans la parole, par la parole, en croisant le domaine du *déjà-là* d'une langue déjà donnée, et le domaine de l'ouverture, de la contingence, de la langue qui se crée dans le geste expressif de ses locuteurs. Cela signifie, dans l'histoire, que pour déjouer le « piège de l'événement » par une action d'écrivain, il faut préserver la différence, le rapport et l'écart qui existent, dans l'histoire comme dans la langue. Si cette différence, ce rapport et cet écart concernaient les signes, et le rapport entre signifiant et signifié, dans l'histoire ils concernent les événements, mais aussi le jugement que l'on en fait et notre rôle d'acteurs de l'histoire. Pour préserver à la fois le sens de l'événement, et notre capacité d'acteurs, il faut ménager « une distance », dit Merleau-Ponty, entre le *jugement* et l'*événement*, par un « va-et-vient entre l'événement et la ligne générale[778] ». L'événement, pour être compris, requiert une distance, un écart, alors que l'engagement continué ne serait pas apte à la garantir. Pourtant, on est toujours *en rapport à l'événement*, et pour cela il serait illusoire de penser à un retrait de la vie politique pour faire seulement de la littérature : bien au contraire, Merleau-Ponty peut penser l'usage

[776] M. Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », in : M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 9-35, pour la citation p. 32.
[777] J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 176.
[778] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit*., p. 148.

littéraire du langage aussi comme un modèle historique pour *apprendre à juger de l'événement*.

Préserver une distance implique de donner sa juste valeur à l'action sans l'emprisonner dans l'objectivité d'une science historique pure ni dans une moralité doctrinaire. Ménager une distance signifie faire émerger la politique, et comprendre un mode social non objectif mais relationnel. Au fond, comme explique Larison, *Les Aventures de la dialectique* se déploient justement autour de la question de la « médiation », et il semble émerger de ce texte que « sur le terrain de la philosophie politique le problème de l'expérience, de Weber à Sartre, n'est autre que le problème de la médiation[779] ». La critique de Merleau-Ponty à l'histoire du marxisme dans cet ouvrage est d'être insuffisante dans la prise en compte « de la médiation d'éléments contradictoires qui interviennent dans le processus historique et qui aboutissent, dans la pratique concrète, soit à un dualisme sans issue, soit à un totalitarisme de la terreur[780] ». Le problème central est alors identifié par Merleau-Ponty dans la prétention à une fin de l'histoire : c'est ce qui le conduira dans ses cours sur la dialectique de 1955-56 à tenter de « conserver la dialectique sans être dogmatique[781] ». Le problème du marxisme est donc en cela similaire de celui de la dialectique négative sartrienne : quelle médiation est possible ? Mais surtout, quelle distance est-il possible de ménager entre l'histoire et l'acteur historique, entre la nécessité des lois historiques et la contingence de l'ouverture de l'histoire ?

En dépassant une dialectique dans le sens de l'être et du néant, penser une philosophie de « l'écart » signifie s'interroger sur les possibilités de la médiation[782]. Dans les lettres et dans *Les Aventures de la dialectique*, la critique à Sartre implique cette problématique, lorsque Merleau-Ponty affirme que dans l'engagement continué, aucune distance n'est ménagée entre l'action et l'événement : le reproche à Sartre devient celui de se faire leurrer par une illusion d'immédiateté et de transparence, une illusion de pouvoir s'engager directement dans l'événement, en oubliant les médiations qui pourtant le constituent.

---

[779] M. Larison, *L'Être en forme*, *op. cit.*, p. 41.
[780] *Ibid*., p. 41-42.
[781] *Ibid.*, p. 42. Larison souligne aussi l'importance du problème de la négativité.
[782] Cela est par est par exemple mis en évidence, dans le domaine de la corporéité et du visuel, par A. C. Dalmasso, *Le corps, c'est l'écran. La philosophie du visuel de Merleau-Ponty*, Milan-Paris, Mimesis, 2018, p. 157-164, où la notion d'écart est mise en relation avec le problème de la médiation et du médium que l'on perdrait dans toute illusion de transparence.

Lorsque Merleau-Ponty écrivait dans sa lettre que pour désarmer le piège de l'événement il fallait ménager une distance entre celui-ci et le jugement que l'on en donne, il prenait une direction exactement opposée. Le plan de l'événement ne pouvait être celui de l'action immédiate, mais il devait prendre au sérieux le « médiat », estimer la distance à ménager entre l'événement, le jugement et l'action, mais aussi entre la connaissance scientifique et le vécu, pour désamorcer le piège de l'immédiateté, de l'engagement continuel et continué. Cela veut dire préserver la distance, l'écart, mais aussi repenser le rôle de la négation dans une possible réinterprétation du mouvement dialectique, ainsi que son rôle dans le déploiement des comportements humains[783].

Pour résumer, face à l'événement et à son piège, face aux risques de le perdre par un engagement continué ou dans une vision objectiviste, Merleau-Ponty propose une « action d'écrivain ». Cette action serait capable, dans une perspective ontologique et en même temps dans le domaine politique, de replacer l'événement dans le champ plus large de son présent, entendu non seulement comme le moment instantané de son apparition, mais comme un domaine plus vaste, dans lequel il s'agence à d'autres événements, et dans lequel se déploie son effet signifiant. Mais aussi un champ peuplé d'hésitations et de doutes, de contingence et d'espoirs. En même temps, il s'agit de dépasser la notion de néant qui était centrale chez Sartre, en cherchant, comme nous l'avons dit plus haut, ce qu'il y a *entre* l'en soi et le pour soi. L'élément ontologique de l'écart ouvre une voie vers cette pensée de la médiation et d'une histoire ouverte, et il appelle déjà aux analyses sur la notion d'Institution et sur le sens d'un « Logos du monde esthétique » ou « naturel », d'inspiration husserlienne et merleau-pontienne[784]. Le modèle de la linguistique, en même temps que l'attention de Merleau-Ponty au domaine de la littérature et des arts, permet de fait de dégager une voie pour échapper au « piège de l'événement », il s'agit à présent de voir cette action à l'œuvre.

[783] Pour une prise en compte des problèmes relatifs à l'anthropologie du négatif dans la philosophie française du XX^e siècle voir P. Missiroli, *Il posto del negativo*, *op. cit.*

[784] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, *op. cit.*, p. 386 et M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 370.

d) Portrait de Nizan : faire face à l'événement

Afin d'appréhender le dernier point politique, convoquons à nouveau le « grand homme » évoqué par Merleau-Ponty lorsqu'il parlait de l'événement perceptif : Napoléon n'est pas seulement l'Empereur, le stratège, mais, dans l'interprétation fournie par la philosophie hégélienne, il a été considéré comme un véritable héros, incarnation de l'Esprit en mouvement, un individu capable à lui seul de faire avancer le cours de l'histoire. Merleau-Ponty évoque explicitement la conception hégélienne du héros dans le recueil *Sens et non-sens* et en particulier dans l'article « Le héros, l'homme[785] ». Cet essai doit être compris pour lui-même, mais aussi en lien avec l'intention plus générale qui préside au recueil : démêler des lignes de sens alors que l'on est piégés dans un sentiment généralisé d'insensé. Face à la fuite de sens, face à ce que dans des textes successifs Merleau-Ponty appellera l'adversité ou l'enlisement des consciences et des corps, le philosophe s'évertue à trouver des sources de sens, sans pourtant rejoindre une univocité de signification, en gardant donc les ambiguïtés et les pluralités implicites dans l'idée même de « sensé ». On peut comprendre de cette manière *Le Doute de Cézanne*, texte où est esquissé le portrait d'un peintre scrutant les sens du paysage, alors même que les doutes secouent sa pratique et son existence[786] ; et encore, dans *La guerre a eu lieu*, les réflexions d'après-guerre doivent se confronter avec le ravage de l'optimisme d'avant-guerre ainsi qu'avec l'insensé que le conflit avait radicalement apporté, dans la vie privée comme dans la vie publique[787].

Dans *Le héros, l'homme*, qui clôt *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty se situe encore dans le contexte de la fin de la Deuxième Guerre mondiale et il écrit : « Il y a, au moins dans la vie littéraire, plusieurs signes d'un retour à la paix. Déjà le héros s'éloigne et, contre les morales "héroïques", s'élèvent des protestations qui sont aujourd'hui discrètes, qui demain seront publiques[788] ». Ce constat sur le temps d'après-guerre n'efface pas le lien

[785] M. Merleau-Ponty, « Le héros, l'homme », in : M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 221-226.
[786] « La peinture a été son monde et sa manière d'exister. […] En vieillissant, il se demande si la nouveauté de sa peinture ne venait pas d'un trouble de ses yeux, si toute sa vie n'a pas été fondée sur un accident de son corps. À cet effort et à ce doute répondent les incertitudes ou les sottises des contemporains », M. Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in : *ibid.*, p. 13.
[787] *Ibid*., p. 169-185.
[788] M. Merleau-Ponty, « Le héros, l'homme », in *ibid.*, p. 221. Sur la question de l'héroïsme en France par rapport à la Seconde Guerre mondiale voir F. Worms, « Le héros et le philosophe. Un problème philosophique partagé dans le moment de la Seconde Guerre mondiale en France », in : O. Bloch (éd.), *Philosopher en France sous l'Occupation*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2009, p. 21-31.

entre les morales « héroïques » et l'actualité politique, entre le temps de guerre et le temps de paix. Pourtant, Merleau-Ponty ne veut pas rester dans l'actualité et il juge indispensable d'aller plus radicalement au fond de la question. Le premier point philosophique qu'il soulève est une sorte de paradoxe qui met côte à côte le héros et le silence : « Ce genre de débats est gênant. Comment faire l'éloge de l'héroïsme si l'on est un héros ? Et comment le faire si l'on n'en est pas un ? Il vaudrait mieux savoir au juste ce qu'il y a derrière ce grand mot[789]. » Si on est héros, on ne peut pas parler de son héroïsme, si on n'est pas héros, comment parler véritablement du héros ? Un paradoxe du silence et de la parole se glisse dans l'interrogation sur l'héroïsme.

Pour aller au fond de la question, le philosophe s'attache à fournir quelques jalons concernant les interprétations modernes de l'héroïsme, à commencer par les caractères du « héros hégélien » : celui-ci est en avance sur son temps, et justement pour cette raison il doit agir, afin de contribuer à l'avancement de l'esprit, de la raison et de l'histoire. Il est seul et isolé, mais son action solitaire sera ensuite comprise comme donation d'un sens à l'histoire. C'est un héros de la nécessité historique, du déroulement dialectique de l'histoire, du déploiement de l'esprit. Ce type de héros s'oppose à ce que Merleau-Ponty appelle le « maître nietzschéen[790] » :

> Si le héros hégélien sacrifiait son propre bonheur et mettait d'abord le chaos dans sa vie, c'était pour en sauver l'histoire, et s'il mettait en question l'ordre établi, c'était pour en faire naître un autre. Le maître nietzschéen est par-delà toute *chose faite ou à faire*, il ne veut que la maîtrise même, et puisqu'il refuse de la consacrer à aucune tâche particulière, elle ne peut s'affirmer que *contre* quelque chose ou quelqu'un. La maîtrise pure ne peut consister qu'à vaincre les autres maîtres, et le plus puissant de tous, la mort[791].

La caractérisation du héros hégélien est simple à saisir, car elle se trouve explicitement formulée dans l'œuvre de Hegel dans des pages qui sont citées par Merleau-Ponty[792].

---

[789] M. Merleau-Ponty, « Le héros, l'homme », in : M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 221.
[790] *Ibid.*, p. 222.
[791] *Ibid.*, p. 222-223.
[792] « C'étaient aussi des gens qui pensaient et qui savaient ce qui *est* nécessaire, et ce dont *le moment est venu* […] C'est pourquoi les hommes de l'histoire universelle, les héros d'une époque, doivent être reconnus comme les sages », G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998, p. 35.

« Pour Hegel le vrai héros n'était pas le maître, c'était l'esclave qui a préféré la vie, qui travaille et transforme le monde de telle manière qu'enfin il n'y a plus de place pour le maître[793] ». Pour rejoindre cet objectif de transformation, le héros se soumet au processus de l'histoire et à ses exigences, il est reconnu en tant que héros parce qu'il a participé au déroulement de l'histoire et donc au mouvement de l'Esprit.

Il est utile de dire quelques mots au sujet de l'héroïsme nietzschéen auquel fait ici référence Merleau-Ponty. Afin de comprendre pleinement le statut d'un tel héroïsme, il faut se rappeler de ce que nous avons dit au sujet de la *Seconde considération inactuelle* de Nietzsche, elle nous montrait une hypertrophie du regard face à la masse des événements, et la nécessité de l'oubli dans l'histoire. Si le diagnostic qu'opère Nietzsche sur son temps est fascinant et utile pour comprendre les dynamiques modernes du rapport à l'événement, Merleau-Ponty caractérise le héros nietzschéen plutôt en faisant référence aux élaborations successives de Nietzsche, en particulier à l'*Übermensch*. Merleau-Ponty explique alors que ce héros chercherait l'impossible : si même il est passé devant la mort, celle-ci ne l'a pas pris, donc il n'est pas véritablement en quête de la mort, mais du risque, du danger : « Il cherchera donc toujours d'autres dangers à courir, d'autres hommes à soumettre, sûr d'avance de n'en pas obtenir ce qu'il attend, parce qu'il attend l'impossible : une vie qui assume vraiment la mort et qui s'assure à titre définitif la libre reconnaissance d'autrui[794] ». Pourtant, il est important de souligner qu'il existe une composante historique dans cette attitude, qui est celle de s'élever au-dessus de l'histoire non pas à la recherche d'une vision de survol, d'un coup d'œil totalisant, mais pour s'en extraire, pour oublier les données immenses qu'un positivisme historique pourrait accumuler en oubliant ce qu'il y avait en eux de vie. Merleau-Ponty ne prend pas en compte ici cet aspect historique, qui pourrait pourtant contribuer à creuser l'opposition par rapport au héros hégélien. La force du héros nietzschéen pouvait être l'oubli, l'élan pour s'extraire de la viscosité de l'histoire afin de retrouver sa puissance dans l'atmosphère non-historique qui soutient toute histoire. Pourtant, cela ne résoudrait pas véritablement le problème de l'action et pourrait aussi bien conduire aux traits nihilistes que Merleau-Ponty avait mis en lumière. Au fait, il ne s'agit pas pour Nietzsche de reconnaître le héros, mais il s'agit même de le dépasser : « Car c'est ici le secret de l'âme :

[793] M. Merleau-Ponty, « Le héros, l'homme », in : M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 223.
[794] *Ibidem*.

quand le héros l'a quittée, alors seulement elle voit s'approcher d'elle en rêve — le sur-héros[795] ».

Merleau-Ponty, après le rejet de l'héroïsme hégélien et de l'héroïsme nietzschéen, évoque l'héroïsme marxiste :

> Un marxiste comme Kyo, dans *La Condition humaine*, rencontrait la question au cœur même du marxisme. Il y a, disait-il, dans le marxisme, à la fois une volonté et une fatalité : quand donc faut-il suivre le cours des choses et quand faut-il les forcer ? Mais les faits ne sont acquis que lorsque nous avons renoncé à les changer : n'est-ce pas le moment d'apporter aux communistes une aide décisive et de forcer la main à l'histoire ? Aucune philosophie de l'histoire ne supprime cette hésitation[796].

Une telle hésitation, nous l'avons vu explicitement dans les paragraphes précédents, ne sait décider entre la nécessité du devenir dialectique et l'action humaine, la liberté du geste qui peut faire l'histoire. Une telle hésitation parcourt l'ensemble de la pensée merleau-pontienne, comme nous l'avions vu par rapport au problème communiste dans *Humanisme et terreur*. Cette hésitation, comme nous allons le voir, caractérise aussi la vie et l'œuvre de Paul Nizan, dont le portrait va devenir, plus d'une décennie après, l'aboutissement d'une réflexion sur le statut des personnages historiques. Avant de réfléchir plus profondément sur le statut du héros marxiste, concluons la prise de vue sur les « héroïsmes » que Merleau-Ponty décrit dans *Sens et non-sens*, en considérant l'esquisse qu'il fait d'un possible héros de son temps.

C'est dans les relations humaines, et dans la capacité à les mettre au premier plan, au centre de l'action politique, de l'enquête philosophique, que réside l'acte héroïque, acte qui doit demeurer dans le silence, de l'action et du récit que l'on peut en faire. Ce lien profond avec autrui, que la guerre a dévoilé dans la sensation d'un ébranlement commun : « Quel sens y a-t-il, en juin 40, à exécuter une mission sur Arras à l'heure où nous ne pouvons plus rien contre les chars allemands qui s'y rassemblent et où le renseignement ne peut plus même être transmis ? Il est plus facile de *servir* dans une armée forte, dans un moment où l'histoire va clairement vers une fin. Mais comment l'homme ne penserait-

[795] F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1883-1885], trad. fr. G. Bianquis, Paris, GF Flammarion, 2006, II, « Des sublimes », p. 164.
[796] M. Merleau-Ponty, « Le héros, l'homme », in : M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 223-224.

il pas à soi et à sa mort quand le monde même devant lui se disloque et titube ? Comment servir si le service est inutile[797] ? ». C'est l'hésitation, encore, qui revient, entre action individuelle et déroulement de l'histoire, entre la contingence de l'événement et l'action humaine qui pourrait le faire chavirer dans un autre sens que celui vers lequel il se dirige. Pendant que l'histoire avance, tout peut encore changer, peut-être, peut-être quelqu'un peut encore se sauver, peut-être une existence peut être préservée. Si « les faits ne sont acquis que lorsque nous avons renoncé à les changer », c'est que la force héroïque agit justement à ce moment d'équilibre, où l'histoire est encore « ouverte », où elle n'est pas figée, où de la contingence demeure ouverte, et justement parce que cette contingence existe, on agit. Néanmoins, on ne peut pas *véritablement* parler de cette action héroïque de l'histoire. Elle demeure dans le silence, dans le non-dit, dans l'atmosphère surgissant des mots et des deuils ; le héros en question ne peut être incarnation de l'esprit, car l'histoire n'est pas écrite dans un déroulement progressif, mais dans ces plis et replis qui se font entre la contingence et la nécessité, entre ce qui pourrait advenir et ce qui est désormais figé. Le héros se jette dans l'événement, et vit jusqu'au bout l'événement, car il sait d'appartenir à un nœud de relations, il sait de faire partie d'un champ constitué d'intentionnalité qui se croisent, il entrevoit peut-être la vraie nature de l'événement, qui est d'être insaisissable et toujours fuyant et pourtant toujours là justement dans sa fuite.

> Ce qui permet au héros de se sacrifier, ce n'est pas, comme chez Nietzsche, la fascination de la mort, ni, comme chez Hegel, la certitude d'accomplir ce que l'histoire veut, c'est la fidélité au mouvement naturel qui nous jette vers les choses et les autres. Ce que j'aime, disait Saint-Exupéry, ce n'est pas la mort, c'est la vie[798].

« Le héros des contemporains », explique Merleau-Ponty, c'est l'humain qui suit le mouvement naturel vers autrui et les choses, un mouvement chargé d'hésitations, mais aussi dirigé vers le lien à autrui. Ce héros est l'humain pris dans un nœud de relations, qui doit signifier, exprimer, parler, malgré l'adversité et malgré la laideur, le chaos, l'incompréhension, les doutes, les hasards et les imperfections de la vue, du sens, de l'histoire où n'apparaît aucune finalité claire et univoque. Un humain poussé à agir en raison de la relationnalité profonde et fondamentale qui le constitue et qui le pousse à

[797] *Ibid.*, p. 225-226.
[798] *Ibid.*, p. 226.

établir, avec d'autres, des marges de sens, en se glissant dans la contingence qui caractérise l'événement, sans l'oublier, mais en faisant de cette contingence sa force, son espoir de tout rabattre. Merleau-Ponty l'écrivait déjà à la fin de la *Phénoménologie de la perception*, juste avant de citer Saint-Exupéry : « Mais c'est ici qu'il faut se taire, car seul le héros vit jusqu'au bout sa relation aux hommes et au monde, et il ne convient pas qu'un autre parle en son nom[799] ». Il évoquait cet héroïsme humain, d'une humanité d'emblée projetée vers autrui, où l'hésitation est gardée entre contingence, adversité, liberté. Faire face à l'événement signifie faire face à une incertitude, avec la force, toutefois, d'y faire face ensemble.

Pour conclure, l'aperçu de ce que signifie le piège de l'événement et la tentative de le déjouer par l'action d'écrivain décrite par Merleau-Ponty, nous allons à présent proposer un exemple concret, tiré de la Préface de *Signes*, datée de 1960, et qui nous présente les contradictions et les hésitations d'un « personnage historique », d'un « héros ». Nous considérons ce texte comme la tentative la plus achevée de Merleau-Ponty afin de décrire la complexité du champ événementiel, et en même temps la difficulté en ce qui concerne l'attitude à tenir face à l'événement et, plus en général, dans le domaine historico-politique. Il est question, dans cette préface, de chiasme entre politique et philosophie, il est question de négatif et de contingence, d'escamotage historique et d'ontologie de l'altérité. Dans ce texte, écrit peu de temps avant la mort du philosophe, tout est croisé, les lignes du passé sédimenté qui motivaient encore la pensée merleau-pontienne, les ouvertures vers l'avenir, les formes d'une politique et d'une philosophie solidaires entre elles et indissociables. Surtout, nous y trouvons une conclusion du dialogue avec Sartre – voulue ou imposée par les contingences de la vie et de la mort qui ont empêché Merleau-Ponty de le poursuivre.

Dès le premier paragraphe, un clivage est creusé, à l'apparence, entre philosophie et politique[800]. D'une part, une histoire qui paraît insensée : tout événement historique et politique paraît insaisissable, il paraît se figer au moment même de son apparition, il se présente, pour un instant, pour disparaître aussitôt, et replonger dans la multitude des faits historiques du passé. L'événement se perd dès qu'il apparaît, car on en perd la contingence qui en constituait l'étoffe. L'histoire ne peut rendre aux victimes ce qu'elles

[799] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 520.
[800] « Entre les essais philosophiques et les propos de circonstance, presque tous politiques, qui composent ce volume, quelle différence à première vue, quel disparate ! », M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 7.

ont perdu, et elle ne peut reprendre aux personnes injustes ce dont elles se sont appropriées. Dreyfus a bien pu être innocenté par les historiens, nous dit Merleau-Ponty, mais cela n'efface en rien sa souffrance, qui existaient, au moment où il les a vécues. Sa douleur et sa honte, qui faisaient partie de l'atmosphère de l'événement affaire-Dreyfus, sont à jamais perdues, et il ne nous reste que la donnée objective qui donne la raison à Dreyfus, mais qui ne lui rend pas, avec sa vérité, sa vie effacée. Nous retrouvons des thèmes qui étaient chers à Merleau-Ponty déjà dans les années 1950 et qui rejoignent désormais leur forme accomplie dans la constatation que non seulement l'événement se montre en se perdant, non seulement que cela est symptôme d'insensé dans l'histoire, mais aussi que « l'histoire n'avoue jamais[801] », qu'il ne faut pas attendre d'elle une réponse ou une solution au piège de l'événement, puisqu'elle est *elle-même* piège :

> Dreyfus n'est pas vengé, pas même réhabilité. Son innocence devenue lieu commun ne vaut pas cher au prix de sa honte. Elle n'est pas inscrite dans l'histoire au sens où elle lui fut volée, où elle fut revendiquée par ses défenseurs. À ceux qui ont tout perdu l'histoire ôte encore, et elle donne encore à ceux qui ont tout pris. Car la prescription, qui enveloppe tout, innocente l'injuste et déboute les victimes. L'histoire n'avoue jamais[802].

Le piège de l'événement auquel l'engagement continué ne savait pas répondre assume ici des proportions plus grandes encore, et Merleau-Ponty assume de parler de fuite de sens, d'impossibilité de restituer ce qu'il y avait de vécu dans l'histoire. Pire, l'histoire n'avoue jamais, sa contingence n'est jamais rachetée, l'injustice perdure même lorsque la vérité des faits a été établie, puisqu'elle est inscrite dans le vécu des personnages historiques. Elle n'est jamais rachetée, mais elle est figée, alors même qu'elle caractérisait toute l'action humaine de ceux qui faisaient l'histoire. Essentialisé, le personnage historique est figé dans ses actions, dans les événements historiques auxquels il a participé et cela ne vaut pas réparation. Son histoire personnelle, son vécu, sont objectivés, et par une dynamique d'abstraction il ne reste de Dreyfus qu'une vision à la troisième personne, une donnée historique cristallisée.

[801] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 8.
[802] *Ibidem.*

Prisonnier de l'histoire, figé dans son action, c'est surtout un portrait de Paul Nizan que Merleau-Ponty brosse dans les pages de cette « Préface ». Nizan, écrivain mort en guerre en 1940, était un ami et collègue de Sartre à l'École normale supérieure. Sa mort avait suivi de près une rupture avec le PCF concernant l'accord de 1939 entre l'Allemagne nazie et l'Urss. Il avait ensuite été mobilisé sur le front, où il était mort. Sartre avait rédigé en 1960 l'avant-propos d'une nouvelle édition d'*Aden Arabie*, ouvrage de Nizan, où il faisait l'éloge de la révolte de celui-ci, en la proposant comme exemple aux jeunes gens. La génération de Sartre est remise en question, coupable peut-être de ne pas en avoir fait assez, et c'est maintenant aux nouvelles générations d'agir : elles pourraient trouver chez Nizan un modèle de révolte et d'action politique. Merleau-Ponty relit le texte de Sartre en tentant de donner voix aux personnages du récit, en gardant ouvert ce présent qui était le leur et qui semble désormais révolu. Il y a d'abord le Sartre mûr, celui qui écrit en 1960. Ce Sartre exprime le regret de ne pas avoir commencé par la révolte, il reproche au jeune Sartre d'avoir méconnu Nizan. Néanmoins, pour Merleau-Ponty cette jeunesse révoltée reste une chimère, et si Sartre arrive, au cours des années, à la révolte par la réflexion, on doute qu'il changeât l'attitude de ses premières années. La préface à *Aden Arabie* est un acte du Sartre mûr qui, en prenant sur soi les fautes d'une génération entière, offre aux nouvelles générations le texte d'un éternellement jeune, qui pourra les pousser à la révolte que lui, dans sa jeunesse, a ignorée[803].

Le jeune Sartre est un deuxième personnage de cette constellation : comme tous les jeunes, il n'écoute pas les conseils du Sartre mûr (il « persévère là-bas, dans notre passé[804] »). Il n'existe plus car Sartre a changé, il porte avec soi tout ce qu'était sa jeunesse et en même temps il est tout autre, il reste tel quel, dans le passé. Ce Sartre n'aurait pas compris Nizan, il s'agit d'un Sartre heureux de sa liberté, qui n'avait pas saisi le poids des chaînes que Nizan portait avec lui, un Sartre qui, ayant rejeté son enfance, ne pouvant entendre la difficulté de Nizan à sortir de la sienne, ne pouvait accepter que Nizan ait été malheureux pendant les années qu'ils avaient passées ensemble, amis inséparables, et qui avaient été pour lui les plus heureuses de sa vie. Deux Sartre, dont l'un parle à l'autre, se montrent ici. Mais Merleau-Ponty les mélange immédiatement, comme il a mélangé les

[803] Il est intéressant de souligner la construction formelle du texte : ici le Sartre mûr prend la parole directement dans les pages de Merleau-Ponty. Un paragraphe entier est la reformulation à la première personne des mots du Sartre mûr qui décrit le Sartre jeune. *Ibid.*, p. 44-45.
[804] *Ibid.,* p. 42.

mots du Sartre mûr aux siens. « On en vient à soupçonner, chose après tout probable, qu'il y a un seul Sartre[805] », ce qui indique les sédimentations de la vie et de la parole, le poids de ce qui a été dans les mots que l'on écrit. Si Nizan avait été figé dans son dernier acte héroïque, Sartre fige son soi-même du passé, alors que tout homme est stratification, que l'on ne peut véritablement faire la part entre jeune et mûr, que cette complexité existentielle est inéliminable. Toute voix exprime son propre vécu, ses expériences, les rencontres avec autrui, mais aussi les multiples moi qui se succèdent tout au long de la vie, et Merleau-Ponty semble ici refuser toute caractérisation de liberté absolue capable de subvertir et réduire à néant par son seul choix ce que pouvait être le passé.

Enfin, le personnage central : Nizan, vu lui aussi de différents points de vue. Il y a un Nizan vu par les yeux du jeune Merleau-Ponty[806], qui relève des « faits de la vie ». Et il y a, bien sûr, le Nizan de Sartre, un Nizan à la fois intime et historique. Ces personnages se tissent dans un nœud Nizan, capable, par une action d'écrivain, de restituer en partie le poids de son vécu ; il s'agit de la tentative de penser, au fil des textes et des préfaces, un Nizan possible, autre que le Nizan historique figé par les événements.

Dans les dernières pages d'*Aden Arabie*, Nizan exprime la douleur et la prise de conscience qui suivent son voyage et sa fuite. Il avait fui son désespoir à la recherche d'aventure. Mais il découvre qu'Aden était en fait une Europe en miniature, avec les mêmes rapports de domination et sans personne pour les mettre en cause[807]. La domination coloniale suivant des rapports économiques d'exploitation existants aussi en Europe, dans les politiques capitalistes. La réalité du colonialisme dévoile à Nizan la violence de l'exploitation. Alors, à son retour en France, à son retour chez « l'ennemi » contre qui il devra continuer à lutter, il évoque un droit à la haine : « Il n'existe plus que deux espèces humaines qui n'ont que la haine pour lien[808] ». « Il ne faut plus craindre de haïr. […] Je leur dois du mal : ils ont failli me perdre[809] ». Voilà qu'après l'expérience d'Aden, où pourtant il pensait fuir sa douleur et sa tristesse, Nizan s'élève contre le

[805] *Ibidem.*
[806] *Ibid.*, p. 46-47.
[807]« Voici ce qu'il y avait à comprendre : Aden était une image fortement concentrée de notre mère l'Europe, c'était un comprimé de l'Europe. Quelques centaines d'Européens ramassés dans un espace raccourci comme un bagne, cinq milles de long, trois milles de large, reproduisaient avec une extraordinaire précision les dessins qui composent à une plus large échelle les lignes et les rapports de la vie dans les terres occidentales », P. Nizan, *Aden Arabie*, Paris, Maspero, 1960, p. 128.
[808] *Ibid.*, p. 186.
[809] *Ibid*., p. 187.

capitalisme, en découvrant le terrain de la lutte. Comment comprendre ce droit à la haine ? Peut-on l'ignorer ? Peut-on le considérer comme simple esprit de révolte propre à la jeunesse ? En fait, cet appel à la haine ne fait pas l'économie d'un sous-bassement philosophique : dans l'avant-dernier paragraphe d'*Aden Arabie*, il y a bien un appel à la haine, mais il s'accompagne d'une référence à Spinoza. Pour Spinoza la Tristesse s'oppose à la Joie, c'est un mouvement d'imperfection, c'est une méconnaissance des relations entre les choses. La perfection est pour Spinoza une connaissance adéquate de la Substance et donc des causes qui nous déterminent : la Joie dérive d'un mouvement de perfection, la Tristesse d'un mouvement d'imperfection. La Haine est un sentiment de Tristesse accompagné de l'idée d'une chose extérieure. Ainsi, la Haine s'accompagne d'une imperfection, et, dans le système spinoziste, il faut répondre à toute Tristesse par un sentiment de Joie, essayant de comprendre les causes qui nous ont déterminés. Le système spinoziste s'installe dans une positivité pure qu'appelle le mouvement de la Joie, sans mouvement négatif, dans une compréhension adéquate des passions qui nous déterminent. Nizan, quant à lui, découvre le négatif, il en fait l'expérience et il écrit : « La haine va s'accroître de la colère de savoir que la haine est une diminution de l'Être, un état qui a la pauvreté pour mère[810] ». Ainsi, la connaissance des causes de souffrance extérieures et la volonté de se délivrer de ses chaînes conduisent à un sentiment de haine, laquelle s'accroît encore plus en sachant que – dans l'ontologie spinoziste – la haine est un appauvrissement de l'Être. Nizan redouble la négativité, en assumant ce cercle vicieux de perpétuation de la Tristesse : « Spinoza dit que la haine et le repentir sont les deux ennemis du genre humain : j'ignorerai au moins le repentir, je ferai bon ménage avec la haine[811] ». Ces deux passions, en effet, répètent la Tristesse, et excluent la finalité de la Joie, à savoir la recherche du troisième degré de connaissance, cassant ainsi la positivité à laquelle aspirait la Vertu spinozienne.

De fait, Nizan n'avait pas trouvé la paix dans une telle positivité, et, pour se libérer de la souffrance et du sentiment de mort qui l'étouffait, il avait choisi le chemin du voyage, mais il retrouve à Aden les mêmes sentiments éprouvés avant de partir. Pire, il comprend les relations d'exploitation qui gouvernent l'Europe et qui, dans l'espace « en miniature » d'Aden, paraissent plus évidentes et plus cruelles : « Ainsi la souffrance a des causes hors

[810] *Ibidem*.
[811] *Ibid.* p. 187-188.

de nous, elles sont identifiables, elles ont un nom, on peut les abolir[812] ». Il ne suffit plus de rester dans un mouvement spinoziste où toutes les causes s'enchaînent vers la platitude positive de l'être. Pour abolir les chaînes et pour lutter contre les causes extérieures, en évoquant la haine, Nizan dépasse le spinozisme pour entreprendre le chemin d'une pensée de la négativité, qui va porter à la lutte politique et au marxisme : « Nizan renonça pour toujours au vieux rêve spinoziste : il ne connaîtrait jamais cette plénitude affirmative du mode fini qui du même coup brise ses limites et retourne à l'infinie substance[813] ».

C'est ainsi que Merleau-Ponty peut décrire non seulement la phase négative du communisme (« c'est l'appareil de l'état qu'il tourne contre l'état bourgeois. Ce sont les moyens du mal qu'il tourne contre le mal[814] »), mais également les caractères du héros marxiste, dont on parlait plus haut, qui est un héros du négatif devant combattre contre les chaînes de l'exploitation et de l'esclavage, mais toujours hésitant entre l'action de sa liberté contingente et la finalité de l'histoire, à savoir l'établissement d'une société sans classe et sans exploitation. Le héros du négatif est piégé dans un paradoxe : il doit agir dans l'histoire, être outil du travail du négatif, d'une dialectique, mais en vue d'un salut futur où pouvoir se libérer soi-même avec les autres. Il devient objet, esclave du processus historique, et doit plonger dans la haine, qu'il refusait, pour trouver la force d'agir malgré la Tristesse et son redoublement ; il faut qu'il agisse, et, par la liberté de son action, il peut accomplir l'avenir, une promesse d'être sauvés. Mais quelle différence se creuse par rapport au héros hégélien ? Le héros hégélien trouvait, dans la solitude de sa raison, le mouvement rationnel de l'histoire, le héros marxiste quant à lui, doit partir des expériences matérielles et concrètes de l'exploitation et de la souffrance, il ne vit jamais un moment de positivité, mais il est toujours dans la contradiction, pris entre ce monde qui est à refaire et soi-même, toujours refait par le monde. C'est ainsi que se constitue une avant-garde, un Parti, des syndicats, à savoir des structures sociohistoriques pouvant guider la classe prolétaire vers la libération. Pourtant, le héros du négatif se trouve toujours dans la contradiction et on le trouve justement là, entre le négatif et les institutions, entre la force individuelle de sa haine et de sa négativité pure, et la doctrine politique capable de guider vers une opération synthétique dans la lutte des classes. Seulement de cette manière on peut comprendre le paradoxe souligné par Merleau-Ponty :

[812] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 49.
[813] J.-P. Sartre, *Avant -propos*, in : P. Nizan, *Aden Arabie*, *op. cit.*, p. 55.
[814] M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit*., p. 51.

la négation communiste est une affirmation retournée, elle porte en soi cette double positivité. Nizan connaissait l'enchaînement des causes, il a compris la dépendance envers le dehors, il est produit, comme les autres hommes, par le système capitaliste, et c'est lui qui a le devoir historique de le renverser[815]. L'homme communiste doit choisir entre deux voies : abandonner la révolte et s'installer dans la doctrine marxiste, ou bien rester dans une situation d'angoisse, une souffrance, un déchirement.

Nizan tente de s'installer dans la doctrine. Pourtant, en 1939, il doit retourner à la révolte, il quitte le Parti communiste lors du pacte entre l'URSS et l'Allemagne nazie. De même, Sartre, lors de l'insurrection de Budapest en 1956, s'éloignera du Parti communiste et du marxisme auquel il s'était progressivement approché. Sartre et Nizan sont, selon Merleau-Ponty, en 1960 plus près que jamais, justement parce que les deux sont « rejetés par l'événement[816] ». Ils s'approchaient du communisme par deux voies différentes et finalement des faits historiques concrets les éloignent du Parti et, en même temps, les poussent à interroger la capacité de la doctrine marxiste à montrer la vraie nature des personnages historiques. Nous retrouvons ainsi l'événement, son piège, mais aussi sa force. Nous comprenons que l'événement, justement parce qu'il se situe entre la contingence de l'action et la nécessité de l'histoire, joue un rôle fondamental dans la prise de conscience de sa propre position dans le monde. Ce rapprochement entre Sartre et Nizan apparaît de manière plus claire si l'on pense à tout ce qu'avait signifié la rupture de 1953 quant au rôle de l'événement, et à la nécessité de penser une histoire ouverte, et non pas close ou figée. Par l'événement, Sartre et Nizan sentaient que quelque chose de leur déchirement et de leur cheminement personnel se perdait dans le mouvement dialectique qui promettait de retrouver la positivité dans un salut à venir. L'événement imposait cette prise de conscience, car il les tirait vers lui. Il demandait une réponse, et en même temps, il les rejetait lorsqu'ils ne pouvaient plus l'expliquer par les règles de cette même doctrine. L'événement piège, il se cache, car on n'en comprend pas les vraies raisons. Et c'est cet événement même, lorsqu'il est trop fort et trop contraire aux principes qui guidaient l'existence, qui nous fait changer d'attitude, de comportement. Mais l'événement risque aussi de figer le vécu. Nizan reste pour toujours cristallisé dans sa révolte, dans son refus de l'accord de 1939, dans sa mort tragique.

[815] « La vraie négativité ne peut être faite de deux positivités jointes : mon être comme produit du capitalisme et l'affirmation à travers moi d'un autre avenir », *ibid.*, p. 52.
[816] *Ibid.,* p. 57.

Après ce tissage attentif et patient de différents personnages afin de créer une sorte de « constellation Nizan », la question se pose à nouveau de savoir quelle distance existe entre le « vrai » Nizan et le Nizan historique. « Je pense, aujourd'hui […] que Nizan, rongé de solitude, avait besoin de combattre au milieu des hommes plutôt que de bavarder avec son image infidèle et trop connue. C'est moi qui l'ai maintenue et embaumée, par des ignorances préméditées, par des mensonges[817] », écrit Sartre. L'image infidèle de Nizan figé, embaumé, fixé à un certain moment de l'histoire ne rend pas justice à l'homme, à ses douleurs, à ses souffrances et aux déchirements des choix. L'événement escamote, affirme Merleau-Ponty, et Sartre utilise le même verbe pour parler de Nizan[818]. Après l'abandon du Parti communiste en 1939 et sa mort l'année suivante, on chercha d'anéantir Nizan, de l'oublier, en le décrivant comme un traître. Le Nizan vécu disparaît avant tout dans ce rejet que fit de lui le Parti à cause de son départ juste avant sa mort, tué par une balle allemande pendant la bataille de Dunkerque, on le réhabilita ensuite, en rappelant sa mort héroïque, mais en oubliant son œuvre et les sentiments contradictoires qui avaient peuplé son existence.

Cette réhabilitation, qui « fut une farce[819] », ne rendra rien à Nizan de son vécu perdu. Elle nous fait penser à la réhabilitation de Dreyfus, escamoté lui aussi par la force des événements. Mais, le « vrai » Nizan se perd également dans son éternelle jeunesse. Sa vie est enfermée, immobilisée dans les trente-cinq années qu'il a vécu, dans ses livres de révolte, dans l'acte final d'abandonner le Parti, dans sa mort sur le front au début de la guerre. L'histoire pose des masques sur son visage : le Nizan que Sartre avait toujours vu comme un vrai communiste, le Nizan qui à vingt-ans appelait déjà à la révolte, le Nizan qui à trente-cinq ans devait, devant le fracas des événements, retourner contre la doctrine à cette révolte initiale.

« L'homme ne serait-il donc jamais qu'un personnage historique[820] ? », se demandait Nizan. Et Merleau-Ponty de répondre : « Sous les masques il n'y a pas de visages, l'homme historique n'a jamais été homme et pourtant nul homme n'est seul[821] ». Voici

[817] J.-P. Sartre, *Avant-Propos*, in : P. Nizan, *Aden Arabie*, *op. cit.*, p. 27.
[818] « Celui qui dénonçait ainsi notre situation véritable, ce ne serait pas assez de dire qu'il souffrait dans sa chair : vivant, il ne fut pas une heure sans risquer de se perdre ; mort, il courut un danger pire encore : pour lui faire payer sa clairvoyance, une conjuration d'infirmes prétendit l'escamoter », *ibid*., p. 9.
[819] *Ibid.*, p. 13.
[820] P. Nizan, *Aden Arabie*, *op. cit.*, p. 137.
[821] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 59.

une affirmation qui, comme l'affirme Annabelle Dufourcq risque de susciter non seulement « perplexité », mais une véritable « inquiétude éthique », un « vertige permanent[822] ». En effet, déclarer que sous les masques il n'y a pas de visages revient à endosser une véritable thèse ontologique où la stabilité du monde, le statut de l'altérité, les marges d'action, sont bouleversés. Comme l'éclaire Dufourcq, le masque revêt chez Merleau-Ponty un rôle similaire à celui de l'« image », voire à celui de l'« écran » : le masque cache et montre à la fois, il est occultation et en même temps monstration. Cela est vrai également pour le statut des images – comme nous l'avons d'ailleurs vu dans le chapitre précédent sur l'événement « global » avec des exemples plus contemporains – et conduit à « une redéfinition du réel, des prétendus originaux[823] ». De fait, toute image est masque, pour deux raisons : d'une part, parce qu'elle tente de représenter un original d'une manière toujours incomplète et partielle ; d'autre part, parce qu'il n'y a pas réellement d'original, bien que la représentation se réfère toujours à celui-ci[824]. Le vertige se trouve donc dans le fait de ne pouvoir clairement établir l'authenticité d'une expérience par rapport à l'autre. « Le caractère ubiquitaire du masque-image contamine ainsi le visage prétendument bien réel qu'il semblait simplement recouvrir : celui qui porte le masque découvre qu'il était lui-même un masque, une succession de masques, lesquels ne renvoient pas à un original, mais les uns aux autres et, entre eux, à un quasi-être ubiquitaire et inassignable[825] ». Non seulement cela insinue une fracture dans l'individualité, mais c'est également le signe d'une plus profonde interrogation éthique, qui ne pourra être résolue qu'avec la notion d'Institution, dont nous parlerons dans quelques pages, puisque cet élément ontologique permet à Merleau-Ponty d'ouvrir le chemin vers une « ontologie indirecte », dans laquelle l'invisible, ce qui n'est directement donné à la vue, est toutefois apporté à la vision de manière indirecte : comme les masques cachent tout en montrant, c'est indirectement que l'on s'approchera de cette représentation toujours fallacieuse, et pourtant signifiante, car chargée d'émotions et de gestes, de doutes et d'action.

[822] Pour une analyse approfondie de cette affirmation, nous renvoyons à A. Dufourcq, « "Sous les masques il n'y a pas de visages". L'Éthique merleau-pontyenne entre problème de l'altérité radicale, foi et institution », *Chiasmi International*, 17, 2015, p. 347-369.
[823] *Ibid.*, p. 350.
[824] *Ibidem.*
[825] *Ibid.,* p. 352.

Pour l'instant, il nous faut interroger cet échange imaginaire entre Nizan et Merleau-Ponty, lorsque ce dernier répond à la question du premier – L'homme ne serait-il donc jamais qu'un personnage historique ? – en affirmant non seulement que sous les masques il n'y a pas de visages, mais aussi que le personnage historique n'a jamais été humain, et que, pourtant, nul humain n'est seul. Les masques n'occultent pas un visage réel, il n'y a pas sous le masque du personnage historique un visage : il y a un renvoi continuel et imparfait à une existence humaine fuyante et chargée de doutes. Le personnage historique n'est pas humain, car il perd ce qui caractérise l'humain, à savoir la contingence radicale dans laquelle ont lieu ses actions, les hésitations de ses regards et de ses gestes, les questions qu'il jette continuellement sur le monde et sur autrui, la nécessité qu'il peut sentir comme guide de son agir, alors qu'il n'en sait rien – il ne sait pas si son action sera véritablement résolutive, mais il doit y croire. Tout cela n'existe pas dans le personnage historique, puisque la complexité de sa vie est perdue dans la clôture du temps. Certes, il s'agit d'un masque, mais d'un masque sous lequel il n'y aura pas de visage. Et non seulement parce que l'existence humaine est gravée de cet écart insoluble qui fait que l'en soi, ce qui est derrière le masque de mon pour soi, ne soit jamais atteignable par autrui. Ce n'est pas seulement cette distance inéliminable qui se fait toujours dans une certaine proximité. C'est aussi plus radicalement que le sens de cet écart, de cette variation, de ce diacritique dans mon monde qu'est autrui, ne peut être incarné par le personnage historique, qui n'a jamais eu les caractères du « héros humain » que Merleau-Ponty avait décrit quinze ans auparavant. « Pourtant nul homme n'est seul », écrit Merleau-Ponty : justement, l'écart n'est pas un néant conduisant au solipsisme, il est une co-présence par diacritique. Et même si je ne trouvais sous les masques d'autrui que d'autres masques, car son en soi n'est pas fait pour mon regard ni ma pensée, je ne suis pas pour autant condamné à l'incommunicabilité et à l'inaction. L'ouverture de la vie et de la contingence, l'action d'écrivain qui ménage la distance, voici ce qui permet de garder active l'humanité en relation, dans laquelle, même si sous les masques il n'y a pas de visages, les relations demeurent possibles et l'on n'est pas voués à la solitude. Le personnage historique, quant à lui, n'a jamais existé en tant qu'humain : il est un masque créé par l'histoire. Mais si l'on veut garder l'histoire ouverte et si l'on veut ménager de la place pour le vécu dans l'histoire, nous ne retrouverons jamais des vrais visages. Il faudra plutôt tracer les constellations qui nous permettent de laisser émerger, autour des

masques, des voix silencieuses qui expriment des bouts d'événements. Non pas *derrière*, mais *autour*, *avec*, dans l'assemblage de masques qu'est la clôture de l'histoire. En cela, la polyphonie de la préface de *Signes* n'est pas une tentative de soulever le masque-Nizan, mais d'approcher le nœud que constitue cette figure figée dans l'histoire, et pourtant vivante lorsqu'on met en scène, tant bien que mal, les hésitations et les drames de son présent, de son expérience de la contingence et de la nécessité.

Tout cela requiert de refondre de part en part le rapport de la philosophie à l'histoire, comme Merleau-Ponty l'avait annoncé dès ses cours au Collège de France suivant la rupture avec Sartre, dont le titre était : « Matériaux pour une Théorie de l'histoire » (dont le texte est demeuré introuvable, mais qui a dû confluer en grande partie dans *Les Aventures de la dialectique*) dont on peut lire, dans le résumé :

> Le concept d'histoire doit être dégagé de beaucoup de confusions. On raisonne souvent comme s'il y avait, face à face, une philosophie qui met dans l'homme des valeurs déterminables hors du temps, une conscience déliée de tout intérêt pour l'événement – et des "philosophies de l'histoire", qui au contraire placent dans le cours des choses une logique occulte dont nous n'aurions qu'à recevoir le verdict. Le choix serait alors entre une sagesse de l'entendement, qui ne se flatte pas de trouver un sens à l'histoire et tente seulement de l'infléchir continuellement selon nos valeurs, et un fanatisme qui, au nom d'un secret de l'histoire, renverserait à plaisir nos évaluations les plus évidentes. Mais ce clivage est artificiel : il n'y a pas à choisir entre l'événement et l'homme intérieur, entre l'histoire et l'intemporel[826].

Le concept d'histoire s'est constitué de deux façons à l'apparence opposée : une abstraction universelle qui pourrait parler de l'humain hors du temps et de l'espace, donc une philosophie non touchée par l'événement, retirée des choses et du monde, et d'autre part des « philosophies de l'histoire », avec un déterminisme que l'on connaît, organisant les événements selon une « logique occulte ». Toutefois, comme nous l'avons démontré tout au long de ce chapitre, pour Merleau-Ponty cela est une abstraction, c'est un clivage artificiel. Parce que ces deux attitudes perdent le vécu, la contingence, l'ouverture, tout ce qui caractérise de fait l'historicité se faisant. Il n'y a pas de philosophie de la conscience universelle sans oubli des événements et de l'action, ni de philosophie de

[826] M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours (Collège de France 1950-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, p. 43.

l'histoire sans distorsion idéologique du cours historique. Alors, comment dépasser le clivage ? On le dépasse en cherchant *entre* ces domaines à l'apparence opposés, et avant tout en donnant la juste valeur à l'hésitation humaine face à ces possibilités. Hésitation de Nizan, qui était de fait le véritable chiffre du héros marxiste : entre la nécessité d'agir pour la construction d'un monde sans exploitation, et le poids d'une logique historique qui devrait guider le cours des événements et donc également l'action. Lorsque cette logique semble faillir face aux événements, comme cela été le cas selon Nizan en 1939, alors l'hésitation devient plus forte et pressante. Mais de fait, on ne peut choisir, on ne peut considérer que tout serait conscience de l'action pure « déliée de tout intérêt pour l'événement », on ne peut pas non plus figer l'action de Nizan dans le jugement qui viendrait d'une « logique occulte » de l'histoire, en le condamnant parce qu'il s'était éloigné de la doctrine. Dans les deux cas, on perd Nizan. C'est pour cela que Merleau-Ponty considère qu'il ne faut pas considérer « l'histoire comme dieu inconnu », mais « l'histoire comme milieu de vie » : « Elle est un milieu de vie s'il y a entre la théorie et la pratique, entre la culture et le travail de l'homme, entre les époques, entre les vies, entre les actions délibérées et le temps où elles apparaissent, une affinité qui ne soit ni fortuite, ni appuyée sur une logique toute-puissante[827] ».

En ce sens, la présentation que Merleau-Ponty fait du personnage de Nizan est justement l'aboutissement des réflexions sur l'événement dans le domaine « politique », qui avaient commencé avec les lettres de rupture et avec *Les aventures de la dialectique* et qui avaient leurs racines dans le *drame* de l'histoire décrit dans *Humanisme et terreur*. Cette fois, pourtant, Merleau-Ponty refuse toute résignation, et au double refus s'ajoute l'affirmation de la recherche d'une *vertu*, non cette vertu spinozienne de la positivité du troisième degré de connaissance, dont Nizan avait tragiquement décidé de s'écarter : « la *virtu* sans aucune résignation[828] » fait appel à une compréhension constellative de l'histoire, où le personnage historique et l'événement seraient étudiés à distance et par tissage, en comprenant les lignes de fracture qui se cachent derrière les statues de l'histoire close. En même temps, elle fait appel à un « tissage » des histoires locales, qui n'expriment pas un seul salut, ni une horloge universelle, mais des complexités, des pluralités d'agencements historiques qu'il faut étudier avec la « sagesse » d'une démarche

[827] *Ibid.,* p. 45.
[828] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 47.

consciente de la difficulté de s'approcher aux événements, consciente de leurs pièges, mais qui a la patiente vertueuse de les approcher tout de même, de les comprendre dans un langage qui en préserve les contradictions et les hésitations[829]. Nous entrevoyons ici un sens des « frictions » dont nous avons parlé par rapport à la condition globale, de cette nécessité d'un regard se glissant dans les fractures et dans les agencements. En ce sens, le *local* ne disparait pas, comme ne disparaissent pas les aspirations universelles. Les histoires locales se tissent et s'agencent, même si l'on pousse ces argumentations jusqu'aux frontières de la « condition globale ». L'interrogation sur le langage philosophique apte à notre temps est donc aussi une question sur la possibilité de mener à bien une tâche de compréhension consciente de l'immensité des risques et de son propre désordre, en gardant ouvert le présent – mais cela face à une succession toujours plus rapide d'événements et avec le risque constant de les objectiver et d'en perdre la singularité qui demeure toujours fuyante.

Le problème de cette préface était encore une fois de faire face à l'événement sans tomber dans le piège de l'objectivité. Nizan était objectifié par un regard incapable d'apprécier les facettes de son histoire, les pluralités de ses motivations, les sens de ses actions. Surtout, un regard incapable de regarder l'hésitation qui se cache lorsqu'on doit faire face à l'événement – lorsqu'on est sous pression. Nizan avait justement tenté de garder la brèche ouverte, entre la liberté et la nécessité, entre la contingence et le nécessaire. Mais pour faire cela, il avait dû redoubler de négatif, mettant de côté Spinoza, et se mettant au service du mouvement dialectique de l'histoire. L'événement colonial qu'il avait perçu dans toute sa violence l'avait ainsi poussé vers l'action communiste. Pourtant, encore une fois l'hésitation se glisse, lorsqu'un autre événement le fait douter. On peut le figer dans ce dernier doute, ou bien comprendre le doute, le doute de Nizan, qui est de fait la nécessité de garder une ouverture dans l'histoire pour ne pas tomber dans le piège de l'événement. Nizan avait tenté une action d'écrivain, pour ménager une distance entre l'événement et le jugement, en se creusant son rôle dans l'histoire, alors

[829] « La conclusion, ce n'est pas la révolte, c'est la *virtu* sans aucune résignation. Déception pour qui a cru au salut, et a un seul moyen de salut dans tous les ordres. Notre histoire, où reparaît l'espace, où la Chine, l'Afrique, la Russie, l'Occident ne vont pas du même pas, c'est une décadence pour qui a cru que l'histoire, comme un éventail, allait se replier sur elle-même. Mais si cette philosophie du temps était encore une rêverie de la vieille misère, pourquoi donc en son nom jugerions-nous de si haut le présent ? Il n'y a pas d'horloge universelle, mais des histoires locales, sous nos yeux, prennent forme, et commencent de se régler elles-mêmes, et à tâtons se relient l'une à l'autre, et exigent de vivre, et confirment les puissants dans la sagesse que leur avaient donnée l'immensité des risques et la conscience de leur propre désordre », *ibidem.*

même que sur le front, lors de sa mort, il portait dans sa poche les pages d'un manuscrit inachevé. Nizan représente l'hésitation qui refuse l'engagement continué de l'actualité. Le présent, la « bonne actualité », consiste à garder l'indécision dans l'histoire, en se mesurant à celle-ci malgré tout.

La préface de *Signes* constitue une tentative d'opérer une démarche d'écrivain capable de produire une vision complexe du « personnage historique » et de son rapport aux événements. Il est le prolongement de la brouille avec Sartre, quelques années plus tôt. Pourtant, elle est aussi la définition de la nécessité radicalement ontologique qui sous-tend à toute réflexion sur l'histoire et les événements. Non seulement parce que les références à Nizan et à Sartre son tissées radicalement avec la description du paraître du regard d'autrui, avec des propos ontologiques. Mais aussi parce que cette action d'écrivain pousse Merleau-Ponty a des fondements ontologiques. Nous avons déjà vu que cela était le cas pour les éléments de la « chair », de « l'écart », nous pouvons à présent nous concentrer sur la manière dont l'élément ontologique de l'Institution permet de tirer le nœud entre les deux moments évoqués jusqu'ici, et de fournir une véritable pensée événementielle.

§ 7.3. L'Institution : de la rencontre amoureuse à l'événement

Jusqu'ici une philosophie de l'événement est apparue chez Merleau-Ponty dans le domaine de la perception – ainsi que dans les prémisses d'une ontologie du sensible – mais également au cœur du domaine politique – domaine qui n'est jamais détaché pour lui de la pratique philosophique, ainsi que de la littérature et de l'art. Le piège de l'événement risquait de faire perdre le sens d'une pratique philosophique et par cela même la philosophie doit se mêler au domaine politique. Il s'agit à présent de plonger au cœur même de la dynamique événementielle, en montrant comment toutes ces implications se retrouvent dans l'élément ontologique de l'Institution. Pour l'étudier, nous suivrons l'exemple de la rencontre amoureuse, compris comme paradigme utile pour comprendre l'événement.

a) Hésitations de la rencontre : fascination, néant, contingence

Pour commencer, il faut nous tourner à nouveau vers la *Phénoménologie de la perception* et en particulier vers le chapitre sur « Le corps comme être sexué » dans lequel Merleau-Ponty décrit les traits de ce que l'on peut nommer un « schéma sexuel », qui, intégré avec le schéma perceptif, le schéma moteur, le schéma linguistique, compose un schéma corporel complexe permettant l'exploration du monde[830]. L'étude de cas cliniques montre des situations où « le malade » perd « le pouvoir de projeter devant lui un monde sexuel, de se mettre en situation érotique, ou, une fois que la situation est ébauchée, de la maintenir, ou de lui donner une suite jusqu'à l'assouvissement[831] » : sans donner d'explication purement physiologique ni purement psychologique, Merleau-Ponty considère la sexualité comme une dialectique ambiguë, comme un champ dont les traits sont similaires au champ perceptif. Dans le champ corporel, la situation sexuelle se tisse aux autres situations, aux autres configurations du schéma corporel, en produisant une plus générale ouverture au monde. Existence et coexistence vont de pair, puisque cette ouverture se fait au contact avec les ouvertures au monde d'autrui et leurs prises sur le monde. Si « une jeune fille à qui sa mère a interdit de revoir le jeune homme qu'elle aime perd le sommeil, l'appétit et finalement l'usage de la parole[832] », cela n'est pas explicable dans les termes d'un simple mécanicisme corporel de répétition des rapports de cause à effet. Pourtant, une attitude physiologiste tentera de repérer une solution dans une recherche des implications nerveuses qui dirigent la parole et le langage. Si cela, pour Merleau-Ponty, n'est pas suffisant, on ne saurait pas donner une explication purement intellectualiste ou dérivée d'un psychologisme facile : « La jeune fille ne *cesse* pas de parler, elle "perd" la voix comme on perd un souvenir[833] ». La jeune fille ne perd pas sa voix pour des raisons seulement physiologiques, pourtant elle n'est pas absolument libre de recommencer à parler par un mouvement psychologique. Son ouverture au monde se situe dans une atmosphère complexe, où le corporel et le psychologique se mélangent, dans le champ sédimenté ambigu que sont notre corps et le monde. L'aphonie dans ce cas

[830] Pour certaines des analyses présentes dans ce paragraphe *cf.* G. Caignard, « Un "rapport de miroir" : relation amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 21, 2020, p. 153-169, dont j'ai repris et remanié certaines formulations.
[831] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 193.
[832] *Ibid*., p. 198. Ici Merleau-Ponty expose aussi une critique d'une interprétation purement freudienne de cet épisode.
[833] *Ibid.*, p. 199.

clinique est « un refus de la coexistence, comme, chez d'autres sujets, la crise de nerfs est un moyen de fuir la situation[834] ».

C'est pourquoi la sexualité prend l'allure d'une « dialectique ambiguë[835] » qui porte en elle toujours des germes de coexistence. Pourtant, la manière d'étudier cette dialectique dans la *Phénoménologie* n'est pas éloignée d'une conception sartrienne de la sexualité qui, s'appuyant sur le concept de néant et sur le phénomène de la fascination, pourrait conduire à affirmer l'impossibilité de l'amour. Nous en trouvons un exemple dans l'analyse des « pratiques de mauvaise foi », lorsque Sartre décrit la rencontre entre un homme et une femme, et, tout au long du rendez-vous, a lieu cette condition paradoxale : « Il faut, pour la satisfaire, un sentiment qui s'adresse tout entier à sa *personne*, c'est-à-dire à sa liberté plénière, et qui soit une reconnaissance de sa liberté. Mais il faut, en même temps, que ce sentiment soit tout entier désir, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son corps en tant qu'objet[836] ». Dans cette situation contradictoire, la mauvaise foi se situe dans le renvoi constant de la décision : elle se montre tout entière comme esprit, comme personne, et pourtant, en même temps, lorsqu'il lui prend sa main, elle est aussi objet du désir. Ainsi, les deux ont besoin de reconnaître la transcendance du désir d'autrui, mais en même temps ils en sont objectivés, ils ne veulent pas être corps et pourtant ils le sont, ils regardent d'en haut leur corps qui devient objet du désir, du regard, de la fascination autrui, et ils font comme si ce corps n'était pas le leur, siège de leur liberté et de leur personne, mais comme si c'était un objet passif auquel des choses peuvent arriver[837].

Dans la *Phénoménologie de la perception*, la dialectique de la rencontre se fonde sur ces prémisses et elle procède d'une néantisation de l'autre par le regard qui était le chiffre de la pensée sartrienne :

> Traiter la sexualité comme une dialectique, ce n'est pas la ramener à un processus de connaissance ni ramener l'histoire d'un homme à l'histoire de sa conscience. La dialectique n'est pas une relation entre des pensées contradictoires et inséparables ;

[834] *Ibid.*, p. 198.
[835] *Ibid*., p. 207.
[836] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 90.
[837] *Ibid.*, p. 90-91.

> c'est la tension d'une existence vers une autre existence *qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se soutient pas*[838].

Nous voyons ici un extrait où toute la tension avec la philosophie de Sartre s'annonce sans se dire. D'une part, Merleau-Ponty affirme, et c'est toute l'originalité de sa démarche, qu'il y a une tension vers autrui, une ouverture, par laquelle on prend conscience qu'autrui regarde le même monde que nous, qu'il est de ce même monde que nous, qu'il partage une même atmosphère de l'être au monde. Ainsi non seulement la sexualité porte en elle une ambiguïté, mais elle est également un champ sédimenté dans lequel pourra se former ce que, plus tard, Merleau-Ponty appellera l'Institution d'un sentiment. Il s'agit bien déjà d'une dialectique incarnée, et non pas d'une dialectique de pensées ou de consciences pures, c'est une dialectique corporelle fondée sur les possibilités du corps à s'ouvrir au monde et à autrui. D'autre part, pourtant, Merleau-Ponty consent à parler de négation, de néant entre les consciences, alors même que nous avons déjà vu que cette notion de néant sera problématique dans toute la suite de son œuvre, et qu'elle sera substituée plutôt par la notion d'écart. Dans ces pages de la *Phénoménologie*, bien qu'autrui soutienne notre existence, il subsiste toujours, entre nous, un néant, puisque la dialectique de la rencontre se trouve être une dialectique de la fascination, au fond une nouvelle modulation de la dialectique du maître et de l'esclave.

On veut entrer dans le monde d'autrui. On veut rejoindre sa conscience, sa personne, sa liberté, et pourtant, demeurant dans cette perspective, on risque en même temps de le transformer en un objet par le même désir qui cherchait un sujet le reconnaissant. De l'autre côté, autrui pourrait, par son regard, me transformer en objet, alors même que je m'étais exposé à lui en tant que personne, sujet – ou du moins je croyais le faire, puisque je pouvais aussi m'objectiver moi-même, en jouant un rôle de mauvaise foi. Dans la dynamique du pour soi et de l'en soi, les regards, ne peuvent pas se croiser mais ils se posent sur autrui en le figeant en ce qu'il est *pour soi* sans jamais rejoindre son *en soi*.

Dans cette perspective, par le corps, on cherche à fasciner, on cherche à rendre autrui esclave de cette fascination, de sorte que le regard ne crée pas de liens, mais qu'il sépare. Je me montre au regard d'autrui en me rendant objet de désir :

[838] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 206. Nous soulignons.

> L'homme ne montre pas ordinairement son corps, et, quand il le fait, c'est tantôt par crainte, tantôt dans l'intention de fasciner. Il lui semble que le regard étranger qui parcourt son corps le dérobe à lui-même ou qu'au contraire l'exposition de son corps va lui livrer autrui sans défense, et c'est alors autrui qui sera réduit à l'esclavage. La pudeur et l'impudeur prennent donc place dans une dialectique du moi et d'autrui qui est celle du maître et de l'esclave[839].

Le maître fascinateur devient l'esclave objectivé. Car, lorsque je fascine, je me pose l'objectif de conquérir autrui en tant que conscience, en tant que liberté, en tant que sujet pouvant me reconnaître, moi aussi, comme conscience, comme liberté, comme sujet. Mais la personne que j'ai fascinée a perdu sa liberté, il ne s'agit plus de celle dont je voulais me faire reconnaître comme sujet et le maître redevient esclave, lui aussi objectivé dans cette dialectique qui rend tout amour impossible, puisqu'elle rend le corps un objet du regard d'autrui, pareil à n'importe quelle autre chose du monde.

Considérons donc l'événement de la rencontre amoureuse : elle se constitue dans une dynamique de fascination, de néantification réciproque, mais cela rend difficile de penser véritablement le lien entre les deux personnes. Dans cette dialectique le seul événement est la dynamique objectivante de l'un par l'autre, le regard anéantissant. Il n'y a pas événement de l'amour, puisque celui-ci est rejeté du côté de l'imaginaire, du côté de l'illusion, quasiment rendu impossible[840]. Nous croyons que, pour penser l'événement dans un sens qui ne serait ni celui objectiviste, ni celui d'une philosophie de la négativité, il faudrait considérer plus profondément la manière dont Merleau-Ponty va par la suite caractériser la possibilité de l'amour au-delà de la simple illusion.

Dans les *Aventures de la dialectique*, donc après la rupture entre les deux philosophes, Merleau-Ponty contestera que chez Sartre « le projet à deux reste projet d'un seul, pour cette raison de principe que l'avenir n'habite que la conscience, qu'il ne descend pas vraiment *entre* nous[841] ». Nous avons souligné déjà l'importance de cet « entre ». « Entre nous » signifie entre le pour soi et l'en soi, entre les consciences, entre les regards qui

[839] *Ibid*., p. 205.
[840] À ce sujet *cf*. A. Dufourcq, « Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses », *Chiasmi International*, 6, 2005, p. 303-342. Voir également M. Carbone, *Proust et les idées sensibles*, Paris, Vrin, 2008, p. 175, qui commente un autre paragraphe de Sartre (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, III[e] partie, chapitre III, 1, p. 404-419), en le considérant comme « une réflexion sur l'amour au temps du nihilisme en tant qu'époque de l'absence de fondement ».
[841] M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 226.

anéantissent, entre la conscience et le monde. Si pour Sartre « les recherches entre l'en soi et le pour soi étaient de "la pensée vague[842]" », cette impossibilité de l'amour et d'un lien, d'un projet, est la conséquence d'une pensée du néant, que Merleau-Ponty tentera de dépasser justement en se mettant à la recherche de cet *entre*, de l'écart entre les consciences.

Si, nous allons le voir, l'aboutissement d'un tel projet se trouvera dans les cours au Collège de France, une autre conception de l'amour était déjà à l'horizon de la pensée merleau-pontienne lorsqu'il écrivait, en 1945, dans *La guerre a eu lieu* :

> Si cet homme aime aujourd'hui cette femme, c'est que son histoire passée le préparait à aimer ce caractère, ce visage, mais enfin c'est aussi parce qu'il l'a rencontrée, et cette rencontre met au jour dans sa vie des possibilités qui, sans elle, se seraient assoupies[843].

Ici, Merleau-Ponty souligne que le moment de la rencontre est une coprésence entre motivations préalables et hasard, qu'il se fait dans une contingence dans laquelle nous ne procédons pas déterminés, mais toujours motivés par nos expériences passées, sans que celles-ci ne soient jamais pour nous une condamnation. En cela, la dynamique d'exploration qui a lieu au moment de la rencontre est similaire à celui du schéma corporel tel qu'il est décrit dans la *Phénoménologie de la perception*. « L'histoire passée » n'est-elle pas une sédimentation complexe d'événements plus au moins conscients qui influencent et motivent les actions d'exploration du monde ? L'histoire passée, c'est ce qui a structuré le schéma sexuel qui va nous incliner, qui va nous faire percevoir un certain corps comme désirable, certains caractères comme compatibles avec ceux de notre vie. Mais, cette inclination n'est pas une condamnation, car il est toujours possible d'intégrer à son schéma corporel de nouvelles habitudes, de nouvelles possibilités de visions, d'action, de rencontres. Nous percevons la distance qui existe déjà dans ce texte de 1945 – que nous sommes déjà en train de surinterpréter par le prisme des textes successifs – par rapport à la dynamique de fascination de la *Phénoménologie*. Le regard d'autrui n'est pas production de néant, mais c'est plutôt un miroir, qui restitue ce qui était seulement de l'ordre de l'interrogation muette, de la motivation prélogique, de possibilités qui risquent

[842] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 152.
[843] M. Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu » in : M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 174.

de demeurer assouvies. En même temps, nous retrouvons les hésitations entre contingence et nécessité qui avaient hanté Nizan, et plus en général le domaine politique. N'y a-t-il pas, à côté de cette contingence de la rencontre, un sens de nécessité, qui apparaîtrait après coup ?

En effet, l'amour institué « fait figure de destinée », il dépasse sa contingence initiale. La rencontre amoureuse me projette dans l'avenir, elle montre un destin possible, et amène dans toute vie des possibilités de signification nouvelles, tout en réactualisant le passé inéliminable :

> Une fois établi, cet amour fait figure de destinée, mais le jour de la première rencontre il est absolument contingent. Une fixation peut bien être motivée par le passé de l'individu, mais elle apporte plus qu'elle ne promettait ; une fois réalisée, elle a son poids propre, qui est la force brute du présent et de ce qui existe[844].

L'événement de la rencontre est donc une contingence (motivée mais pas causée par les caractères de la vie passée) qui prend l'aspect, après coup, d'une nécessité. Entre la contingence et la nécessité, l'événement se trouve dans une brèche du temps, une fissure où tout pourrait être, mais cette chose qui est, cet amour, acquiert le poids d'une nécessité. La rencontre, lorsqu'elle a eu lieu, lorsqu'elle dépasse le statut de contingence, acquiert « son poids propre », la force brute de ce « présent » qui, rappelons-le, Merleau-Ponty voudra garder ouvert, indécis, quelques années plus tard, face à l'exigence sartrienne de prendre position. Pourtant, malgré l'indécision du présent, malgré tout ce qui pourrait être, certaines choses atteignent le statut d'une nécessité après coup. C'est aussi une tentative de préserver l'ouverture du présent et de son indécision malgré une clôture de l'histoire toujours aux aguets qui conduit Merleau-Ponty, dix ans plus tard, à étudier plus précisément l'élément ontologique de l'« Institution ».

b) Entre l'en soi et le pour soi : l'élément ontologique de l'institution

L'ambivalence à l'intérieur même de la pensée merleau-pontienne de 1945 laisse de fait pointer le début d'une conception de l'événement dans le sens ontologique de

[844] *Ibidem.*

« l'Institution », qui peut émerger plus précisément de la lecture du cours de 1954-1955 sur *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique*. Il est utile de rappeler que ces cours suivent les cours de 1952-1953 qui portaient sur « Le Monde sensible et le Monde de l'expression » et sur les « Recherches sur l'usage littéraire du langage », ainsi que les cours de 1953-1954 sur « Le problème de la parole » et « Matériaux pour une Théorie de l'histoire[845] » dont nous avons vu qu'il contenait déjà plusieurs éléments relatifs aux questions soulevées lors de la rupture avec Sartre. Le cours sur l'Institution, qui est tenu en parallèle du cours « Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire », et auquel il est de fait étroitement lié, apporte des réponses ontologiques aux questions que le philosophe s'était posées dans les années précédentes, et de fait depuis les débuts de ses cheminements réflexifs.

Dès le début de l'introduction, Merleau-Ponty reprend des thèmes qui nous sont chers, en se demandant si la vie personnelle peut être considérée comme la vie d'une conscience[846]. Cette vie de conscience a des traits de cartésianisme (cité explicitement) mais aussi des traits que nous avions vus en débat avec Sartre : elle est « présence au tout pour laquelle autrui est négation vide [et l']action indifférente », « le passé n'existe pour cette conscience que comme conscience du passé », « le faire [s'exerce en] fonction d'une fin », dans l'attente d'un résultat, et la décision est « maintien, sur fond d'indifférence, de la fin[847] ». Merleau-Ponty refuse cette réduction de la vie à une pensée de vivre, où forme et contenu sont opposés en expulsant de fait le contenu pour « en faire un ob-jet pour la "pensée de[848]" ». La référence à Husserl, sans résoudre le problème, le réduit à une hésitation pour savoir si « le mode original, premier philosophiquement, de la conscience » serait plutôt celui de la conscience vide, mais coextensive à l'être ou serait celui d'une conscience immergée dans le présent, dans l'épaisseur du sensible qui me dépasse[849]. De fait, il semblerait que l'hésitation soit ici celle qui existait aussi dans le

[845] Pour un aperçu général de la teneur des cours prononcés au Collège de France par Merleau-Ponty à partir de 1952, voir : M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours*, *op. cit.*
[846] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 43.
[847] Pour toutes les citations : *ibidem.* Les indications entre crochets sont des ajouts éditoriaux dans la retranscription des notes.
[848] *Ibid.*, p. 44.
[849] Sur ce point, le texte merleau-pontien n'aide pas, puisque les termes clés qui devraient expliciter les deux notions de *Auffassung als* et de *Urempfindung* dans leur interprétation merleau-pontienne dans ce contexte ne sont pas donnés avec certitude dans la transcription : « Hésitation de Husserl : le mode original, premier philosophiquement, de la conscience, est-il *Auffassung als* (i. e. conscience vide et [relatante?], toute hors de soi mais exactement coextensive à l'être, ou bien est-il *Urempfindung*, (*i. e.* conscience non

domaine politique, une hésitation entre l'action, la conscience capable d'agir et de se remplir au contact avec le monde dans sa pratique toujours finalisée, par rapport à laquelle la résistance matérielle des choses est indifférente, ou bien une conscience toujours dépassée, toujours prise dans les enlisements du sensible et du monde, par rapport aux déterminations extérieures, et à tout ce que l'on ne peut contrôler. Il n'y a pas de dualisme entre les deux, mais il peut y avoir hésitation, non pas entre positivité absolue de la conscience ou déterminisme, mais plutôt entre une co-extension par rapport au monde se faisant sur le modèle de l'*Auffassung als* (*l'appréhension à titre de*) ou de l'*Urempfindung* (*le sentir originaire*[850]). C'est sur ce fondement que Merleau-Ponty va pouvoir considérer la notion d'Institution.

En ce qui concerne le rapport au monde, Merleau-Ponty constate la présence d'un projet qui n'est pas choisi, une « intention sans sujet », qui est le fait de vivre : nous y trouvons donc l'hésitation entre ce qui n'est pas choisi et les possibilités d'action, au-delà de toute détermination, « c'est à partir de l'obstacle donné comme obstacle que j'apprendrai. Je peux apprendre à mieux connaître [l]'entourage par la science, mais ce sera toujours remaniement du monde perçu, emploi de structures[851] ».

C'est à ce point que nous pouvons introduire une réflexion sur la nature événementielle de l'Institution, que Merleau-Ponty va évoquer pour la première fois – mais indirectement – par la duplicité de l'institué et de l'instituant :

> Donc [il y a] sujet institué et instituant, mais inséparablement, et non sujet constituant ; [donc] une certaine inertie, – [le fait d'être] exposé à… – mais [c'est ce qui] met en route une activité, un événement, l'initiation au présent, qui est productif après lui – Goethe : [le] génie [est] « productivité posthume » –, qui ouvre *un* avenir.
>
> Le sujet [est] ce à quoi tels ordres d'événements peuvent advenir, champ de champs[852].

[surmontable ?] parce qu'elle est celle d'un présent dont passé et avenir sont des modalisations, mais où je suis dépassé, [car j'éprouve l']épaisseur du sensible, du présent, la chose-même », *ibid.*, p. 44.

[850] Je rapporte ici la traduction proposée par les éditeurs du cours de Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 44.

[851] *Ibid.*, p. 45.

[852] *Ibidem.*

Dans sa première introduction du couple institué/instituant (qui rappelle le couple parole parlée/parole parlante) Merleau-Ponty décrit de fait deux aspects. D'une part, il y a « l'inertie » du fait d'être « exposé à », c'est-à-dire le phénomène de la passivité, étudié par Merleau-Ponty dans le cours tenu la même année au Collège de France, mais qu'il considère comme solidaire des réflexions sur l'institution[853]. De l'autre, il y a le domaine de l'activité, ramené ici du côté de l'événement, entendu comme l'initiation, le début d'une histoire. Cet événement, cette initialité, demeurera productrice aussi après que l'événement sera passé, que le présent sera révolu. C'est même de manière « posthume » que cette productivité fonctionne. Un avenir s'ouvre, « un » parmi d'autres sans doute, qui désormais se réfère à l'événement initial dont il acquiert son sens. Le sujet est donc institué et instituant, lié au domaine de la passivité et en même temps porteur d'une activité en soi. Il est sujet à une passivité, au poids et au dépassement du monde sensible, mais il possède aussi une activité. Nous retrouvons dans ces couples le même problème : nécessité et contingence, passivité et action. Le sujet est ce à quoi ces événements adviennent : en ouvrant une brèche dans sa condition, puisqu'il est toujours en équilibre entre passivité et activité. Il est un « champ » dans lequel d'autres champs, des événements instituants, se tissent entre eux. Comme nous allons le voir, cela exerce des influences sur les modalités du rapport à autrui, dans le domaine de l'action, mais également dans la manière d'entendre la temporalité.

Merleau-Ponty introduit donc explicitement la notion d'institution, en opposant « constituer » et « instituer », où le « constituer » serait lié à la conscience immédiate du présent : « l'institué a sens sans moi, le constitué n'a sens que pour moi et pour le moi de cet instant. Constitution [signifie] institution continuée *i. e.* jamais faite. L'institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité, le constitué tient tout de moi qui constitue (le corps, l'horloge)[854] ». Encore une fois, nous retrouvons ce thème de l'ouverture du présent, d'une temporalité qui ne fixe pas le présent dans le passé, mais qu'il le laisse ouvert, même après que le présent soit révolu, qui ne figerait pas ses personnages ou ses événements.

[853] De fait, l'introduction aux deux cours est commune, comme Merleau-Ponty l'indique au début du cours sur la Passivité, *ibid.*, p. 201.
[854] *Ibid.*, p. 48. Évidemment, le problème du rapport à la constitution concerne avant tout le rapport à une philosophie de la conscience, comme il écrit dans les résumés de cours : « On cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience. Devant la conscience, il n'y a que des objets constitués par elle », M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, *op. cit.*, p. 59.

Avant de revenir à notre exemple principal, celui de la rencontre amoureuse comme paradigme pour comprendre l'événement, il est donc utile de rapporter la définition la plus complète que Merleau-Ponty donne de l'Institution dans l'Introduction de son cours :

> Donc Institution [signifie] établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général, cartésien : système de référence) par rapport auquel toute une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite*, *une histoire*.
>
> Le sens est déposé (il n'est plus seulement en moi comme conscience, il n'est pas recréé ou constitué lors de la reprise). Mais non comme objet au vestiaire, comme simple reste ou survivance, comme résidu : [il l'est] comme à continuer, à achever sans que cette suite ne soit déterminée. L'institué changera mais ce changement même est appelé par sa *Stiftung*. Goethe : [le] génie [est] productivité posthume. Toute institution est en ce sens génie[855].

La *Stiftung* est le concept que Merleau-Ponty reprend à Husserl, en le transformant et en le réinterprétant de manière originelle, puisqu'il fixe sa traduction par le mot « institution », en le choisissant par rapport à d'autres tels que « fondation[856] ». Cette *stiftung* est la mise en place de « dimensions » de l'expérience, qui donneront du sens aux expériences qui viendront par la suite. Les changements sont appelés par l'Institution dans le sens que l'Institution donnera du sens à ces changements. Merleau-Ponty utilise aussi l'expression de « matrice symbolique[857] », comme justement cette matrice qui donnera par la suite un sens aux expériences qui viendront. De plus, l'Institution ouvre une histoire, comme nous ne manquerons pas de le souligner, puisque cela nous conduira vers la troisième partie de notre recherche.

À présent, après cette présentation générale de la notion d'Institution, étudions-la plus en profondeur, à partir de la rencontre amoureuse telle qu'elle est décrite dans les cours de Merleau-Ponty de 1954.

---

[855] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 50.
[856] Pour une restitution de l'évolution dans la notion de *stiftung* dans la pensée française (chez Merleau-Ponty et Derrida) voir R. Terzi, « Événement champ, trace : le concept phénoménologique d'institution », *Philosophie*, 131, 2016, p. 52-68.
[857] M. Merleau-Ponty *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 58.

c) L'institution de l'amour

« L'institution d'un sentiment » n'est pas la seule des formes que prend l'Institution dans l'analyse merleau-pontienne. La première section du cours « Institution et vie » traite de la manière dont la vie (organique, animale, humaine) assume la forme d'une dynamique instituante, dans le déploiement des comportements, ou par exemple dans la puberté comprise comme institution[858]. En même temps, Merleau-Ponty met explicitement en parallèle les problèmes de l'institution vitale avec la question de l'historicité : puisque l'institution ne produit pas une totale discontinuité, « la puberté "normale" est incomplète », affirme Merleau-Ponty. « La prématuration n'est jamais tout à fait éliminée, ni donc la possibilité de régression. Elle n'est pas fin de l'histoire, ni même préhistoire, elle ouvre une autre histoire qui va être encore une "recherche" : histoire amoureuse[859] ». Et juste après, Merleau-Ponty propose qu'on puisse faire un parallèle avec les « philosophies de l'histoire », en affirmant que la vraie révolution est elle aussi « incomplète », c'est un « dépassement de l'infantilisme social, prématuration. Mais non histoire absolument neuve, sans rapport avec préhistoire, terminée[860] ».

Si nous reprenons donc le fil de la réflexion sur l'amour, c'est que celle-ci nous fournit un exemple pertinent de l'événementialité telle qu'elle émerge en rapport à l'institution. Nous avions affirmé plus haut que dans la *Phénoménologie de la perception* et dans *La guerre a eu lieu*, Merleau-Ponty demeurait dans une vision ambivalente de la rencontre amoureuse. D'une part, une « dialectique de la fascination » semblait se fonder sur la manière dont l'amour était compris par Sartre à partir de la notion de « néant ». Pourtant, alors même qu'il était en train de parler du rapport à l'événement, à la guerre et au champ historique, il écrivait dans *La guerre a eu lieu*, en 1945, que la rencontre amoureuse naissait dans la contingence, en étant seulement motivée par les structurations précédentes de toute vie, mais en même temps elle se connotait d'une forme de nécessité après coup. La question demeure la même, depuis ces affirmations, en passant par les lettres de rupture, jusqu'à la réflexion sur l'Institution au Collège de France : comment garder une

[858] *Ibid.*, p. 65-82. Pour la question du statut de l'humain et le rapport à l'animalité, voir É. Bimbenet, *Nature et humanité : Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004. Merleau-Ponty reprend des thèmes qui lui étaient chers, et qu'il avait déjà étudiés dans *La structure du comportement* et dans les cours de psychologie de l'enfant et de pédagogie qu'il avait tenus à la Sorbonne en 1949-1952.
[859] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 81.
[860] *Ibid.*, p. 82.

ouverture de la contingence, alors même que l'événement semble toujours prêt à refermer l'histoire sur elle-même, à perdre tout vécu ? Comment préserver la fécondité du présent, c'est-à-dire cette condition où tout est indécis et on peut encore agir ? Comment garder le présent ouvert assez longtemps pour qu'une pensée compréhensive qui ne se fasse pas prendre au piège de l'événement puisse émerger ?

Le premier point théorique à étudier est la question de l'illusion de l'amour. Merleau-Ponty de fait résout l'ambivalence qui existait une dizaine d'années plus tôt, et où la rencontre amoureuse semblait encore se faire dans le domaine de la fascination tout en laissant ouverte la question du rapport entre contingence et nécessité. De fait, comme le note Annabelle Dufourcq, dans le cours sur l'Institution Merleau-Ponty abolît la distinction entre amour vrai et amour faux, entre amour réel et amour imaginaire, pour dire plutôt qu'ils sont tous réels, mais d'un réel qui découle de l'imaginaire même, et en tout ce qu'il peut y exister d'illusion, d'échec ou de déception[861]. De fait, Merleau-Ponty va partir des thèses sartriennes et proustiennes, pour les libérer de leur connotation péjorative « afin de procéder à un véritable renversement : partant des mêmes prémisses que Sartre et Proust, Merleau-Ponty veut aboutir à une conclusion opposée[862] ».

Étant donné cet enjeu (se libérer de la notion de néant et, en même temps, de l'impossibilité de l'amour), nous trouvons énoncées par Merleau-Ponty deux possibilités qui reprennent les hésitations entre le pôle de la destinée et celui de l'action, entre la nécessité et la contingence. Il y a préordination de l'amour (la nature appelle un sentiment, ce sentiment croît comme un organisme) ou bien l'amour est vrai au moment où il est senti, donc non conforme à une destinée[863] ? Dans ce deuxième cas « il est créé par serment, décision, *i. e.* conduite promise[864] ». Cela nous en dit déjà beaucoup quant aux conséquences de l'hésitation. L'amour n'est pas le produit d'une destinée, mais il regarde un acte qui a une allure destinale, alors même qu'il est contingent. Si l'amour est abandon, c'est qu'il est promesse d'un destin, promesse qui en elle-même n'a rien de nécessaire mais tout de contingent. Elle est contingence par sa formulation même : elle peut être

[861] A. Dufourcq, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Springer, 2012, p. 259.
[862] *Ibidem.*
[863] M. Merleau-Ponty, *L'Institution*, *op. cit*., p. 81.
[864] *Ibid.*, p. 83. *Cf.* E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'Être*, *op. cit.*, p. 187, en parlant de l'amour : « Comme la perception, il est consentement en deçà de la preuve, de l'évidence, en deçà même de l'observation. Il est *abandon* de soi à la profondeur d'autrui et à la profondeur du monde, non dans un don de ce qu'il a mais un don de ce qu'il est ».

faite à moitié, elle peut être accompagnée de peur, de souffrance, de jalousie, de déception, elle requiert de se « prêter au jeu ». Les illusions de l'amour, que le philosophe retrouvait chez Proust ou Sartre (malgré qu'il ne soit pas explicitement cité) peuvent induire à l'oubli quant au sens initial de ces promesses. De fait, dans cette conception « illusoire » de l'amour, les deux personnes restaient ce qu'elles étaient. Chaque conscience demeure isolée : « Cette double illusion [est] constitutive de "nous". Le Je et le Tu gardent toujours réalité supérieure. On vit seul parce qu'on meurt seul[865] ».

Pour s'extirper de cette conception, Merleau-Ponty ne va pas trancher entre les deux possibilités (préordination de l'amour ou illusion de l'amour qui est une décision), il nous laisse plutôt entrevoir les signes de sa conception de l'institution amoureuse, en évoquant une sorte d'effet-miroir :

> Ce qui la porte [la promesse] et l'aide : c'est qu'autrui est miroir de ma décision. Me répond selon que je lui parle. Chaque chose dite reçoit appui de cette réponse, mais c'est l'écho de cette parole. Je façonne autrui. Néanmoins la « réponse » fait effet de miracle, préordination, destin[866].

De fait, l'idée que la décision fait le sentiment mais que cette décision n'est pas nécessaire mais toujours contingente, et pas complètement consciente mais toujours motivée, nous semble contenir en germe tout le sens de l'institution, si l'on se rappelle ce que Merleau-Ponty écrivait déjà dans *La guerre a eu lieu* : « Une fois établi, cet amour fait figure de destinée, mais le jour de la première rencontre il est absolument contingent. Une fixation peut bien être motivée par le passé de l'individu, mais elle apporte plus qu'elle ne promettait ; une fois réalisée, elle a son poids propre, qui est la force brute du présent et de ce qui existe[867] ». Nous voyons les mêmes éléments, d'un côté comme de l'autre : le destin et la destinée, la promesse et le promettre (de la part de la fixation, mais la fixation peut se faire par la promesse). La promesse requiert en elle une allure destinale, et la réponse à cette question fait effet de destin, de nécessité après coup. Mais la promesse est formulée à deux, dans un jeu de questions et de réponses, comme nous allons le voir.

---

[865] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 84. Sur la question de l'effet de miroir » voir mon article « Un rapport de miroir », art. cit., dont j'ai remanié ici certains passages.
[866] M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 83.
[867] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 174.

Nous avons donc trois éléments : premièrement, un questionnement d'autrui, une inclination qui devient décision de parler, d'interroger la possibilité de l'amour et d'en demander des signes. Cela se fait toujours dans une ouverture de la contingence, elle ne peut être déterminée, mais seulement motivée. Pourtant, cette contingence est toujours constellée de doutes, d'échecs possibles, dans l'amour et dans la vie, de désillusion, de déception. L'interrogation peut demeurer sans réponse sans que le rapport de miroir ne se mette en place. On peut ainsi entendre la lecture que Merleau-Ponty fait de Proust dans les notes de cours : toutes les preuves que Proust apporte de l'impossibilité de l'amour sont, en fait, des moments où la rencontre amoureuse, et le projet commun qui devrait s'ensuivre, s'enlisent dans le manque, dans l'aliénation, dans la jalousie, dans l'illusion de pouvoir vraiment rejoindre l'en soi d'autrui, dans la frustration que cela ne soit pas réellement possible[868]. Il y a toujours empiètement parce qu'il y a toujours incarnation : la chair est un espace étroit dans lequel il faut pourtant trouver sa place, dans lequel on est déterminé par les autres et on les détermine aussi, sans pour autant que cette détermination soit complète, sans qu'il soit anéantissement de l'autre. Ces formes négatives de l'amour décrites par Merleau-Ponty nous mettent en présence d'un amour bien réel, mais qui existe comme une « réalité négative ». Comme écrit justement Annabelle Dufourcq :

> Certes la présence d'autrui n'est jamais positive, mais la souffrance, la jalousie, le manque, les introjections et projections sont bien réels et n'ont de sens que comme trace de l'être aimé en moi. Réduire l'amour à une illusion revient à ne pas affronter le phénomène de l'amour, selon son mode propre d'apparition : en filigrane[869].

C'est *en filigrane* dans notre vie, et dans notre confrontation permanente avec la contingence, qu'apparaît l'amour. Il ne peut être séparé du domaine de l'adversité, des déceptions et des douleurs, des échecs qui toujours sont présents dans la vie. Pourtant, il

[868] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit*., p. 86-96. A. Dufourcq écrit : « Il s'agit pour Merleau-Ponty de montrer que, en dépit du constat d'échec qu'il tient à afficher, Proust ne parvient cependant pas à décrire des amours absolument vaines et illusoires. », A. Dufourcq, « Institution et imaginaire », art. cit., p. 315 ; et, au sujet de l'enlisement : « C'est ainsi que l'amour devient possessivité, les thèses de Proust et de Sartre se rejoignent sur ce point : l'amour se "réalise" dans le conflit et surtout, s'y enlise », *ibid.,* p. 317.

[869] A. Dufourcq, « Institution et imaginaire », art. cit., p. 324.

existe tout de même une figure de destinée qui va devoir être prise en compte, ce qui ne pousse pas l'amour du côté de la contingence radicale.

Le deuxième moment est celui de la réponse qui est le miroir de ma décision, de mes paroles, de mes doutes, de mes possibilités assouvies. La réponse d'autrui à mes gestes, cet effet-miroir, c'est une réactualisation de mes possibles par le reflet de moi-même dans sa vie. Et ce reflet qu'autrui donne de moi se trouve encore une fois dans la contingence, il est encore une fois un acte fragile, qui n'a pas la force de la nécessité et de la réalité, en même temps il ne pourrait être compris comme un acte intellectuel de promesse abstraite. Il n'est pas promesse qui viendrait de nulle part, mais cette promesse est beaucoup plus complexe, elle se bâtit par un jeu de questions et de réponses :

> Mais l'amour (non substantiel, non immédiatement vérifiable, non absolu, puisqu'on ne consentirait pas toujours à donner sa vie pour l'aimé) n'est-il pas justement dans l'établissement de ce rapport de miroir ? N'est-il pas déjà là au moment où on cherche à le « vérifier » ?
>
> Il faudrait alors dire qu'il est non illusion, mais réalité négative, aliénation effective : l'erreur est de croire qu'il ne soit qu'une erreur. « Elle causait mes maux comme une divinité qui reste invisible ». Oui : mais c'est là une absence de soi, synonyme de présence de l'autre[870].

Dès lors, ce moment de la réponse, qui est le moment du reflet, trouve sa place dans la contingence qui pourrait nous donner l'impression qu'il est impossible de parler, qu'il est impossible de donner du sens aux mots, aux gestes, aux regards. L'amour émerge dans la contingence, mais il n'est pas fatalité : « L'amour n'est pas créé par circonstances, ni par décision, il consiste en ce qu'il y a enchaînement des demandes et des réponses[871] ». Une inclination amoureuse, une demande de vérification, une réponse qui est promesse. Cela n'est sans doute pas très loin des tentatives de communication entre Fabrice et Clélia décrites par Stendhal dans *La Chartreuse de Parme*[872]. Fabrice, prisonnier dans la tour Farnèse, attend de Clélia une réponse, une promesse : les deux mettent en place une

[870] M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 97-98.
[871] *Ibid.*, p. 101.
[872] J'ai évoqué cela plus haut, dans le « Tableau 1. L'erreur de Fabrice », où je renvoyais à la conférence de M. Crépon du 15 mars 2017 à la BnF (consultée en ligne le 29 novembre 2019 : https://www.bnf.fr/fr/mediatheque/politique-de-lamour, 52'44), J'avais repris cet exemple in : G. Caignard, « Un "rapport de miroir" », art. cit., p. 160.

communication montrant qu'au fond l'amour s'exprime par des signes, par des demandes, par des promesses capables de dépasser les obstacles de la contingence. Leur enchaînement de demandes et de réponses se fait par un langage qui n'est pas directement celui de la parole, mais par des regards, des gestes, et seulement ensuite de manière articulée. L'Institution d'un sentiment est création d'un langage commun qui peut utiliser aussi des signes prélinguistiques.

L'amour ne se situe pas du côté du jugement intellectuel, mais lorsqu'on rejoint le troisième moment, la promesse, la parole prononcée à deux annonce un avenir peut-être impossible, mais le seul fait de le viser comme destin transforme le sens de tout ce qui se passera et se dira par la suite. L'institution d'un sentiment a lieu. L'amour n'est pas une décision, mais il est suite de questions et de réponses, ayant lieu entre, d'une part, ce qui est déjà là, l'institué, le monde de la passivité, les douleurs et les déconvenues, et, d'autre part, un avenir qui s'annonce, que l'on annonce, qui prend chair dans la promesse. La promesse laisse ouverte la porte de la contingence, car elle est promesse d'un avenir impossible à promettre, qui ne peut se faire que dans un jeu de questionnement réciproque, qui ne peut se faire que dans le miracle de la réponse.

En ce sens, l'amour est aussi producteur d'une histoire, comme affirmait Merleau-Ponty au sujet de l'Institution : confronté au problème de l'adversité et de la fuite du sens dans tous les domaines, Merleau-Ponty trouve dans l'Institution l'élément fondamental non seulement pour affirmer la réalité de l'amour, mais aussi pour dégager du sens dans l'histoire et la politique. Si elle avait été définie comme « matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions, d'où possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme conscience[873] », Merleau-Ponty ajoute, au sujet de la rencontre amoureuse : « L'idée d'institution est justement cela : fondement d'une histoire personnelle à travers la contingence[874] ». C'est ce fondement d'une histoire que nous interrogeons pour comprendre le statut de l'historicité dans l'époque contemporaine.

En évoquant une notion à laquelle nous ferons référence plus précisément dans la troisième partie, la promesse et les questions qui l'accompagnent se situent du côté des « idées sensibles », idées de l'art, de la musique, de la littérature : « À cette extrémité,

[873] M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité*, *op. cit*., p. 58.
[874] *Ibid.*, p. 96.

l'amour ressemble aux idées que cherche l'écrivain et qui, comme celles de la musique et de la peinture, ne sont pas isolables, séparables de [la] matière sensible[875] ». Dans son livre sur *Proust et les idées sensibles*, Mauro Carbone affirme, sur l'idée d'Institution chez Merleau-Ponty, après avoir rappelé la définition d'Institution comme « fondement d'une histoire personnelle à travers la contingence » :

> C'est précisément au nom de cette idée que nous l'avons vu critiquer implicitement Sartre en montrant que Proust décrit l'amour non tant comme illusion, que comme réalité négative. « L'erreur est de croire qu'il ne soit qu'une erreur », tel est le commentaire qui semble adressé à celui qui était devenu alors son frère-ennemi. Loin de les concevoir comme des erreurs, en les considérant comme des « matrices symboliques », on reconnaît dès lors à ces femmes et à ces amours une capacité de production symbolique qui – s'alimentant constamment de traditions autant que de contingences – les rend capables d'élaborer, au fur et à mesure, des constellations de sens nouvelles ou renouvelées[876].

Si réalité de l'amour il y a, elle est en dehors de toute prise purement intellectuelle. Ces idées sensibles, en tant que matrices symboliques, nous aident dans la production de sens, elles se fondent sur le « rapport de miroir », sur cet enchaînement entre question et réponse dont la relation amoureuse n'est qu'un exemple.

C'est en gardant cela à l'esprit que nous pouvons revenir encore une fois au problème du néant. Et à la manière dont Merleau-Ponty dépasse de fait la conception néantisante de Sartre dans le cours sur l'Institution, et cela par l'idée d'un rapport de miroir. Ce rapport de miroir, qui faisait en sorte que les décisions de l'un et de l'autre se constituent dans le croisement des questions et des réponses, peut être rapporté au domaine du regard, de l'œil, qui était au fond le premier par lequel on a caractérisé la notion de néant. Pour Merleau-Ponty, arrivé à l'élaboration de son ontologie, le regard d'autrui ne porte plus du néant dans mon monde. Il porte le reflet de mon questionnement et une communication, un échange qui est déjà une modalité de réflexion. C'est ce que Merleau-Ponty présuppose dans une Note de travail de mai 1959 dans *Le visible et l'invisible* qui a pour

[875] *Ibid.*, p. 88.
[876] M. Carbone, *Proust et les idées sensibles*, *op. cit.*, p. 186.

titre « *Les regards qui se croisent* = eine Art der Réflexion[877] », c'est-à-dire « un type de réflexion ». Il écrit : « "Mon regard" est une de ces données du "sensible" du monde brut et primordial, qui défie l'analyse de l'être et du néant, de l'existence comme conscience et de l'existence comme chose, et qui exige une reconstruction complète de la philosophie ». Le regard n'est pas l'acte d'une conscience, mais il fait partie du domaine des « idées sensibles », de la sensibilité. Il fait partie d'un champ qui se trouve *entre* l'en soi et le pour soi, ce champ qui avait été connoté comme une « pensée vague », et qui pourtant se retrouve dans le dernier Merleau-Ponty étudié comme *le* champ dans lequel se déploie l'existence. En continuant sa note, il ajoute :

> le regard qui tue
> décentration, non anéantissement.
> mettre en question pour Sartre (néant)
> = tuer, être en question = cesser d'être[878]

Le regard qui tue est le regard d'une conscience néantisante, qui n'est pas capable de *décentrer*, elle est plutôt capable d'anéantir. Une fois remis en question, on cesse d'être, or, comment pourrions-nous parler d'amour par rapport à une autre conscience qui nous remettrait et, su même coup, nous ferait cesser d'être ? Le regard instituant est plutôt un regard décentrant : autrui me décentre par ses questions, il me rend autre que ce que j'étais. Cette pratique des regards qui se croisent, des interrogations de l'un à l'autre, est un type de réflexion, mais pas une réflexion intellectuelle, c'est un réfléchissement sensible de l'un dans l'autre, sur le modèle du miroir. C'est une émergence d'une histoire dans la contingence, malgré la contingence, mais pas encore dans le langage de la rationalité, plutôt dans le langage d'un *logos* sensible, similaire à celui de l'art et de la littérature, dont nous parlerons dans la troisième partie.

d) L'Institution et l'événement

Il nous faut à présent revenir à ce que cette interprétation de l'élément ontologique de l'institution, telle qu'elle émerge de l'exemple de la rencontre amoureuse, nous dit sur la

[877] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 243. L'expression est tirée d'Husserl.
[878] *Ibidem.*

notion d'événement. En effet, si jusqu'ici on a étudié le rapport entre deux personnes, en montrant les limites d'une conception de la relation amoureuse qui laissait du néant entre les sujets, et ensuite son dépassement dans l'idée d'Institution d'un sentiment, force est de constater que l'Institution ne se limite pas à ce domaine. La rencontre est un événement, un événement de la vie personnelle, qui s'appuie sur une historicité personnelle, qui devient historicité à deux lorsqu'une histoire émerge de la contingence.

Merleau-Ponty évoque également des autres domaines, comme l'Institution d'une œuvre, étudiée dans la section du cours qui suit « L'Institution d'un sentiment ». Dans la création de l'œuvre, c'est la vie publique qui est en jeu : « [Il y a un] vide dans l'écrivain ou le peintre avant de commencer. C'est en écrivant ou en peignant qu'on trouve. […] ce projet silencieux ne se connaît que par ses réalisations partielles (dans tel chapitre). Un livre est une série d'institutions et manifeste que toute institution tend à la série[879] ». L'écrivain est vide, il ne possède pas abstraitement l'œuvre dans son esprit avant de commencer. Il doit la créer par une série d'institutions qui façonnent un peu à la fois la teneur générale de l'œuvre : la préfiguration du style, qui donnait une direction à l'écrivain, ne saurait substituer le processus même de l'écriture, qui peut être chargé d'adversité et de souffrance ainsi que de joie et de satisfaction. L'écrivain entame un jeu de questions et de réponses avec son œuvre, une interrogation perpétuelle de la préfiguration qu'il en a dans son esprit et du sens qui est effectivement imprimé par l'écriture, et de son contact avec le monde qui est extérieur à l'œuvre et à lui-même. En effet, le livre communique également avec la tradition littéraire, avec les appétits culturels d'une époque, avec des exigences politiques : il est à son tour un événement dans une série, alors même qu'il donnait sens à une série d'actions de l'écrivain. Ce point est tout à fait important et il est utile de le reformuler : si le livre est événement-matrice, car lorsqu'il est complété il donne sens à la série des événements de l'écriture (a posteriori, puisque chaque chapitre est une institution qui acquiert un sens global à la fin de l'écriture ; dans l'avenir, en influençant les pratiques littéraires futures de l'auteur), le livre fait aussi partie d'une série d'événements, un champ littéraire, une historicité de la littérature. Il peut devenir événement-matrice aussi dans ce champ, s'il contribue à refaçonner cette histoire pour ouvrir une série d'événements par la promesse que le livre apportait dans la littérature.

[879] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 53.

C'est également dans la peinture que l'on trouve ce jeu d'interrogations et de réponses : que serait-ce d'autre sinon que l'hésitation de Matisse ? Dans *Le langage indirect et les voix du silence*, Merleau-Ponty revient sur une vidéo montrant Matisse peindre au ralenti : chaque geste naturel du peintre paraissait, dans cette mutation temporelle, une méditation profonde, le pinceau semblait « méditer, dans un temps dilaté et solennel, dans une imminence de commencement du monde, tenter dix mouvements possibles, danser devant la toile, la frôler plusieurs fois, et s'abattre enfin comme l'éclair sur le seul tracé nécessaire[880] ». Pourtant, il ne faudrait pas croire, explique Merleau-Ponty, que Matisse aurait véritablement choisi parmi toutes les possibilités qui étaient offertes pour continuer dans la création de l'œuvre. Ce qui advient est plutôt un jeu de questions et de réponses, il a « regardé l'ensemble ouvert de la toile » et « il a résolu par un geste simple le problème qui après coup paraît impliquer un nombre infini de données[881] ». C'est de fait tout le problème de l'expressivité : « La parole vraiment expressive […] tâtonne autour d'une intention de signifier qui ne se guide pas sur un texte, qui justement est en train de l'écrire[882] ». Comme l'amour qui se constituait par ce questionnement du monde d'autrui, et qui trouvait dans la réponse un « miracle », un destin après coup, le geste du peintre est une question à la toile, une question muette et implicite, à laquelle il répond par son style, et pas par un geste de raison. Si la réponse paraît après coup nécessaire, c'est en vertu du tableau fini. Le sens du geste singulier aura nouvelle vie à travers le sens plus puissant de donnée, de ce qui est déjà – ou désormais – là. L'hésitation et le tâtonnement constituent eux-mêmes un style, une manière d'interroger le monde. Rajiv Kaushik commente ce passage :

> Le passage sur Matisse, même si peut-être de manière oblique, et dans la mesure où il montre l'ouverture du geste, révèle un terrain commun, partagé par tous les actes d'expression. Le style du peintre n'est jamais révélé complètement, il n'est jamais véritablement le sien, puisqu'il est toujours ouvert dans une altérité qui est accessible à tous les peintres de l'histoire. Le style est ainsi ce qui, pour Merleau-Ponty, rend possible l'idiome historico-matériel[883].

[880] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 57.
[881] *Ibidem.*
[882] *Ibid.*, p. 58.
[883] R. Kaushik, *Art and Institution. Aesthetics in the Late Works of Merleau-Ponty*, London-New York, Continuum, 2011, p. 31. Notre traduction.

Nous voyons donc comment l'historicité émerge également dans le domaine de l'institution artistique. C'est parce qu'on communique avec un monde de la peinture que l'on agit picturalement, immergés dans une tradition. Mais le peintre joue aussi le jeu de sa propre histoire dans la contingence de sa vie. Un équilibre fragile persiste entre le passé et l'avenir, entre la tradition et l'innovation, entre le déjà établi et la création du nouveau. En ce sens, Kaushik souligne qu'il existe dans le champ littéraire, et en particulier chez Proust, une véritable recherche « pour découvrir la fécondité illimitée de chaque présent », « une tentative de récupérer l'événement signifiant originel à partir de l'extérieur du présent[884] ».

Anna Caterina Dalmasso souligne elle aussi que le modèle de l'institution artistique permet de comprendre le concept d'histoire chez Merleau-Ponty, puisque l'historicité se forme chez lui sur le modèle du phénomène expressif[885], dont nous voyons affleurer les contours et qui sera repris dans la troisième partie. Dans l'historicité, comme dans la peinture, les frontières entre facticité et intention, entre ce qui est déjà donné et constitué et ce qui est création et activité, ces frontières se brouillent. Le peintre, l'écrivain, le cinéaste doivent « *laisser être* le mélange entre corps et esprit, afin que la matière *se mette à signifier*[886] ». Encore une fois, l'art est une interrogation, dans laquelle le passé et l'avenir se trouvent dans une compénétration productrice, une ouverture de la contingence dans la nécessité qui permet à la création même d'exister. « C'est dans le présent qu'on peut recueillir la fécondité illimitée de la tradition », écrit Dalmasso « – la reprendre, la trahir, l'oublier – pour la comprendre comme une *variation*, comme une suite de *réponses* différentes à de différents hasards, mais à la même question de l'être[887] ».

Si le modèle de l'institution artistique soutient une réflexion historique qui se ferait sur le modèle de la création de l'œuvre, c'est que ces champs ne peuvent être hiérarchiquement séparés par Merleau-Ponty, ils sont plutôt enchevêtrés. Le « miracle » qui avait eu lieu avec la rencontre dans la vie personnelle peut se produire aussi dans la vie publique, ce miracle que l'œuvre engendre, ce miracle qui produit une histoire dans

[884] *Ibid.*, p. 93. Voir les analyses sur les temporalités architectoniques et mythiques, liées à la question du traumatisme, *ibid.*, p. 91-111.
[885] A. C. Dalmasso, *L'œil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception*, Milan-Paris, 2019, p. 93.
[886] *Ibid.,* p. 94.
[887] *Ibid.*, p. 102.

la contingence, ce miracle qui suscite l'événement, événement qui requiert de nous non seulement une réponse, mais un processus d'interrogations et de réponses, et parfois la consistance d'une promesse, portant en elle la force du destin.

Il est clair que la notion d'institution ne saurait être réduite au seul domaine de la vie personnelle ou de la création artistique, ou des autres domaines que Merleau-Ponty évoque dans son cours, comme le déploiement de la vie humaine et non humaine ou le champ du savoir et de la connaissance scientifique. Comme l'écrit Yves Thierry dans un article mettant en lien l'institution et l'événement : l'institution « est le fait qui détermine le sens du monde perçu aussi bien que celui de l'existence historique : non pas d'abord une structure dans la société s'imposant comme système de règles, mais l'établissement des conditions selon lesquelles il peut y avoir, notamment, de telles structures : non pas d'abord les formes prises par l'*institué*, mais le processus de *l'instituant*[888] ». L'événement perceptif – dont nous avons par ailleurs étudié les implications précédemment – est un premier modèle sur lequel la dynamique instituante se met en place, aussi parce que l'événement se donne dans sa capacité de « faire voir », mais, plus en général, et sur le modèle de l'institution, l'événement permet aussi d'ouvrir un champ et, comme écrit Thierry : « C'est, dit encore Merleau-Ponty, un "avènement" ou un "événement transcendantal" : un événement condition de possibilité d'autres événements, un événement qui *est* institution puisqu'il met en place le champ où ces autres événements – des apprentissages, des rencontres, une histoire sentimentale, une œuvre – vont pouvoir s'inscrire[889] ». En conséquence, la correspondance entre institution et événement existe bel et bien chez Merleau-Ponty, mais il faut souligner qu'il y a deux sens de l'événement : l'événement fondateur (naissance, événement-avènement) et les « événements qui prennent sens à partir de cette ouverture, qui forment une suite pensable comme une même histoire, chaque phase donnant lieu à un avenir appelé d'une façon ou d'une autre par le passé[890] ». La rencontre amoureuse et le moment de la promesse sont des événements complexes qui ouvrent et fondent le sentiment : mais le sentiment est

[888] Y. Thierry, « L'institution et l'événement selon Merleau-Ponty », in : R. Bonan (éd.), *Merleau-Ponty de la perception à l'action*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2005, p. 139-150, ici, p. 139.
[889] *Ibid.*, p. 145.
[890] *Ibid.*, p. 148. Sur ce double statut de l'événement-institution, voir R. Terzi, « Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIII 3, 2017, article dans lequel est présente une analyse de l'événementialité de la notion d'Institution.

constitué d'autres événements qui prennent du sens à partir de cet événement initial. Mais pourquoi cela a-t-il lieu ? Parce que la promesse était promesse de donner ce sens nouveau aux événements qui auraient suivi, à partir d'un projet à deux de vie commune. La promesse était aussi promesse de reconsidération de chaque histoire passée en vue de ce moment à l'apparence désormais nécessaire de la rencontre. Les fondements de la tradition sont ainsi bien plus fragiles que ce qu'ils ne paraissent. La tradition naît d'événements contingents, qui s'agglomèrent à travers la promesse d'une nécessité. Cela signifie que, même si elle prend la forme d'une structure solide, la tradition peut « varier » et que, même, elle est vouée à le faire, puisqu'elle ne pourra maintenir la promesse qu'elle s'était donnée.

Une telle considération événementielle de la notion d'institution pourrait être étayée par ces propos, tenus dans les premières pages de la *Phénoménologie de la perception*, (où rappelons-nous que la notion d'Institution n'était pas encore thématisée) :

> Dans un événement considéré de près, au moment où il est vécu, tout paraît aller au hasard : l'ambition de celui-ci, telle rencontre favorable, telle circonstance locale semblent avoir été décisives. Mais les hasards se compensent et voilà que cette poussière de faits s'agglomèrent, dessinent une certaine manière de prendre position à l'égard de la position humaine, un *événement* dont les contours sont définis et dont on peut parler[891].

L'événement est cette brèche où la contingence de l'action, le hasard des choses, la liberté et un semblant de nécessité se touchent – entrent en friction, subissent une pression, pour employer les termes que nous avons définis. Mais l'agglomérat de ces frictions et de ces indécisions laisse émerger toutefois « un événement » plus stable, dont on peut parler parce qu'on est arrivés à en tracer des contours – alors même que l'événement reste à la marge du regard. La rencontre amoureuse n'est dans la conscience ni dans le regard d'aucun des amoureux, elle est à la marge de leurs regards et de leurs consciences, comme l'événement de Waterloo était à la marge du regard du curieux, du grand homme et de l'historien. Elle est découverte de la chair d'autrui, recherche de l'accès à autrui, événement qui acquiert son poids propre car, malgré les doutes de la

[891] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. XIV.

découverte qu'il instille, il donne la force de nécessité à la relation qui était là, avant douteuse, ensuite plus certaine et forte.

Si nous retournons au cours sur l'Institution, nous pouvons lire une prise en compte plus articulée, où l'agglomération est substituée par la notion d'institution, le « dessin » de la prise de position devient l'ouverture d'un champ :

> [Il serait] abusif d'appeler institution tout événement non naturel : [l'introduction de] la pomme de terre, [du] maïs. Déjà la « révolution néolithique », ou la révolution industrielle du XVIII[e] siècle sont institutions de sens plus prégnant : non seulement événements de grande conséquence, mais événements-matrices, ouvrant un champ historique qui a une unité. L'institution [est] ce qui rend possible [une] série d'événements, [une] historicité : événementialité de principe[892].

Parler de l'institution comme d'un événement-matrice indique que l'on considère que l'événement est avant tout *matrice symbolique*, dans les sens de l'Institution que l'on a décrits jusqu'ici. Il ouvre une histoire dans la contingence, il est reprise du passé et promesse d'avenir, en même temps il clos d'autres histoires. Il est sens donné aux choses par les matrices symboliques, mais aussi matrice symbolique qui émerge par la sédimentation de sens. Il se fonde sur une promesse, se situant donc dans un présent ouvert. On ne peut le rejoindre indirectement ou essentiellement, il est un champ complexe, comme la perception ou la sexualité. Finalement, on le choisit, non pas par décision purement rationnelle, mais par motivation.

Pourtant, lorsqu'on rentre dans le domaine des événements, les choses se compliquent. Ces événements-matrices évoqués par Merleau-Ponty, la révolution néolithique et la révolution industrielle, sont des événements longs, qui ouvrent de véritables champs historiques, dans lesquels une réorganisation des événements a lieu[893]. L'institution *rend possible* une série d'événements, elle est sérielle, elle se fait de plusieurs moments instituants, et elle devient critère d'organisation d'autres événements.

---

[892] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 57.

[893] La révolution néolithique est parfois même indiquée comme un possible début des changements anthropiques d'origine humaine. Timothy Morton par exemple évoque un changement ontologique radical qui aurait eu lieu lors de la révolution néolithique. Si ces propos peuvent, en partie, rappeler les affirmations de Merleau-Ponty, il ne faut pas oublier que son intérêt pour l'idée de « révolution » est ancré dans un sens politique de la révolution, avec une référence particulière à la Révolution française et à la révolution prolétarienne.

En ce sens, nous retrouvons tout le problème énoncé en parlant des *Annales* et de la critique à l'événement : l'événement-matrice ne serait pas un événement du temps long ? Et, en outre, les événements du champ événementiel superficiel auraient-ils, eux, un caractère instituant ? Ils peuvent le posséder, à des degrés différents, puisque les dynamiques instituantes se jouent à la fois sur les plans individuel et collectif. Ce qui est certain, c'est qu'une enquête de ces événements-matrices profonds, de ces événements longs, est urgente face aux enjeux du monde contemporain. Après tout, c'est cela que Foucault évoquait dans sa connotation d'une « histoire générale » face à une « histoire globale », en avançant plus loin encore sur cette ligne, car en plus de la simple série d'événements, il indiquait le besoin de rechercher aussi « les séries de séries », ce qui, dans le langage merleau-pontien deviendrait la série d'institutions qui ouvrent la possibilité d'autres séries d'institutions[894].

Arrivés à ce point, pourtant, on vient à se demander comment Merleau-Ponty lui-même caractérise l'Institution dans l'histoire ? Une section est consacrée à cela dans son cours, dont le titre est « L'Institution historique : particularité et universalité ». Dans ces pages, Merleau-Ponty reprend de fait le modèle des illusions de l'amour, puisqu'il évoque une condition par laquelle l'histoire serait de l'insensé, de la comédie, ou encore faite « par-dessus la tête » et mécanisme sur lesquels les humains n'auraient aucune prise[895]. Pourtant, Merleau-Ponty affirme de vouloir tenter de penser à l'institution dans le domaine historique, et il va le faire à travers trois ordres d'exemples : premièrement, l'exemple lié à une histoire des idées, qu'il va proposer en récapitulant, dans le sens d'une logique instituante, les études de Lucien Febvre sur Rabelais ; deuxièmement, l'exemple d'une institution « sociologique », qu'il entend étudier à partir des recherches de Lévi-Strauss ; troisièmement, il évoque :

> III. Exemple d'institution historique *i.e.* donnant lieu à reprise et fonctionnant dans un horizon d'histoire universelle : la Méditerranée[896].

[894] Une histoire générale rechercherait non seulement quelles séries, mais quelles "séries de séries" – ou en d'autres termes, quels "tableaux" il est possible de constituer », M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 20. Sur l'affinité qui existe entre les pensées sur l'histoire de Merleau-Ponty et de Foucault, voir J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty*, *op. cit.*

[895] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 137-138.

[896] *Ibid.*, p. 139. Une note éditoriale indique la référence à F. Braudel, *La Méditerranée*, *op. cit.*

Toutefois, ce troisième exemple ne sera pas développé par la suite et nous ne pouvons que rester à cette proposition programmatique et aux analyses qui auraient dû la précéder. La référence à « l'horizon d'histoire universelle », que représenterait la Méditerranée, nous indique une indécision fondamentale de Merleau-Ponty quant au problème de l'universel, et sa tentative de le sauver dans un sens différent que celui d'un « universel de surplomb[897] ». De fait, il énonce dans les dernières pages du cours où devrait s'ouvrir une réflexion sur le dernier exemple : « Problème : y a-t-il un champ de l'histoire mondiale ou universelle ? Y a-t-il un accomplissement de visée ? Une fermeture sur elle-même ? Une société *vraie*[898] ? ». Ici Merleau-Ponty s'approche toujours plus d'une pensée structuraliste – qui déjà pointait dans l'utilisation de Saussure, et qui se fait évidente dans le lien avec Lévi-Strauss : ces structures ne doivent pas être closes, mais rester ouvertes dans les sens de l'institution et de la ré-institution possible. En même temps, Merleau-Ponty garde ouverte l'idée d'une histoire universelle qui ne se ferait pas de surplomb, mais qui serait un « brassage universel », c'est-à-dire fondamentalement une tentative de communication humaine qui se fasse d'autre manière que par les sociétés closes. Ce que nous pouvons constater ici c'est que l'Institution en tant qu'événement historique n'est de fait pas thématisée dans la fin du cours, qui se conclut assez rapidement sur une tentative de penser une universalité dans les dynamiques instituantes de l'histoire. Nous verrons dans la prochaine partie que pour comprendre plus précisément le sens historique de la notion, il est utile de se pencher sur les cours portant sur la notion de Nature. Pour l'instant, il s'agit de souligner cette référence à Braudel qui avait émergé dans l'exemple historique qu'il n'avait finalement pas repris dans les notes. Cette référence à Braudel, à la Méditerranée, nous fait penser au temps long, mais surtout nous confirme qu'il est possible de penser ce temps long dans l'histoire profonde des structures plutôt que dans le temps court des événements superficiels. La tentative de la démarche

[897] Il écrivait par exemple dans son rapport pour créer une chaire d'anthropologie sociale : « Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puisse trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. », M. Merleau-Ponty, « Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire d'Anthropologie sociale », *La lettre du Collège de France*, Hors-série 2, 2008, p. 49-53. Sur le rapport entre Merleau-Ponty et Claude Lévi-Strauss voir D. Scarso, « "En même temps la même et tout autre chose": Merleau-Ponty reader of Lévi-Strauss », *Chiasmi International*, 11, 2009, p. 109-110.
[898] *Ibid*., p. 154.

instituante impliquait tout cela, bien que dans la direction d'un universel dont nous connaissons, grâce à nos analyses précédentes, toutes les difficultés.

Pour l'instant, afin de clore cette prise de vue théorique, il faut souligner que l'historicité qui s'ouvre par l'événement est toujours dans un équilibre entre le passé, l'avenir et le présent, elle est toujours *Endstiftung* et *Urstiftung*, *institution finale*, moment où une histoire se clôt, et *institution originaire*, moment où une histoire commence. Elle fonde une histoire dans la contingence, dans le sens qu'elle possède en elle-même le temps : elle imprime un sens nouveau de la temporalité, au passé comme à l'avenir. Mais surtout, comme le rappelle Myriam Revault D'Allonnes, *l'Institution est la trame symbolique du réseau de significations dans lequel l'acte historique a lieu*, ce qui fait de l'histoire avant tout un *milieu*, un *milieu de vie*[899]. C'est pour cela que, lorsque l'*agency*, l'action, l'activité s'élargissent jusqu'au monde non humain, voire à la planète comprise comme altérité radicale, un horizon complexe s'ouvre. L'événement global – et l'Anthropocène avant tout – implique des agentivités complexes, humaines et non humaines, vivantes et non vivantes, qui opèrent sur (et par) des matrices symboliques déjà données ou à faire[900].

En cela, la prémisse même que pose Merleau-Ponty qui semblerait évoquer une non-naturalité de l'institution doit être remise en question, et au fond cette position se trouve en contraste, d'une part, avec les réflexions sur l'institution du point de vue de l'organisme et de l'organisation de la vie dans un milieu, énoncés au début du cours, et, d'autre part, avec les réflexions sur la Nature dont il sera question dans les cours des années suivantes, et sur lesquelles nous reviendrons dans le prochain chapitre. Pour faire face aux enjeux de notre temps, il nous faut concevoir un *événement instituant*, mais dans lequel se croisent événement naturel et événement politico-social, et aussi, à un niveau bien plus complexe, des événements intimes et des événements politiques, qui ensemble forment des trames d'historicités opérant sur plusieurs échelles.

[899] M. Revault d'Allonnes, *La chair du politique*, Paris, Michelon, 2001, p. 101 : « L'histoire comme "milieu de vie" implique entre les domaines de l'existence, entre la théorie et la pratique, entre le travail et la culture, une "affinité" qui ne repose sur aucune logique globalisante : l'acte historique s'invente en même temps qu'il répond aux "significations ouvertes et inachevées" que lui livre le présent ». Sur l'affirmation merleau-pontienne selon laquelle l'institution serait le « milieu propre de l'histoire », voir R. Terzi, « L'institution "milieu propre de l'histoire". À partir de Merleau-Ponty », art. cit.
[900] A. C. Dalmasso, « Things That Matter. Agency and Performativity », *Aisthesis*, 13(1), 2020, p. 155-168.

L'événement qui découle de la notion d'Institution répond à plusieurs doutes et hésitations du chemin merleau-pontien que nous avons reconstruit tout au long de ce chapitre. L'événement apprend à penser, il change les histoires personnelles et publiques (et même les histoires personnelles *en* publiques, et vice versa[901]). L'événement-institution permet de façonner *des sens pluriels*, en décentrant les significations convenues, de manière à ouvrir un champ de possibles polymorphes et pluriels. Il permet de prendre en compte l'intimité du personnage historique et, en laissant ouverte l'histoire, en hybridant contingence et nécessité, l'Institution permet d'imaginer une attitude différente de l'engagement continué : l'événement-matrice ne requiert pas d'être vu à la lumière d'une prise de position continuelle par rapport à ce qui advient. Ce qui advient est signe d'événements longs, instituants et donnant du sens à cette événementialité quotidienne. Il faut saisir la matrice de sens et non les événements singuliers tels qu'ils se présentent dans l'actualité.

En cela, l'événement n'est jamais donné directement. Il demeure inconcevable, et il demeure aussi répétition d'une impossibilité dans le possible, pour reprendre les termes derridiens[902]. Le sens instituant de l'événement permet de comprendre son effet indirect et médié sur le monde sans l'essentialiser ou prétendre l'atteindre par un regard de survol. S'il s'agit, comme disait Merleau-Ponty dans sa lettre, de « faire le va-et-vient entre l'événement et la ligne générale ». Cela veut dire s'approcher de l'événement, se faire changer par lui, le considérer comme une matrice symbolique qui façonne la ligne générale, la constellation d'événements. Mais une matrice symbolique est une agglomération de sens qui peut s'agencer à d'autres matrices pour produire une compréhension plus générale du champ : de ce fait l'événement, matrice symbolique composée de matrices symboliques, se déborde toujours soi-même puisque ses parties peuvent être comprises dans d'autres événements – ce qui nous rappelle l'élément de la subscendance évoqué chez Morton à la fin du chapitre précédent. On perçoit un emmêlement des événements qui laisse ouverte la possibilité de tissages. On ne peut les appréhender directement. Ce que l'on possède d'eux sont les matrices symboliques qui émergent du champ perceptif, de leurs manifestations, mais aussi de la distance que l'on

[901] En ce sens, j'avais analysé le « rapport de miroir » qui se construisait dans la rencontre amoureuse, et qui fonctionne d'un point de vue intersubjectif sur le modèle de l'Institution, et qui peut être paradigmatique aussi pour des réflexions politiques, *cf.* G. Caignard, « Un "rapport de miroir" : rencontre amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty », art. cit.
[902] J. Derrida, G. Soussanna, A. Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, *op. cit*., p. 98.

ménage entre eux et nous pour mieux les regarder. Et en ménageant la distance on s'aperçoit que l'événement tel qu'on peut le percevoir est composé d'agencements de matrices symboliques qui se configurent et débordent d'elles-mêmes, construisant des assemblages inattendus. Il faut se mettre à la recherche de ces débordements, par une vision qui se ferait selon l'écart, pour atteindre une compréhension de l'événement. Cette compréhension toutefois, ne résout pas le problème de l'accès à l'événement. Ce problème reste vivant, et il n'est résolu que partiellement, par l'appel à une prise de vue indirecte, qui devrait se faire par des dispositifs de vision capables d'exprimer la complexité des matrices symboliques, et dont la littérature de « l'action d'écrivain » est un exemple, mais pas le seul[903].

On saisit l'événement seulement si on garde ouvert le présent dans lequel il était, et cela peut se faire seulement en ouvrant le regard, plutôt qu'en le fermant sur un détail du champ perceptif. Cela ne réduit pas la contingence, mais la laisse ouverte, car c'était la contingence qui a permis à une certaine histoire de se produire et à certaines actions d'avoir lieu. « Ce qui est en jeu dans l'événement, pour Merleau-Ponty, c'est la contingence », écrit Thierry. « L'événement fait apparaître qu'il n'y a pas de raison d'être ultime à ce qui arrive, que s'il y a *du* sens, puisque les orientations prises par une histoire sont motivées, il n'y a pas *un* sens dont cette histoire serait le déroulement[904] ». Il y a du sens, il y a des structures, surtout il y a des histoires qui portent en elles le poids des structures, qui sont les structures mêmes dans lesquelles les événements prennent place. C'est vers une étude de l'architectonique philosophique qui découle de ce type d'historicité que nous nous dirigeons et qui sera l'objet de la troisième partie.

Pour conclure ce chapitre, dans lequel nous avons retracé dans le détail le sens des hésitations merleau-pontiennes et le *besoin profond d'historicité* qui alimente la notion d'Institution, reprenons les mots de Claude Lefort, dans un texte dédié justement à

[903] Sur la notion de « dispositif de vision », son origine dans les études cinématographiques, et son lien avec la pensée merleau-pontienne, voir : M. Carbone, « La surface obscure. La littérature et la philosophie en tant que dispositifs de vision selon Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 21, 2019, p. 103-115. La manière dont on vient de caractériser l'Institution merleau-pontienne pourrait être comparée, mise en lien ou distinguée, aussi avec une autre manière de concevoir le « dispositif », liée à une généalogie foucaldienne et deleuzienne (et aussi en partie lyotardienne), où il est question des agencements de discours, d'institutions, de spatialités, de désirs, etc. En nous concentrant ici sur les implications de l'approche merleau-pontienne nous ne traitons pas de la comparaison entre ces notions.

[904] Y. Thierry, « L'institution et l'événement selon Merleau-Ponty », art. cit., p. 149. Ensuite, Thierry met comme nous en résonance ces analyses avec la rencontre amoureuse telle qu'elle est exprimée dans *La guerre a eu lieu*, et que l'on a cité plus haut.

Merleau-Ponty. L'événement produit en nous un décentrement, il réactualise le sens de notre vécu, il nous entraîne à la complexité. L'événement « rayonne » comme dit Claude Lefort, et il reflète sur notre histoire personnelle et collective, et sur tous les autres événements, son propre sens :

> L'événement sollicite la pensée parce qu'il n'est pas simplement événement, pas seulement circonscrit dans le temps, comme une chose visible paraît dans l'espace, parce qu'il n'est pas non plus le simple point de passage, déterminé, de la durée historique, mais contient en soi-même le temps, imprime une soudaine généralité à une collection de faits indépendants, rayonne dans toutes les directions du passé et de l'avenir[905].

L'événement fonctionne comme un miroir et la réflexion politique se caractérise comme un « rapport de miroir » qui est un enchaînement de questions et de réponses. Car l'événement aussi peut être une promesse d'avenir, on peut voir en lui une dynamique instituante ; son rayonnement de sens est une réponse à nos questions sur le sens de l'histoire lorsqu'on se trouve pris dans la contingence.

Nous allons devoir nous demander ce que signifie appliquer une « action d'écrivain » capable de tenir compte du rayonnement de l'événement, de sa force instituante. Il nous semble que le pivot de cette analyse, capable de nous faire comprendre comment cet événement se répercute dans la longue durée, se trouve dans la question sur le type d'historicité capable d'organiser une événementialité de ce type. Il s'agit, nous semble-t-il, de prendre en compte l'ouverture des *histoires* dans la contingence, de la configuration narrative de l'événement. Ce besoin d'histoires que nous avions mis en évidence dans la première partie, et qui considérait la théorie et la narration comme proches dans leur capacité à ouvrir des champs qui ne devraient pas être réduits par des vues univoques ou par des formes de clôture. La notion d'institution permet de comprendre l'ouverture d'histoires dans la contingence, et nous allons revenir sur ce que cela peut signifier pour la théorie comme pour l'historicité après le seuil des post-, après le global, vers une

[905] C. Lefort, *Sur une colonne absente*, *op. cit.*, p. 60. Sur la politique chez Merleau-Ponty et Claude Lefort, surtout autour du marxisme, *cf.* G. Labelle, « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », *Politique et Sociétés*, volume 22, n. 3, 2003, p. 9-44 ; et plus récemment C. Dodeman, « Claude Lefort lecteur de Merleau-Ponty : de "l'expérience prolétarienne" à la « chair du social » », *Rue Descartes*, vol. 96, no. 2, 2019, p. 108-116.

condition terrestre et planétaire.

Avant d'interroger ces aspects, il nous faut pourtant retourner à l'événement contemporain, et de quelque manière tirer le nœud des fils tirés jusqu'ici. Car dans les chapitres précédents on a considéré les questions du passage au « global » et de son sens philosophique outre qu'historique, et, ensuite, nous avons interrogé les événements globaux et leurs caractères. Il nous faut à présent comprendre en quoi la philosophie merleau-pontienne nous aide à formuler une pensée d'un événement qui serait en fait planétaire ou terrestre, par rapport aux urgences écologiques de notre présent. L'Anthropocène nous fournira l'occasion de tisser ce nœud pour ensuite, dans la dernière partie de notre recherche, interroger le *logos* philosophique dans lequel peut se déployer une événementialité de la longue durée.

CHAPITRE 8
DE L'ÉVÉNEMENT DE LA NATURE À L'ÉVÉNEMENT ANTHROPOCÈNE

§ 8.1. Merleau-Ponty et les réflexions sur l'écologie

La pensée de Maurice Merleau-Ponty se prête à être lue dans une perspective écologique surtout si l'on pense aux cours que le philosophe a tenus au Collège de France entre 1956 et 1960 qui portaient sur la notion de Nature[906]. Dans ces cours, Merleau-Ponty étudie le sens « primordial » de la notion de Nature, en refusant de la considérer du point de vue d'une philosophie objectiviste, qui réduirait donc la Nature à « chose », et en même temps, en évitant de tomber dans les pièges d'une philosophie réflexive pour laquelle la Nature ne pourrait être comprise que selon des lois fixes et mécaniques (scientisme, positivisme, intellectualisme) ou bien selon des finalités internes à la subjectivité (subjectivisme, idéalisme). Ainsi, Merleau-Ponty conduit une analyse attentive des différentes interprétations philosophiques de la Nature, en cherchant de fait à saisir la Nature comme domaine de « l'autoproduction de sens », d'un point de vue préréflexif et primordial[907]. Merleau-Ponty écrit dans le Résumé du cours de 1956-1957 :

> [La Nature] est un objet d'où nous avons surgi, où nos préliminaires ont été peu à peu posés jusqu'à l'instant de se nouer en existence, et qui continue de la soutenir et de lui fournir ses matériaux. Qu'il s'agisse du fait individuel de la naissance, ou de la naissance des institutions et des sociétés, le rapport originaire de l'homme et de l'être n'est pas celui du pour soi à l'en soi[908].

Encore une fois, la recherche d'un rapport différent que celui du pour soi à l'en soi fait son apparition. Encore une fois il s'agit de *rendre opérative une pensée « entre » les deux*. De fait, Merleau-Ponty, après s'être occupé de l'institution et de la passivité, et

[906] M. Merleau-Ponty, *La nature. op. cit*. Il est important de souligner que dans ce volume les deux premiers cours sur « Le concept de Nature » ne sont pas des notes préparatoires de Merleau-Ponty, mais il s'agit de notes de la part d'étudiants, retrouvées à la bibliothèque de l'École normale supérieure de Saint-Cloud. Le troisième, de 1959-1960 est constitué au contraire de notes de Merleau-Ponty, plus hâtives et elliptiques, *cf.* l'avant-propos de D. Séglard, in : *ibid.*, p. 7-11.
[907] *Ibid.*, p. 15-16.
[908] M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, *op. cit.*, p. 94.

ensuite de *La philosophie dialectique* en 1956-1957, constate l'exigence d'une pensée de la Nature qui ne saurait être écartée dans l'architecture ontologique qu'il était en train de bâtir. Les études contemporaines partent principalement de ces cours car ils constituent un fondement philosophique solide pour penser la notion de Nature sans tomber dans des lectures productivistes, où seraient perpétués des mécanismes de domination, ni dans des visions romantiques où la nature serait comprise comme extérieure par rapport au domaine de l'humain. Merleau-Ponty considère en effet la Nature dans l'être humain et l'être humain dans la Nature, sans les scinder, mais plutôt en montrant l'interpénétration et la co-dépendance profonde de ces deux domaines.

À partir de Merleau-Ponty, Ted Toadvine a considéré que des réflexions qui sont nées dans le domaine des « philosophies environnementales » pourraient très bien être comprises comme des « philosophies de la nature ». Et en effet, la tradition philosophique, à partir de la *physis* jusqu'à Merleau-Ponty, a fourni d'importantes ressources pour contester les processus de réification de la nature[909]. Même si Merleau-Ponty n'était pas un penseur « environnemental » dans le sens contemporain du terme, Toadvine souligne que l'ensemble de sa production fournit les outils pour façonner les traits d'« une philosophie de la nature renouvelée » qui poserait la question de ce que veut dire « comprendre les êtres humains comme partie de la nature » : cela signifie interroger la situation humaine d'immanence à la Nature, mais également le sens d'une transcendance de celle-ci, de « ses excès par rapport à nos projections et stéréotypes culturels la concernant[910] ».

Si ces considérations participent à une plus large émergence d'une tradition de « éco-phénoménologie[911] », il nous semble intéressant de souligner la question que nous pourrions appeler de la « visibilité de la Nature » lorsqu'on se trouve dans une condition d'inhérence, ou d'immanence, par rapport à elle. Cette question, nous avons vu qu'elle surgissait concernant les événements globaux, ou le réchauffement climatique. Toadvine écrit :

---

[909] T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Evanston, Northwestern University Press, 2009, p. 7. Sur le principe de production occidental et son lien à la temporalité et à la spatialité dans une perspective écologique voir aussi S. Righetti, *Etica dello spazio*, *op. cit.*

[910] T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 7. Notre traduction.

[911] C. S. Brown et T. Toadvine, *Eco-phenomenology. Back to the Earth Itself*, Albany, SUNY, 2003.

> D'une part, notre immanence à la nature peut être interprétée comme une limitation, comme si elle nous empêchait d'atteindre une distance objective à partir de laquelle l'enquêter, et donc comme si elle introduisait un brouillage inéliminable dans toute prise en compte de la nature ou de notre relation à elle. D'une autre part, il est possible que notre immanence à la nature soit la condition même de notre accès à elle[912].

Toadvine pose ce problème, qui comporte principalement deux risques de scepticisme propres à la philosophie environnementale des années 2000. D'une part, nous voyons l'affirmation de l'impossibilité « de représenter de manière adéquate la réalité qui se trouve à l'extérieur de nos esprits[913] » et, d'autre part, un danger « constructiviste », où toute théorie de la nature étant une construction culturelle, nous ne pourrions jamais y accéder sinon en fonction des discours que l'on en fait[914]. Cette opposition entre empiristes et constructivistes dans les conceptions écologiques au tournant du siècle est, selon Toadvine, en résonance avec l'opposition entre réalisme et idéalisme que Merleau-Ponty cherchait à dépasser dans son œuvre[915]. La manière de dépasser un dualisme de ce genre serait en fait d'accepter la duplicité, l'ambiguïté de ces positions sur la Nature, et d'appliquer une description de notre inhérence à elle et de nos manières d'y accéder[916]. Cela serait véritablement une méthode phénoménologique mise à l'œuvre dans une philosophie de la nature. Aussi, il s'agirait d'interroger les formes de l'expression de ce rapport à la Nature : « Une méditation ou une distance expressive que la chose elle-même exige[917] ». Cela nous rappelle bien sûr l'écart en tant que composante ontologique centrale dans la compréhension de l'événement. Une philosophie écologique d'inspiration merleau-pontienne devrait prendre en compte avant tout le problème de l'inhérence et de l'immanence, et le risque qu'être trop prêt de la Nature elle-même pourrait nous cacher quelque chose de notre rapport à elle. Comme pour l'événement, il faut garder l'ouverture d'une « distance expressive », ou encore, dit Toadvine, la « relation entre humains et nature est fondamentalement expressive, et cela implique un

[912] T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 11. Notre traduction.
[913] *Ibidem.* Notre traduction.
[914] *Ibid.*, p. 12-13.
[915] *Ibid.*, p. 15.
[916] *Ibid.*, p. 12.
[917] *Ibid.*, p. 15. Notre traduction.

écart inéliminable[918] ». En même temps, il faut considérer que de l'autre côté de cet écart, la Nature a des fondements ontologiques, ses configurations de production de sens, ce qui appelle à une exploration philosophique nécessaire à toute réflexion écologique, une exploration philosophique qui doit prendre en compte que c'est par le corps et par la perception, dans des formes d'expression prélogiques et prérationnelles, que se façonne notre relation au monde naturel[919]. En cela, la philosophie merleau-pontienne peut être le fondement pour la constitution de ce que l'on peut appeler, avec Manlio Iofrida « un paradigme du corps » dans l'écologie comme dans la philosophie[920].

Si des éléments d'une philosophie de la Nature peuvent se trouver dès les premières œuvres[921], nous allons ici nous concentrer sur les travaux que Merleau-Ponty a explicitement consacrés à la notion de Nature de 1956 à 1960, en nous interrogeant sur le sens de la notion d'Institution dans un tel contexte. Les travaux sur la Nature semblent s'intéresser de fait à ce qui n'entre pas dans le champ de l'institution humaine. Nous lisons dans l'introduction du cours :

> Et cependant la Nature est différente de l'homme ; elle n'est pas instituée par lui, elle s'oppose à la coutume, au discours.
>
> Est Nature le primordial, c'est-à-dire le non-construit, le non-institué ; d'où l'idée d'une éternité de la Nature (éternel retour), d'une solidité. La Nature est un objet énigmatique, un objet qui n'est pas tout à fait objet ; elle n'est pas tout à fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte[922].

Nous retrouvons ce qui était déjà en question dans la définition de l'institution, plus haut, lorsque Merleau-Ponty indiquait « [Il serait] abusif d'appeler institution tout événement non naturel[923] » ce qui pourrait laisser entendre que les événements naturels – donc non humains – échapperaient aux dynamiques instituantes. Mais pouvons-nous véritablement croire que tout le domaine des événements naturels serait totalement étranger à la dynamique instituante ?

---

[918] *Ibid.*, p. 131. Notre traduction.
[919] *Ibidem.*
[920] M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Quodlibet, 2019.
[921] À ce sujet voir T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, *op. cit.*, ch. 1 et 2.
[922] M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, p. 16.
[923] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 57. Cité *infra*, § 7.3.

Pour comprendre cela, il faut procéder à séparer la question en deux versants. Premièrement, c'est la définition de Nature par rapport à l'institué qui est en jeu. Deuxièmement, c'est le fait de savoir si quelque chose comme un « événement naturel » peut véritablement se donner. La réponse à ces deux versants de la question est de fait similaire : Merleau-Ponty va décrire dans le cours sur la Nature des exemples qui sont naturels, mais qui dévoilent des dynamiques qu'il serait difficile de ne pas tenir pour instituantes à la lumière des textes et des ouvrages précédents, et cela parce que, de fait, la nature n'admet pas une séparation nette entre le domaine humain et le non-humain, mais elle va consister plutôt dans une interrelation entre ces deux champs. Cela veut dire que l'événement lui aussi ne peut être compris comme complètement historique ou complètement naturel : il est entrelacs entre ces deux domaines. Or, dans l'entrelacs même, c'est un *écart* qui reste opérant, une « distance expressive », c'est par cet écart et par cette distance qu'il demeure toujours du non-institué, ce qui fait que la nature, comme l'histoire et comme la vie ne soient jamais closes, mais ouvertes dans la contingence du présent.

Commentons l'un des exemples utilisés par Merleau-Ponty, les études de von Uexküll sur le comportement animal[924]. En effet, Merleau-Ponty reprend la notion de « *Umwelt* », qui sert à « relier ce que l'on sépare habituellement : l'activité qui crée les organes et l'activité de comportement, tant inférieure que supérieure[925] » : c'est-à-dire que la notion de *Umwelt* permet d'expliquer le développement de l'organisme sans distinguer le développement des organes et le déploiement du comportement. Les deux résultent de fait co-constitués, et le comportement est déjà appelé dans la constitution des organes tout comme la constitution des organes se retrouve dans les comportements. L'*Umwelt*, la co-constitution entre l'animal et le milieu, permet d'éviter une division nette entre aspects physiologiques et comportementaux, en liant les deux ensembles. « L'animal est produit par la production d'un milieu, c'est-à-dire par l'apparition, dans le monde physique, d'un champ radicalement autre que le monde physique avec sa temporalité et sa spatialité

[924] Naturellement, la notion de « comportement » était fondamentale chez Merleau-Ponty dès l'époque de ses premiers travaux, *cf.* M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, *op. cit*. Dans le cours de 1957-1958 sur « Le concept de Nature » c'est au sein des réflexions sur l'animalité que se trouve une analyse du comportement. Merleau-Ponty reprendra à son compte ces analyses dans le cours de l'année suivante, *cf.* M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, p. 353-354, p. 365 et *sq*.
[925] M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, p. 297.

spécifiques[926] ». La *Umwelt* est représentée par le motif de la mélodie – sur lequel nous allons revenir dans quelque page – proposé par von Uexküll et repris par Merleau-Ponty, qui évoque la capacité d'autoproduction de la nature, une mélodie « qui se chante elle-même » et qui « se chante en nous », une mélodie qui, dès sa première note, appelle et transforme le sens de la dernière note[927]. Du point de vue d'une philosophie de l'écologie, une telle conception de la *Umwelt* permet non seulement de dépasser les clivages entre nature et culture, et donc, pour Merleau-Ponty de penser la Nature comme un « feuillet » de l'être et l'interpénétration entre humain et animal, mais il nous permet également de fournir une fondation corporelle à toute étude écologique. Le corps n'est pas une « chose », un « objet », mais il est « rapport à un *Umwelt* », un corps à la fois percevant et perçu, touchant et touché[928]. Surtout, il s'agit d'un système d'orientation, se co-construisant avec un milieu, qu'il influence et par lequel il est influencé. Tout cela nous indique que par la notion de *Umwelt* un paradigme corporel opère dans le rapport à la nature, car c'est le corps qui est toujours dans cette co-construction avec un milieu. En même temps, cette construction ne semble pas fuir complètement aux dynamiques qui sont celles de l'institution. Il ne s'agit pas là de penser seulement aux dynamiques culturelles humaines, à la raison ou au langage, mais également aux comportements, qui ne sauraient pas être seulement des mécanismes physiologiques de *stimuli* et réponse, mais qui se mettent en place tout de même comme un *questionnement* du milieu, donc comme ce jeu de questions et de réponses propre à la dynamique instituante.

Pour saisir ce rapport ambigu entre institué et non-institué, il est utile de faire appel à l'esquisse que Manlio Iofrida a fourni des différentes métaphores permettant de saisir les contours de la notion de Nature chez Merleau-Ponty. On peut la comprendre comme *résidu*, ce qui indique que les processus d'acculturation ne peuvent jamais être menés à terme, qu'il reste toujours, dans l'action culturelle humaine, un reste naturel, qui n'est

[926] *Ibid.*, p. 296.
[927] *Ibid.*, p. 297. Cette fonction de la mélodie était déjà présente dans *La structure du comportement*, comme le résume bien Ted Toadvine et il s'agit là d'un instrument pour sortir des préjugés objectivistes : en particulier, la mélodie à un caractère d'improvisation ; le comportement est « transposable », comme la mélodie et il implique de ce fait la possibilité de réutiliser ce qui a été appris dans un autre contexte ; « chaque moment de la mélodie contient virtuellement le tout » tout comme le comportement qui a une visée générale ; la mélodie et le comportement sont tous deux guidés par une intentionnalité ; « la mélodie comme la structure sont des structures relationnelles ou signifiantes », T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 30-33. Notre traduction. *Cf.* M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 96.
[928] M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 353-354.

jamais complètement éclairci[929]. Si nous poussons plus loin les conséquences de cette figure du résidu, nous découvrons que le processus d'institution n'est jamais clos, mais qu'il prend la forme de structures ouvertes, dans lesquelles il y a toujours du résiduel, du non synthétisable : et cela indique encore une fois qu'il paraît difficile d'établir des séparations drastiques entre l'institué et le non-institué, sauf à dire que la Nature nous rappelle qu'il existe toujours du non-institué, du résiduel, et que c'est en ce sens que nous devons entendre les propos introductifs de Merleau-Ponty. L'impossibilité d'atteindre une acculturation totale nous renvoie à une autre métaphore de la Nature évoquée par Iofrida, celle de la Nature comme « réserve » : des possibilités, d'action, de vision, de parole, restent assouvies, mais elles peuvent être réactivées[930]. Encore une fois, prolonger cette figure vers l'Institution nous rappelle ces possibilités assouvies qui étaient réactivées par la promesse de l'amour. La Nature serait alors cet ensemble de caractères, de dispositions, de passés sédimentés, d'avenirs non encore imaginés, qui pourtant pourraient prétendre à être réactualisés. Finalement, la Nature peut être indiquée comme « ombre » ou « être poreux », « parce qu'on ne se trouve pas devant un être positif, présent, mais devant un écart, une absence par rapport à ce qui est présent, un invisible qui est la condition de ce que l'on voit[931] ». De ce fait, il nous semble que la notion de Nature participe pleinement au projet merleau-pontien de penser *entre* l'en soi et le pour soi, en cherchant, plutôt que la platitude de la positivité ou du néant, une porosité complexe entre les consciences.

Cette reprise des réflexions écologiques à partir de Merleau-Ponty ouvre deux ordres de problèmes : d'une part, quelle est alors la différence entre événement naturel et événement humain, si de fait il semblerait que cette distinction ne puisse subsister que dans le sens d'un « résidu » inéliminable aux processus d'acculturation ? Et d'autre part, qu'est-ce que cela signifie quant à l'événementialité des événements longs, aux caractères complexes que l'on a étudiés, et en particulier par rapport à l'événement du réchauffement climatique ? Nous allons revenir sur Merleau-Ponty, mais il faut à présent reprendre le fil des problèmes relatifs à notre condition contemporaine et aux « événements globaux » tels que nous les avons analysés plus haut.

---

[929] M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea da Jacques Derrida à Maurice Merleau-Ponty*, Modena, Mucchi Editore, 2007, p. 160.
[930] *Ibidem.*
[931] *Ibid.*, p. 160. Notre traduction.

§ 8.2. L'événement Anthropocène

Depuis que Paul Crutzen s'est exclamé, lors d'une conférence en 2000, « nous ne sommes plus dans l'Holocène mais dans l'Anthropocène[932] », vingt années de débats nous ont enseigné que l'importance de l'Anthropocène pour les réflexions contemporaines ne consiste pas dans le fait d'être une époque géologique plausible qu'un jour les géologistes pourraient bel et bien confirmer en appliquant leurs critères méthodologiques, mais qu'il s'agit d'*un événement*[933]. Un *événement limite*, comme l'écrit Donna Haraway : « Je pense avec d'autres que l'Anthropocène est plutôt un événement-limite qu'une époque, un peu comme la limite K-PP entre le Crétacé et le Paléogène[934]» : il s'agit donc d'un moment de transition, une discontinuité, un seuil, un événement qui portera vers *autre chose*, quelque chose de nouveau et d'imprévisible. L'objectif pour Haraway est de faire en sorte que « l'Anthropocène soit aussi court/mince que possible » en préparant, chacun dans son domaine, le terrain des âges à venir où « reconstruire des refuges[935] ». C'est en quelque sorte ce qu'avait en vue aussi Latour, lorsqu'il écrivait que « la crise écologique rend fou », en tant que productrice d'angoisse, de dénégation, de sensations d'impuissance, d'indifférence, de paralysie, mais que justement en ce sens il faut entreprendre des « parcours de soin », non pas pour résoudre une crise, mais pour comprendre comment penser et agir dans la transformation radicale que les enjeux écologiques introduisent dans nos rapports au monde[936].

---

[932] L'anecdote est rapportée par C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 17. Je reprends ici certains des arguments et des descriptions que j'avais déjà proposées dans l'article G. Caignard, « L'événementialité de l'anthropocène comme dynamique instituante. Thème et variations », *Chiasmi International*, 24, 2022, p. 89-104. Il est utile de préciser dès à présent que les critiques au terme « Anthropocène », que nous partageons en partie, seront prises en compte dans le présent paragraphe, ainsi que dans le § 8.4.

[933] Comme l'indique Paolo Missiroli, l'Anthropocène a été parfois considéré comme événement dans deux sens à l'apparence contradictoire, d'une part, dans le sens d'une discontinuité radicale, où il n'y aurait même pas d'histoire de et dans l'Anthropocène au vu de la condition radicalement nouvelle qu'elle implique ; et d'autre part, la position selon laquelle une époque comme l'Anthropocène ne serait rien sur une échelle géologique ; une troisième manière d'entendre l'événement Anthropocène, que nous partageons avec Missiroli, est le fait de le comprendre comme événement-matrice dans une perspective merleau-pontienne, P. Missiroli, « L'Antropocene come evento-matrice. A partire da Merleau-Ponty », *Iride*, 3, 2022, p. 609-617.

[934] D. Haraway, « Antropocène, Capitalocène, Plantationocène, Cthulucène », trad. fr. F. Neyrat, *Multitudes*, 65, 2016/4, p. 75-81, p. 76.

[935] *Ibidem*. Haraway fait aussi référence ici aux travaux d'Anna Tsing, on renvoie en particulier à A. Tsing, *Le champignon de la fin du monde*. *Sur la possibilité de vie dans les ruines du capitalisme*, *op. cit*.

[936] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 19-23.

Nous pouvons trouver une conception événementielle de l'Anthropocène aussi dans les recherches de Christophe Bonneuil et de Jean-Baptiste Fressoz, comme le rend explicite le titre même de leur important ouvrage *L'événement Anthropocène*, dont ils expliquent ainsi le sens :

> Tenir l'Anthropocène pour un événement plutôt qu'une chose, c'est prendre au sérieux l'histoire et apprendre à travailler avec les sciences dites dures, sans pour autant se faire les simples chroniqueurs d'une histoire naturelle des interactions de l'espèce humaine avec le système-Terre. C'est également observer qu'il ne suffit pas de mesurer pour comprendre et que l'on ne saurait compter sur l'accumulation de données scientifiques pour engager les révolutions/involutions nécessaires. C'est déjouer le récit officiel dans ses variantes gestionnaires ou iréniques et forger de nouveaux récits et donc de nouveaux imaginaires pour l'Anthropocène. Repenser le passé pour ouvrir l'avenir[937].

L'Anthropocène, lorsqu'il est compris comme événement, pousse à unir à nouveau ensemble le domaine historique et le domaine « naturel », c'est-à-dire il pousse à penser ces deux comme toujours liés l'un à l'autre. De la sorte, l'événement Anthropocène nous met en face d'une réponse aux questions que l'on se posait : aucun événement n'est uniquement naturel ou uniquement historique. L'erreur qui a été trop longtemps perpétuée est celle d'avoir considéré l'histoire naturelle comme séparée de l'histoire humaine, en partageant donc les deux dans deux champs d'études spécifiques[938]. Puisque l'Anthropocène est pris dans l'histoire, et l'histoire est prise dans l'Anthropocène, les chercheurs qui s'y intéressent ne doivent pas demeurer de simples *chroniqueurs naturels*, mais ils doivent s'attacher à réfléchir aux implications politiques qui inévitablement émergent en tissant entre elles les disciplines, et en considérant les voix exclues qui peuvent participer à ce débat autour de l'événement. Cela signifie produire d'autres événements et d'autres imaginaires.

L'événementialité de l'Anthropocène contredit la fixité de l'époque géologique et aussi son appartenance à un autre domaine, seulement naturel, détaché de l'histoire et des

[937] C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 13.
[938] Cela a été bien démontré par D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, *op. cit.*, ch. 2.

cultures humaines. L'événement Anthropocène se situe dans un temps long, et en tracer le récit *naturel* veut dire en tracer toujours aussi le récit *historique* : les deux aspects ne s'excluent pas mutuellement. « Il faut apprendre à penser avec le temps des montagnes[939] », affirme Dipesh Chakrabarty, c'est-à-dire qu'il faut tenir compte de la pluralité des temporalités qui co-habitent dans notre existence. L'événement long contient une temporalité, apparemment radicalement différente du temps d'une vie d'humain, mais qui était déjà latente, présente dans un fond innommable de gestes et de pensées. L'événement Anthropocène dévoile cette temporalité plurielle, et l'on découvre la longue durée dans laquelle s'insèrent les actions et les réflexions, leurs sens et leurs enjeux. Cela pose aussi la question de la « discontinuité », puisque les époques géologiques sont définies par des « golden spikes », des « clous d'or », ou plus précisément des « points stratotypiques mondiaux[940] ». Or, la nécessité d'identifier un « golden spike » pour signaler le passage de l'Holocène à l'Anthropocène signifie chercher une discontinuité bien matérielle, une transformation dans les strates géologiques mesurables par la stratigraphie. Prendre l'Anthropocène comme un événement permet de répondre à certaines des questions concernant la nature de cette discontinuité, bien que l'événementialité longue qu'il propose ouvre à d'autres problèmes. La discontinuité a lieu sur un temps très long, et nous sommes encore *dans* l'événement anthropocène. La question est de savoir quel sens l'événement-matrice Anthropocène apportera à la série d'événements qu'elle a ouverte. Il s'agit de comprendre quel travail symbolique nous pouvons opérer à partir et au-delà de cette notion, en particulier lorsqu'on la prend comme un événement, pour lui infuser à notre tour des nouveaux sens et de nouvelles compréhensions du monde.

Si nous renouons avec notre étude des événements globaux, nous pouvons opérer un double constat. Le premier est que des événements globaux qui pourraient sembler autonomes, tels que la Grande Accélération, un événement pandémique ou le réchauffement climatique, se trouvent de fait liés dans l'événement Anthropocène. La Grande Accélération peut être comprise comme un événement à part entière, et d'ailleurs comme un champ d'événements : il s'agit de l'évolution de plusieurs paramètres, chacun desquels concernant un domaine de la vie sociale, politique, économique, ou bien

[939] D. Chakrabarty, « Anthropocene time », *History and Theory*, 57, 2018, p. 5-32.
[940] En anglais : Global Boundary Stratotype Section and Point (GSSP) (https://timescalefoundation.org /charts/chart.html, consulté le 8 juillet 2022).

concernant les paramètres géophysiques de la planète. Les pandémies sont liées aux changements climatiques, à l'urbanisation, aux transformations des modalités de rencontre avec les non-humains[941]. Le réchauffement climatique est l'aspect central de l'Anthropocène, mais il est toutefois un événement en partie distinct de lui. De fait, le mot « Anthropocène » permet de tisser ensemble plusieurs événements dont sinon on ne pourrait avoir une vision générale : il est l'événement par lequel les humains deviennent une force ayant un impact géologique sur la planète, interférant et transformant ses fonctions biochimiques. Il est, dans les termes que nous avons utilisés jusque-là, une *institution*, à savoir l'ouverture d'une série d'événements qui prennent du sens de l'événement-matrice qui les soutient. En même temps, l'Anthropocène peut être aussi compris par l'idée de « subscendance » que Morton avait proposée : non seulement dans le sens que l'Anthropocène possède une unité ontologique en tant qu'événement, alors même qu'il était le conteneur d'un plus grand nombre encore d'événements qui le composent sans le causer, qui le font vivre sans le déterminer ; mais aussi parce que l'événement Anthropocène déborde de lui-même, justement en ce qu'il contient des événements qui s'agencent avec d'autres événements, pour créer des autres conformations. Lorsque par exemple on considère la révolution industrielle, on peut l'entendre comme un événement faisant partie de l'événement plus général du réchauffement climatique en ce qu'il entame des processus de pollution au niveau planétaire : nous pourrions en ce sens le considérer comme élément de l'Anthropocène, ce processus long par lequel les humains ont un impact géologique sur la Terre. Pourtant la révolution industrielle ne peut être étroitement contenue dans cette catégorie, elle fait partie aussi d'autres événements, comme la mondialisation et le capitalisme, par des processus que l'on a décrit. En cela, on pourrait considérer que la révolution industrielle fait partie également du Capitalocène (dans ce cas une « variation » sur le thème de l'Anthropocène, comme nous allons voir), par lequel on met l'accent sur la force du capitalisme dans les changements planétaires. C'est dans ce sens que l'Anthropocène subscende ses parties, qu'il se déborde soi-même par le fait que ses parties s'agencent avec d'autres parties. Il est assemblage de matrices qui est lui-même une matrice, et il

[941] Voir, parmi tant d'autres, D. Chakrabarty, « The chronopolitics of the Anthropocene: The pandemic and our sense of time d », *Contributions to Indian Sociology*, vol. 55, n. 3, 2021, p. 324–348, et M. Lussault, *Chroniques de géo' virale*, Lyon, École urbaine de Lyon et Éditions deux-cent-cinq, 2020, où la pandémie est définie comme « fait anthropocène total ».

possède donc les caractères merleau-pontiens de l'institution : il est ouverture d'un champ, de nouvelles potentialités de compréhension dans le passé comme dans le présent et dans l'avenir, il insère les parties événementielles qui le composent dans un certain horizon signifiant. Nous interprétons différemment une pandémie si nous l'insérons au sein d'un événement-matrice comme l'Anthropocène, ou bien si nous la considérons en la liant à une révolution des transports (donc à l'augmentation des voyages autour du globe) ou à la révolution numérique (qui a permis de garder toute une série de communications en tant pandémique qui auraient sinon été impossibles). Cela ne veut pas dire qu'il y ait exclusion entre ces composantes événementielles : il y a friction, agencement, subscendance.

Nous pouvons dès lors reprendre les différents points du schéma heuristique proposé dans le sixième chapitre, mais cette fois à la lumière de nos nouvelles analyses. En ce qui concerne la visibilité de l'Anthropocène, le problème est en partie partagé avec la question du « réchauffement climatique » et de la Grande Accélération. Comment *voir* véritablement cet événement qui nous entoure de tout front ? Ne le voyons-nous pas dans chaque événement catastrophique, et de manière plus diffuse et visqueuse lorsque la chaleur des canicules s'attache aux peaux, lorsque les particules fines entrent dans nos gorges ? L'événement Anthropocène doit être vu – sinon on ne pourrait y répondre par la pensée et par l'action – mais il n'est pas visible. Il est plutôt de l'ordre de l'invisible, il est plutôt aux marges de nos regards, comme c'était le cas aussi dans l'événement merleau-pontien. Un événement visible à la croisée des regards, là où de l'invisible entre dans la visibilité dans un jeu de questions et de réponses.

Toutefois, en parallèle avec ces questions se pose le problème de la participation : comment pouvons-nous dire que nous participons à l'Anthropocène ? N'est-ce pas d'ailleurs une erreur d'employer ce terme, qui semble faire porter sur l'*anthropos* tout entier le poids d'une faute qui n'est toutefois pas attribuable à toute l'humanité ? Ne faudrait-il pas parler de *Capitalocène* comme l'ont fait certains, pour indiquer que les acteurs principaux qui sont anthropiques en tant que produits par *des* humains sont les mêmes qui ont guidé les logiques d'accumulation capitaliste au cours des derniers siècles ? On peut utiliser ce terme pour mettre en relief l'action indéniable du capitalisme dans les enjeux écologiques, et cela est très profitable pour mener des analyses socio-économiques et politiques, et même pour désigner l'un des facteurs principaux du

réchauffement climatique global. L'utilisation du terme *Anthropocène* quant à lui, sert à désigner le fait que des pratiques humaines (sans définir quels humains les ont mises en œuvre) ont des effets sur le domaine géophysique. En tout cas, cela ne change rien quant à la *participation* à l'événement : nous savons très bien que celle-ci ne concerne pas seulement ceux qui en sont la cause par leurs actions, mais aussi ceux qui en subissent les effets, et également les spectateurs. Or, ici la distance entre spectateur et participant semble réduite au minimum, si l'on considère que nous sommes constamment spectateurs des désastres écologiques, mais nous en sommes aussi victimes et, dès lors que nous vivons dans des sociétés vouées à la consommation et à la croissance, des acteurs. Les trois fonctions empiètent et souvent s'unifient. En même temps, il est difficile de considérer quelles sont les marges d'une participation active : les petits gestes ou les grands changements systémiques ? C'est autour de ces deux pôles que les degrés de l'action semblent se structurer aujourd'hui, en considérant souvent les premiers comme un palliatif pour ne pas s'occuper des seconds.

L'événement, nous le savons, est aussi dévoilement d'une fragilité partagée, d'une condition de mortalité commune, et cela est assez clair concernant la condition anthropocène. Une condition d'adversité, comme dirait Merleau-Ponty, une condition de pression comme nous avons dit plus haut, dans laquelle on ne sait pas ce qui va nous arriver, mais on sait que quelque chose va arriver, que des effets sont bien réels. Le catastrophisme est la clé de voute par laquelle on peut entendre l'attitude théorico-historique qui devrait guider notre temps, non pas un catastrophisme qui en appelle à la destruction, mais plutôt une conscience que catastrophe il y a et il y aura[942]. L'événement est en cours, et s'il est événement instituant, s'il est événement-matrice, alors il ouvre une série d'événements, il ouvre un sens et une histoire : pour l'instant, ces événements sont lus à travers la catastrophe à venir et présente, on va devoir se demander si une autre ouverture de l'histoire est possible, et dans une autre direction.

L'événement global institue aussi une représentation de l'inconcevable, en éclatant les spatialités et les temporalités. L'inconcevabilité est opérante dans le fait qu'il est difficile de rester dans une pensée causale stricte : pouvons-nous affirmer que le réchauffement climatique est causé par l'Anthropocène ? Rentrons-nous dans l'Anthropocène à cause

[942] M. Lussault, *L'Avènement du Monde*, *op. cit.*, qui fait référence à J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002.

du réchauffement climatique ? Les pandémies découlent de l'exploitation du sol et donc des contacts plus étroits avec des non-humains porteurs de souches virales dangereuses, mais en quel rapport se trouve-t-il avec le réchauffement climatique ? De fait, les relations entre ces événements ne peuvent être représentées de manière linéaire. D'autre part, la temporalité et la spatialité éclatent non seulement dans les considérations déjà portées sur la Grande Accélération ou sur le réchauffement climatique, qui ont lieu en tout lieu et ne sont pas localisables, mais aussi parce que l'Anthropocène, par l'origine géologique de la notion, nous met en présence des spatialités et des temporalités géologiques : les strates de pierre sur lesquels se pose notre empreinte humaine, le temps des montagnes, des sédimentations, qui ne sont pas réductibles au temps d'une vie. L'événement Anthropocène « contient en soi le temps[943] », pour reprendre une expression de Claude Lefort, cela signifie qu'il a en soi des temporalités non humaines qui chamboulent de part en part les temporalités humaines, et qui *exigent* la pensée, alors même qu'elle s'enlise face aux adversités du global.

Nous avions dit, ensuite, que l'événement global se joue dans les « frictions » entre global, mondial, universel, local, et qu'il remettait en question l'idéal d'une temporalité lisse et sans frictions. De fait, les considérations ontologiques merleau-pontiennes peuvent nous aider à prendre en compte justement les « frictions » du global, qui existent principalement du fait d'une condition de « porosité » ontologique. Si, comme dit Manlio Iofrida, l'ontologie de la nature merleau-pontienne est une ontologie poreuse, comme on l'a indiqué plus haut, c'est qu'elle permet de penser justement du « vide » dans l'être sans qu'il s'agisse de néant, qu'elle permet de penser de l'invisible au creux du visible, de l'inconcevable au creux du concevable. Les frictions entre ces modalités de pensée que sont le global, le mondial, l'universel, le local, permettent de fait, dans leur rencontre, de laisser émerger des modalités inconcevables auparavant, et des prises sur la réalité. En effet, aucune de ces pensées à elles seules n'est capable de restituer le monde contemporain, mais c'est en étudiant leurs frictions et les heurts entre leurs manifestations que de l'inconcevable surgit dans les horizons clos de concevabilité qu'étaient ces modalités de compréhension du monde. Cela ouvre la pensée vers des modalités de réflexions ontologiques aptes à notre présent, pour comprendre quelles formes de théorie

[943] C. Lefort, *Sur une colonne absente*, *op. cit.*, p. 60.

et de narrations y naissent et permettent de l'étudier, et qui seront l'objet de la troisième partie.

Finalement, l'événement Anthropocène contient les indécisions en ce qui concerne l'accélération, le ralentissement et la fascination par le temps réel : la Grande Accélération est un moment de l'Anthropocène, et il semblerait que plus on avance, plus on s'approche rapidement aux catastrophes annoncées, mais en même temps, c'est à l'immense lenteur des temps géologiques que nous avons à faire, à une finitude très grande, comme dirait Morton. Tout cela alors même que la fascination vers le direct est devenue encore plus pervasive car elle ne se fonde pas seulement sur le dispositif télévisuel, mais sur tous les outils médiatiques qui ont surgi dans la révolution numérique. En ce sens, l'événement Anthropocène indique des urgences, il exerce une pression, à laquelle la pensée philosophique doit répondre.

Mais une fois mise en place cette phénoménologie de l'événement contemporain, et de l'événement Anthropocène en particulier, et cela à la lumière de la pensée merleau-pontienne, quelles conclusions en tirer pour ce qui est le problème des possibilités de théorie et de narration dans le monde contemporain ? Parler de l'institution comme d'un événement-matrice indique que l'on considère que l'événement est avant tout *matrice symbolique*, formé d'autres matrices symboliques, dans des agencements et dans des discontinuités ainsi que dans ce sens lefortien d'un rayonnement de sens vers le passé et l'avenir. Mais ces événements-matrices évoqués par Merleau-Ponty, la révolution néolithique et la révolution industrielle, sont précisément des événements longs, qui ouvrent de véritables champs historiques, dans lesquels une réorganisation des événements a lieu. De ce point de vue, nous pouvons concevoir l'Anthropocène comme *événement instituant*, événement qui apprend à penser, qui change les histoires personnelles et publiques, matrice symbolique capable de donner un nom à notre époque, de jeter un regard nouveau sur le passé et d'interroger les espoirs et les peurs de l'avenir. L'événement-institution permet de façonner *des sens pluriels*, en décentrant les significations convenues, de manière à ouvrir un champ de possibles polymorphes et pluriels. En même temps, cet événement est composé d'autres matrices symboliques qui s'agencent et se séparent : ses manifestations catastrophiques dans des événements locaux, par exemple, qui s'agencent à des vies personnelles, à des politiques locales ou nationales, ou encore à ses implications économiques, par exemple liées au capitalisme

et à ses événements. Nous croyons donc que si l'Anthropocène doit être compris avant tout du point de vue de son *événementialité*, sans le figer en le considérant comme une époque géologique close et définie, il est possible aussi de l'appréhender par l'utilisation de l'élément ontologique de l'Institution. En le prenant comme « événement instituant », l'Anthropocène acquiert toute sa puissance signifiante : l'événement s'insère dans une histoire, une narration personnelle et publique. Il influence ce récit, il en est institution et dénouement. Prendre l'Anthropocène comme un événement signifie se poser le défi de *forger de nouveaux récits* pour la condition globale, en la saisissant dans sa complexité. L'Anthropocène en tant qu'événement agit avant tout comme *événement instituant*, car il ouvre des pistes pour redéfinir des aspects du passé, mais aussi pour comprendre l'avenir, en explorer les perspectives et pour le raconter toujours à nouveau avec de nouvelles voix.

Pourtant, l'Anthropocène est lui-même fuyant, il ne peut pas être perçu tel quel, il n'est pas localisable de manière univoque et définitive, mais il est en plusieurs lieux, *partout et nulle part*. Ses manifestations sont multiples, souvent catastrophiques, souvent greffées quotidiennement sur la peau de chacun, elles s'incarnent dans des événements météorologiques, mais aussi dans les crises sociales, humanitaires, pandémiques. C'est un champ perceptif complexe et pluriel qui gouverne la condition anthropocène. Et prendre l'Anthropocène comme un *événement instituant* signifie justement interroger ces nouveaux horizons, ce champ complexe qu'il ouvre. En ce sens, l'enseignement de Merleau-Ponty n'est pas vieilli, au contraire, il résulte plus vivant que jamais, car il invite à réfléchir à l'Histoire et au monde contemporain comme à un champ perceptif, champ dont l'Anthropocène est une première tentative de nomination. Pour clore ce chapitre et nous diriger vers l'étude du statut du *logos* philosophique dans la condition contemporaine, nous allons à présent indiquer deux autres manières d'entendre le lien entre la pensée merleau-pontienne et le débat autour de la notion d'Anthropocène.

§ 8.3 La pensée terrestre et la géologie transcendantale

La première de ces réflexions est celle que plusieurs commentateurs italiens ont apportée concernant le motif de la « géologie transcendantale[944] ». Le fondement de ce

[944] Nous renvoyons en particulier à P. Amoroso, « La geologia trascendentale come ecologia del pensiero », *Chiasmi International,* 23, 2021, p. 223-237, et aux articles sur ce thème contenus dans la section « Penser le débat sur l'Anthropocène avec Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 24, 2022, en particulier : G. De

motif se trouve dès l'introduction du cours sur la Nature où nous pouvons lire que celle-ci « est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte[945] ». Pour comprendre cette définition, ainsi que les conclusions auxquelles elle mène, en particulier si on les lie à des propos tenus dans les notes de travail de *Le visible et l'invisible*, nous devons nous tourner à la manière dont, dans les cours sur la Nature, Merleau-Ponty illustre le sens du concept de la Nature de Husserl. Merleau-Ponty considère qu'il existe deux tendances dans la philosophie husserlienne : d'une part, « la rupture avec l'attitude naturelle » et d'autre part « la compréhension de ce fondement pré-philosophique chez l'homme[946] ». D'une part, la réduction phénoménologique devrait dépasser l'attitude naturelle naïve, d'autre part l'interrogation de la phénoménologie est celle qui s'approche le plus à éclairer le domaine de l'attitude naturelle, dans sa valeur pré-reflexive et constitutive de l'existence humaine[947]. Cette double tendance chez Husserl est mise par Merleau-Ponty à côté d'une autre hésitation. En effet dans *Ideen II*, Husserl avait considéré la Nature comme « la sphère des pures choses[948] » : mais en ce sens la Nature serait « l'ensemble des choses qui ne sont que choses », la nature cartésienne des savants, qui se fait par des objectivations ; « lorsque notre Je, au lieu de vivre dans le monde, se décide à saisir (*erfassen*), à objectiver. Dans ces conditions, le Je se fait "indifférent", et le corrélat de cette indifférence, c'est la pure chose[949] ». Ainsi, la conscience s'écarte du monde tel qu'il vit et se dirige vers une objectivation de la nature. Toutefois, et cela au sein même de la pensée de Husserl, il semble difficile d'aller jusqu'au bout d'une considération de la nature comme sphère des pures choses sans tomber dans une indistinction fondamentale qui reporte à la positivité pure de l'en soi.

Fazio, « Abitare il deserto. La geologia trascendentale di Merleau-Ponty alla prova dell'Antropocene », *Chiasmi International*, 24, 2022, p. 125-139 ; G. Fava, « Verso una geologia trascendentale. Per una rilettura merleaupontyana delle Four Theses di Dipesh Chakrabarty », *Chiasmi International*, 24, 2022, p. 141-156 et P. Missiroli, « L'Arca Terra si muove. Merleau-Ponty e il dibattito sull'Antropocene », *Chiasmi International*, 24, 2022, p. 157-170.

[945] M. Merleau-Ponty, *La nature*, *op. cit.*, p. 16.

[946] *Ibid.*, p. 129-132, ici p. 131.

[947] *Ibidem*.

[948] *Ibid.*, p. 132 (Merleau-Ponty fait référence à *Ideen II* : E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1952], trad. fr. É. Escoubas, Paris, PUF, 1982 première section, ch. I, § 11, « La nature comme sphère des pures choses », p. 50-54).

[949] *Ibid.*, p. 133 (référence à *Ideen II*, *op. cit.*, p. 51). Les mots entre parenthèses sont indiqués par Merleau-Ponty.

> L'idée de Nature comme sphère des choses pure, c'est l'idée de réel, de l'en soi, comme corrélatif d'une pure connaissance et, en un sens, pour Husserl, cette Nature contient tout, elle s'étend d'elle-même sans limite : c'est ce qu'il appelle l'univers, le *Weltall*. Une fois qu'on a admis cette idée de *Weltall*, on est obligé d'y mettre tout. Il n'y a pas de coupure décisive entre la pierre et l'animal, l'animal et l'homme[950].

Pourtant, une autre conception de la Nature est présente chez Husserl : « La Nature, c'est ce avec quoi j'ai une relation de caractère original et primordial[951] ». Pour comprendre véritablement cela, il faut se tourner vers le texte « L'arche-originaire Terre ne se meut pas[952] », où est présente justement une autre voie pour entendre le domaine de la nature au-delà que comme une simple « sphère des pures choses ». Dans ce texte Husserl explique en premier lieu le point de vue de « Nous coperniciens », « hommes des temps modernes » : une représentation de la Terre comme corps mouvant tel que nous l'a léguée Copernic. Husserl veut démontrer que la Terre n'est pas de manière originaire un *Korper*, c'est-à-dire un corps dans le sens d'un objet, mais qu'il s'agit avant tout d'un *sol*. La Terre est avant tout l'*ancrage* originel de nos mouvements et de notre corporéité. La Terre est *un sol horizontal* car elle permet de poser au loin constamment des horizons d'action, de mouvement et de repos, elle est le référant constant de ces mouvements. Ainsi « c'est sur la Terre, à même la Terre, à partir d'elle et en s'en éloignant, que le mouvement a lieu. La Terre elle-même, dans la forme originaire de représentation, ne se meut ni n'est en repos, c'est d'abord par rapport à elle que mouvement et repos prennent sens[953] ».

La conception des « choses pures » se fondait sur l'analyse husserlienne de la proprioception, à savoir le fait que le corps se voit lui-même, et qu'il fonctionne comme centre d'orientation, comme pôle de possibilité, en se reconnaissant comme sujet. Mais Merleau-Ponty tend plutôt à dépasser le domaine des pures choses, et il trouve dans « L'arche-originaire Terre ne se meut », un autre chemin. La « Terre », pour Merleau-Ponty est de l'ordre des quasi-objets : « On ne peut pas dire d'elle qu'elle est finie ou infinie, elle n'est pas un objet parmi les objets, mais la souche d'où s'engendrent les

[950] *Ibid.*, p. 133-134.
[951] *Ibid.*, p. 142 (Référence à *Ideen* II, *op. cit.*, p. 230).
[952] E. Husserl, *La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Frank, J.-F. Lavigne et D. Pradelle, Paris, Minuit, 1989.
[953] *Ibid.*, p. 12.

choses[954] ». Ce *sol* est inéliminable, « Où que j'aille, j'en fais un *Boden*. Je rattache le nouveau sol à l'ancien que j'ai habité[955] ».

Il nous semble que, encore une fois, Merleau-Ponty retrouve un domaine de pensée qui serait *entre* l'en soi et le pour soi. L'en soi du domaine des pures choses, et le pour soi de la conscience objectivante. S'il y a des quasi-objets, alors cela veut dire qu'il y a quelque chose qui est entre ce type de distinction. Cela a plusieurs implications pour le domaine écologique et pour les réflexions autour de la notion d'Anthropocène, implications que nous allons maintenant indiquer.

Première implication. Si nous revenons à l'image *Earthrise*, nous retrouvons quelque chose de ces analyses. Comme le souligne Prisca Amoroso, les voyages spatiaux consistent en une « découverte de la Terre » (à laquelle pourraient correspondre d'autres découvertes, comme celle de la Terre dans le sens copernicien) et ils sont cohérents avec un regard « ultraphotographique », une vision de survol[956]. Pourtant, l'exemple des voyages spatiaux, explicitement cité par Husserl fournit, par une opération de décentrement, un sens de cet ancrage. Lisons l'interprétation qu'en donne Prisca Amoroso :

> Merleau-Ponty écrit que le corps est un ancrage aveugle, dont je ne peux pas faire le tour et dans le sens que, en sortant de l'atmosphère terrestre et en regardant la Terre d'un vaisseau spatial ou de la Lune, j'élis forcément le vaisseau spatial ou la Lune à Terre, une Terre qui n'est pas seconde, mais exactement cette Terre qui m'est toujours présente et sans laquelle je ne serais pas présent. Je peux concevoir un autre lieu comme sol, à condition de l'élire, pour un moment et comme dans l'*Einfülhung* avec lequel je reconnais un *alter ego*, à mon ancrage[957].

La Terre est ainsi le *sol* de notre corporéité, mais d'une corporéité ancrée dans un milieu habité. L'habiter qui est en jeu dans cette appartenance est un habiter qui ne peut pas se limiter au domaine des « pures choses », mais qui doit au contraire prendre en

[954] *Ibid.*, p. 140.
[955] *Ibid.*, p. 141.
[956] P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, Milano, Mimesis, 2019, p. 93, où est indiquée la référence à l'astronaute Eugene Cernan qui aurait utilisé l'expression « découverte de la Terre ».
[957] *Ibid.*, p. 89. Notre traduction.

compte le statut des quasi-objets tels que cette même Terre à laquelle j'appartiens et qui n'est jamais totalement objectivable. Une voie de recherche a été conduite toujours par Amoroso par rapport au domaine de l'enfance et du jeu, en soulignant l'intérêt de Merleau-Ponty pour un domaine dans lequel l'objectif et le subjectif se mélangent, en ouvrant la porte vers le domaine des « ultra-choses[958] ». En se référant aux travaux du psychologue Henri Wallon, Merleau-Ponty évoque ce champ inéliminable (donc, comme les métaphores de la nature évoquées plus haut, une réserve, un résidu toujours présent dans l'acculturation et dans le domaine d'institutionnalisation) : « Nous ne pouvons pas penser hors de tout point de vue, nous pouvons repousser plus loin la frontière des "ultra-choses" (en apprenant le système de Copernic), mais nous ne pouvons pas les éliminer tout à fait[959] ». Et Amoroso de commenter :

> La notion d'*ultra-chose* rencontre l'intérêt de Merleau-Ponty car elle répond à l'exigence de thématiser un objet qui ne serait pas un des termes de la dichotomie cartésienne, c'est-à-dire un objet qui – comme nous avons dit de la nature et de l'histoire – ne serait pas un objet pur : l'objectualité requiert un décentrement du sujet qui est impossible à opérer par rapport au temps, à la Terre à son propre corps, à la vie personnelle[960].

De fait, la Terre fait partie de ces ultra-choses, que nous ne pouvons éliminer tout à fait et qui existent. C'est cela qui peut conduire vers une véritable « pensée terrestre », qui serait une pensée justement de la Terre en tant que quasi-objet, que non totalement objectivable. C'est en comprenant de cette manière la Terre, et son rôle dans une pensée à la fois terrestre et planétaire que nous pouvons comprendre que l'Anthropocène en tant qu'événement-matrice pousse justement à ouvrir des domaines d'études.

---

[958] P. Amoroso, « La geologia trascendentale come ecologia del pensiero », art. cit., p. 244. Sur le domaine des « ultra-choses » et leur généalogie voir E. de Saint Aubert, « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty », in: A. Dufourq (éd.), *Est-ce réel? Phénoménologies de l'imaginaire*, Leyde, Boston, 2016, p. 240-258. Voir aussi P. Amoroso, « La riflessione impossibile e il rispecchiamento nel mondo. Dall'esperienza infantile alla surréflexion », *Chiasmi International*, 22, 2020, p. 135-151.

[959] M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *Cours de Sorbonne 1949*-1952, éd. par J. Prunair, Paris, Verdier, 2001, p. 242. Cité par Amoroso.

[960] P. Amoroso, « La geologia trascendentale come ecologia del pensiero », art. cit., p. 250. Notre traduction.

Quelle serait la place de la « Terre » par rapport au « mondial » et au « global » que nous avons interrogés au début de cette même partie ? Michel Lussault en propose une définition contemporaine : « La Terre est ce que devient la planète […] *via* l'humanisation », c'est « un milieu naturel de vie », qui est lié non seulement par l'occupation d'un espace, mais aussi par « des cultures, des imaginaires, des idéologies, des capacités humaines à saisir cette réalité planétaire dans une autre perspective[961] ». Rappelons-nous aussi que la « planétarité » avait été définie à partir de l'indifférence des processus du Système-Terre. La Terre ne serait pas indifférente, mais elle indiquerait aussi un milieu auquel nous sommes intéressés et qui, nous sentons, est intéressé par nous. Ainsi, le mot Terre ne pourrait être déclassifié seulement à une vision pré-copérnicienne qui placerait la Terre au centre de « notre » système solaire[962] : sans visée anthropocentrique, la Terre indique le milieu habitable dans lequel se dévoilent des co-habitations radicales avec le non-humain. Certes, Husserl demeure dans une optique qui est certainement subjectiviste, ou qui du moins révèle la tension que l'on a vue en jeu entre deux types de Nature et qui pose toujours une certaine primauté de l'ego et une certaine tentative de sauver l'universel, lorsqu'il écrit qu'il n'y a « qu'une humanité et qu'une Terre[963] ». Ne faudrait-il pas radicaliser la question sur le *sol* et l'ancrage, aussi en s'interrogeant sur les limites d'une conception réduite au domaine encore étroit du sujet ?

Une pensée terrestre devrait prendre en compte l'ancrage partagé, l'appartenance charnelle à un *sol* commun, une Terre. On ne peut donc considérer la *Terre* comme simplement le lieu d'une compréhension pré-copernicienne du monde, parce qu'affirmer cela signifierait oublier le monde de la vie, qu'il faut entendre dans sa complexité de co-habitations plurielles. Alors, si la manière dont Husserl théorise l'arche-Terre risque de nous placer dans une acception subjectiviste ou principalement humaine (la conscience humaine résultant primaire dans ces analyses), il faut pourtant insister sur la possibilité de radicaliser des telles théorisations, et cela pourrait se faire en les mettant en communication avec la notion de « terrestre » proposée par Bruno Latour. Nous avons dit : la Terre n'est pas *notre Terre* géométrisée par une conception cartésienne ou

[961] M. Lussault, *L'avènement du Monde*, *op. cit*., p. 20.
[962] C'était le cas dans le texte que l'on a cité précédemment : A. Kyrou et Y. Citton, « Planétarités en débats », art. cit., p. 68.
[963] E. Husserl, « L'arche-originaire Terre ne se meut pas », *op. cit.*, p. 27.

galiléenne, mais elle est le lieu d'un ancrage, d'un *sol*. Si on considère la Terre avant tout comme un sol commun et partagé, celle-ci peut dépasser les limites seulement humaines du mot « Terra », *notre planète*, caractérisée par l'habitabilité humaine, mais comprendre encore plus profondément le lien avec le non-humain et avec le non-vivant.

C'est la terre à laquelle on a donné un « nom propre » – « Terre est un nom propre », nous rappelle Bruno Latour. Pourtant, même s'il s'agit d'une nomination d'origine humaine, il ne faudrait pas limiter la Terre au *chez nous des humains*. Ce qu'enseigne l'irruption de Gaïa (encore une fois un nom propre) est que l'on se trouve là devant un nom qui indique une condition non seulement humaine, mais qui devrait rassembler aussi les non-humains dans ce *sol* commun. Le terme Terre est :

> Un nom propre, qui rassemble tous les existants – mais ils ne sont justement jamais rassemblés en un tout – qui ont un air de famille parce qu'ils ont une origine commune et qu'ils se sont étendus, répandus, mélangés, superposés, *un peu partout*, en transformant de fond en comble, en ravaudant incessamment leurs conditions initiales par leurs inventions successives[964].

En ce sens, la Terre est le lieu d'agencements multiples, entre humains, entre humains et non-humains, entre ce qui a un *air de famille*. Terre n'est pas « un tout », une totalité, mais c'est plutôt une « atmosphère », une atmosphère terrestre, un « air ». Après tout, Latour s'était déjà poussé plus loin dans sa théorisation du *terrestre*, qui, dans son ouvrage « Où atterrir ? », était caractérisé comme un « attracteur ». Les attracteurs classiques de la modernité étaient d'un côté le Local (que la modernité voulait abandonner) et de l'autre côté le Global (que la modernité voulait rejoindre) : ces deux attracteurs constituaient, pour la modernité, un système de coordonnées[965]. Ils s'accompagnaient d'un vecteur procédant du « Local à abandonner » vers le « Global à rejoindre ». Ce vecteur n'était rien d'autre que la flèche du temps progressif et linéaire de la modernisation, dans lequel le local, le mythique, étaient abandonnés au profit d'une vision « selon le globe ». Cette ligne du temps montre les clivages politiques classiques de la modernité, les clivages Gauche/Droite, et cela dans la direction de deux attracteurs : car la division Gauche-

[964] B. Latour, *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, La Découverte, 2021, p. 36-37.
[965] B. Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017, p. 38-45.

Droite opérait à la fois dans le retour vers le Local et dans l'accélération vers le Global. Pourtant, ce système de coordonnées politique est perturbé, selon Latour, par l'apparition d'un troisième attracteur, « quelque chose qui est venu tordre la flèche du temps[966] » et qui a en quelque sorte détourné le vecteur qui se dirigeait du Local vers le Global. C'est comme si un avion avait décollé du Local pour atteindre le Global, mais s'était aperçu pendant le vol que cet atterrissage était impossible. Le Global promis par la mondialisation heureuse était irréjoignable, il n'avait aucun « sol » où atterrir. La ligne du temps linéaire et unidirigée n'aboutissait nulle part. La condition planétaire, et l'événement Anthropocène nous donnent conscience de nous être égarés, et la conscience de cet égarement dévoile un troisième attracteur, l'attracteur Terrestre. Certes, on pourrait continuer à suivre l'illusion des « utopies » du Local et du Global, sans abandonner le vecteur fait de discours universalistes, ou bien locaux, ou bien globaux, ne se rendant pas compte de l'impossibilité, dans l'état de choses actuel, de rejoindre ces lieux qui de fait n'existent pas, n'ont pas de sol. Dans ce cas, on suivrait, dit Latour, un quatrième attracteur, l'attracteur-Hors sol, par lequel sont tirés par exemple les positions climatosceptiques[967].

Mais concentrons-nous sur l'attracteur Terrestre. Cet attracteur implique une déviation dans la flèche du temps, c'est ce vers quoi on se dirige, mais le Terrestre apparaît comme un acteur politique. L'on se dirige vers un nouveau monde, mais c'est un monde qui est déjà occupé, peuplé, et qu'il s'agit de repeupler. Alors cet usage du mot *terrestre*, nous aide d'une part à repenser la temporalité et de l'autre à signifier les nouvelles formes de conflits. La temporalité moderne et son vecteur, qui du Local se dirigeait vers le Global est remise en question et se trouve perturbée, déviée. Pourtant, il faudrait comprendre de quelle manière la flèche du temps qui se trace vers le Terrestre serait différente de celle de la modernité, donc non linéaire, capable de prendre en compte des temporalités multiples et diversifiées. Mais ce sont surtout les formes de conflit qui se renouvellent lorsque le Terrestre est pris en tant qu'acteur politique, une réorientation s'opère en politique, si l'on s'aperçoit que les deux directions Global et Local n'ont plus un sol sur lequel s'appuyer. Cette réorientation politique passe par la formulation de *geohistoires*, et le terrestre est le lieu privilégié où elles se forment. Plus radicalement encore je dirais

[966] *Ibid.*, p. 46.
[967] *Ibid.*, p. 47-53.

que le terrestre est le lieu où le sol, qui était si important dans la conception phénoménologique de la Terre, devient quelque chose de partagé et de commun, véritablement le lieu d'une *co-habitation multi-espèce*, d'un ancrage commun où l'on se trouve et où l'on vit. « Le Terrestre, avec un T majuscule pour bien souligner qu'il s'agit d'un concept ; et même, pour préciser d'avance vers quoi on se dirige : le Terrestre comme nouvel *acteur-politique*[968] ».

Deuxième implication. La deuxième implication concerne la manière dont la philosophie peut mettre en place une pensée terrestre et trouve dans la pensée de Merleau-Ponty un ultérieur élément, un « programme », un « motif » qui pourrait contribuer encore un peu plus à ouvrir le domaine non seulement de ce qu'il y a *entre* l'en soi et le pour soi, mais véritablement de ce que signifie l'habiter terrestre, à savoir l'habiter dans un quasi-objet comme la Terre, toujours irréductible et abritant des réserves. Cela a été fait par une référence à une Note de travail à la fin de *Le visible et l'invisible*, dont le titre est « Histoire, Géologie transcendantale, Temps historique, espace historique | Philosophie », du 1er juin 1960. La question qui en émerge est la possibilité de penser une « géologie transcendantale » chez Merleau-Ponty. Celui-ci commence cette note par une opposition à une philosophie de l'histoire de type sartrien où demeure seulement la praxis individuelle, et le rapport « de la temporalité authentique avec ce qui la *fige* », donc rapport figeant de en soi et pour soi, dont on connaît bien les traits désormais. À ce type de philosophie de l'histoire, Merleau-Ponty oppose une philosophie de la structure qui, sans être une « philosophie de la géographie », « se formera mieux au contact avec la géographie qu'au contact avec l'histoire ». Mais il semblerait que ce contact avec la géographie soit surtout un contact avec la « Terre », entendue comme quasi-objet, comme *sol*, comme ancrage.

> La Terre comme *Ur-Arche* met en évidence l'*Urhistoire* charnelle (Husserl-*Umsturz*…) En fait il s'agit de saisir le *nexus*, – ni « historique » ni géographique », – de l'histoire et de la géologie transcendantale, ce même temps qui est espace, ce même espace qui est temps, que j'aurai retrouvé par mon analyse du visible et de la chair, l'*Urstiftung* simultanée de temps et espace qui fait qu'il y a un paysage

[968] *Ibid.*, p. 57.

> historique et une inscription quasi géographique de l'histoire. Problème fondamental : la sédimentation et la réactivation[969].

Nous retrouvons au croisement nombre des thématiques étudiées jusqu'ici, mais surtout, l'essence du programme merleau-pontien : une analyse du visible et de la chair, une analyse de l'institution originaire par laquelle, le temps et l'espace ouvrent une dimension nouvelle, une série d'autres institutions, mais dans laquelle les institutions précédentes se réactives et se réactualisent. Ainsi, loin de penser que l'Institution serait lointaine du domaine de la Nature, celle-ci est le fondement pour penser une appartenance au monde qui ne serait pas seulement humaine ou seulement naturelle, mais humaine parce que naturelle et naturelle parce qu'humaine. Les possibilités assouvies de la rencontre amoureuse, retrouvées dans une pensée de l'événement, sont centrales dans le projet de Merleau-Ponty qui est dirigé vers une « géologie transcendantale ». Pour le dire encore une fois avec Amoroso, l'*Ur-histoire* charnelle est « une histoire qui se regarde au miroir et qui voit l'anonyme, le charnel, la nature. La nouvelle philosophie que Merleau-Ponty a à l'esprit sera alors une *géologie*, parce qu'elle rendra compte de la stratification sédimentative qui est la trace spatiale d'une histoire ; et une géologie *transcendentale*, puisqu'elle fera référence à un temps et à un espace qui sont horizon de possibilité[970] ».

Cela ouvre *un horizon de pensée*, puisque, lorsqu'on met ce genre de réflexions en lien avec la question de l'Anthropocène, on peut trouver justement un « champ », un « domaine », à explorer. Un domaine qui va même au-delà du global et de ses implications. Il s'agit du domaine des quasi-sujets, mais aussi celui où, comme le dit Gianluca De Fazio, le temps historique principal devient le présent, un présent stratifié, émancipé de l'actualité, et composé d'une multiplicité de présents, puisque se structurant sur une série d'échelles incommensurables, une temporalité qui se salit de spatialité et qui inclus les quasi-objets[971]. De fait, montre De Fazio, par le renversement de la « cosmovision moderne », la « Terre devient une histoire en tant que chiasme des temps impossibles, domaine de possibilité de toute temporalité[972] ». Face à l'adversité qui

[969] Pour cette citation et celles qui précédent : M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 312.
[970] P. Amoroso, « La geologia trascendentale come ecologia del pensiero », art. cit., p. 246. Notre traduction.
[971] G. De Fazio, « Abitare il deserto. La geologia trascendentale di Merleau-Ponty alla prova dell'Antropocene », art. cit.
[972] *Ibid.*, p. 132.

caractérise l'expérience du monde, « grâce à la géologie transcendantale, la conception écologique de l'histoire sera une phénoménologie des pratiques de résistance à l'adversité[973] ».

La pensée terrestre et la géologie transcendantale nous permettent d'ajouter une pièce finale, et fondamentale, dans les descriptions menées jusqu'ici. Nous avons dit à plusieurs reprises que l'événement « global » cachait d'autres conditions, vecteurs, forces qui n'étaient pas globales, mais qui entraient en contact, en friction ou parfois s'agençaient avec la globalité et ses aspirations. L'événement Anthropocène en tant qu'événement-matrice, mais également une pensée terrestre et une géologie transcendantale sont des éléments théoriques qui nous permettent de donner finalement un nom différent à l'événement contemporain, que l'on avait appelé « global » malgré les risques métaphysiques que ce terme comportait. Derrière l'image du Globe, c'est la Terre qui apparait dans ces analyses. Non seulement le domaine planétaire, qui émergeait en découvrant la Terre comme une planète, en sentant le poids des temporalités géologiques ; mais aussi un domaine terrestre, concernant l'habitabilité, humaine et non humaine du monde. Il ne faudrait pas séparer radicalement les deux conditions « terrestre » et « planétaire » qui de fait empiètement et se superposent. Et il ne faudrait pas non plus les séparer de la « condition globale » avec laquelle ils sont invisqués, en friction et en agencement. L'événement Anthropocène est en partie un événement global, dans le sens qu'il porte en lui des éléments métaphysiques inévitablement liés à la globalité. Mais il est aussi un événement planétaire, puisqu'il implique l'irruption de l'histoire géologique et la crise de toute division entre histoire naturelle et humaine ; et il est terrestre, dans le sens d'une pensée qui nous interroge sur notre sol, sur notre habitation, sur notre milieu, mais également sur notre enracinement corporel. Un événement terrestre et planétaire, dans lequel nous rencontrons des domaines inattendus au regard humain : nous rencontrons le non-humain, dans la découverte déconcertante pour certains que le non-humain vivait toujours en nous, avec nous, parmi nous, que nous vivions en lui, avec lui, par lui. C'est donc l'accès à ce domaine terrestre, dans lequel pourtant on rencontre toujours, en friction, des flux globaux, des aspirations universelles, des appartenances locales, qui requiert notre plus grande attention. C'est pour accéder à ce domaine terrestre

[973] *Ibid.*, p. 113.

que nous devons réfléchir aux possibilités du *logos* philosophique. Dans la troisième partie il sera donc aussi question de comprendre en quoi d'autres histoires et d'autres théories s'ouvrent dans le champ de ce que Merleau-Ponty, à la suite de Husserl, a appelé « Logos du monde esthétique[974] » ou « Logos du monde naturel[975] », et ce qu'aujourd'hui on a commencé à appeler domaine « terrestre » ou « planétaire ».

§ 8.4 L'événement cénocène, un thème qui se constitue avec ses variations

La pluralité des termes qui ont émergé après que la notion d'Anthropocène s'est popularisée doit nous interroger, car elle pourrait receler une pluralité d'*histoires possibles* de cet Anthropocène, qui pourraient aussi renverser ce que l'on entend par cette notion.

L'époque de l'Anthropocène est après tout l'époque de l'accumulation toujours plus grande de capital : « C'est cette technostructure orientée vers le profit qui a fait basculer le système Terre dans l'Anthropocène. Le changement de régime géologique est le fait de "l'âge du capital" (Hobswawm) plus que le fait de "l'âge de l'homme" dont nous rebattent les récits dominants[976] ». Il ne faudrait pas comprendre les enjeux économiques comme séparés de la Grande Accélération, mais comme deux aspects enracinés l'un dans l'autre, et qui ne sont pas indépendants des autres « paramètres » dont il est question dans les graphiques qui rendaient visible cet événement. C'est pour cela que Bonneuil et Fressoz insistent eux aussi – et cela en même temps que Jason Moore et Donna Haraway – sur le terme « Capitalocène[977] » : l'*anthropos* tout court n'a pas provoqué cette accélération ; la force tellurique de l'homme existe bel et bien, mais elle est étroitement liée à l'émergence de systèmes de domination enracinés dans l'histoire : « Face à un système Terre transformé, nous n'avons plus un *anthropos* indifférencié, mais plutôt des systèmes historiques de domination organisant chacun de façon distincte les flux de matière, d'énergie, de marchandises et de capitaux à l'échelle globale[978] ».

---

[974] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, p. 386.
[975] M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 370.
[976] C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit.*, p. 247.
[977] J. W. Moore (ed), *Anthropocene or Capitalocene ? Nature, History and the Crisis of Capitalisme*, PM Press-Kairos, 2016 ; D. Haraway, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène », *op. cit.* ; C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit*., p. 254, n. 1.
[978] C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, *op. cit*., p. 249.

La référence à *l'anthropos* comme à une entité univoque opérant une transformation d'ordre géologique est très vite apparue problématique dans la définition des aspects politiques et sociaux du débat, puisque, en fait, l'*anthropos* dont il est question n'existe nullement en tant qu'acteur uniforme et univoque. « En toute rigueur il faudrait avec Erik Swyngedouw parler d'un *Oliganthropocène*, époque géologique causée par une petite fraction de l'humanité[979] », écrivent Bonneuil et Fressoz. Mais c'est un autre terme qui s'est imposé pour souligner les inégalités sociales et politiques que la notion d'Anthropocène risquait d'occulter derrière la généralité de l'*anthropos* : celui de *Capitalocène* par lequel on a mis en évidence les implications économiques qui existent dans les transformations climatiques et écologiques en cours. L'influence humaine sur les équilibres géophysiques devrait ainsi être attribuée à l'émergence du capitalisme et à son affirmation par l'industrialisation massive et ses techniques de production, une productivité grandissante. Par conséquent, il n'y aurait pas d'*anthropos* unique responsable de changements géologiques radicaux : c'est en particulier le système de production, d'utilisation et d'exploitation de l'espace et des ressources naturelles que l'on appelle capitalisme qui devrait être tenu pour responsable.

Plus en général, Bonneuil et Fressoz ont illustré dans leur introduction à l'événement Anthropocène un grand nombre de termes capables d'aider à dresser le contour de notre époque et de sa nomination : à côté du *Capitalocène*, nous trouvons l'*Anglocène*, qui pose plutôt une démarcation politique considérant le poids écologique de la révolution industrielle en Angleterre et de pratiques impérialistes qui s'appuyaient sur des importantes émissions de CO2[980]. Un autre terme possible est celui de *Thermocène* : une « histoire du thermocène » devrait comprendre non seulement l'histoire de l'énergie, mais aussi celle des « choix politiques, militaires et idéologiques » qui se trouvent derrière toute solution énergétique qui est proposée[981]. Les deux auteurs proposent aussi le terme *Thanatocène*, capable d'ouvrir une étude des liens entre la guerre et la destruction écologique, qu'il s'agisse des effets secondaires des pratiques militaires, de destructions délibérées de l'environnement, ou encore des pratiques productives liées au temps de guerre[982]. Bonneuil et Fressoz ajoutent encore d'autres termes à cette liste : le *Phagocène*,

[979] *Ibid*., p. 89.
[980] *Ibid.*, p. 137- 142.
[981] *Ibid.*, p. 128.
[982] *Ibid.*, p. 143-170.

qui décline l'Anthropocène du point de vue de l'émergence des sociétés de consommation, le *Phronocène*, l'*Agnotocène*, le *Polémocène*.

Un autre terme qui a émergé dans les débats est celui de *Plantationocène*, qui souligne l'impact du système de plantation, de l'esclavage et de la traite atlantique dans le façonnement du monde globalisé : l'*événement plantationocène* met l'accent sur l'émergence d'un système de commerce mondial fondé sur l'esclavage et sur la *logique de la plantation* qui influence l'organisation de l'espace[983]. Cette logique commerciale et productiviste non seulement aurait contribué à engendrer un changement d'époque, mais elle serait le modèle des échanges globalisés, par la marchandisation des êtres humains[984] et la constitution d'un système de commerce mondial servant comme modèle au capitalisme mondialisé[985]. On peut, dans cette perspecive, remettre en question aussi l'histoire de la méthode géologique, comme le fait K. Yusseff, qui démontre comment la géologie s'est structurée aussi sur des bases coloniales, ce qui implique que la catégorie d'Anthropocène, pour véritablement fonctionner, doit prendre en compte aussi le passé raciste et exclusif qui a caractérisé la naissance de la science géologique[986].

Donna Haraway propose quant à elle le terme *Chtulucène*. *Chtulucène* ne fait pas directement référence au monde tel qu'il devient actuellement, à cause de la force tellurique de l'*anthropos* (d'où l'Anthropocène) ou de l'action du capital (d'où le Capitalocène), il indique plutôt *l'horizon des possibilités d'actions* qui s'ouvrent à nous dans une telle condition de transformations géologiques, climatiques, sociales. Le *Chtulucène* ouvre un champ ontologique possible, là où « ontologique » doit être compris comme le champ de nos possibilités d'existences, l'ouverture des possibles lorsqu'il s'agit de définir notre être – et lorsqu'on comprend qu'il s'agit d'un être ensemble, fragiles et précaires.

Ce terme proposé par Haraway s'insère parmi les nombreux « *cènes* » qui peuplent le « *cénocène* » du débat scientifique contemporain. Car il s'agit bel et bien d'un *cénocène* qui s'est installé, le *kainos* du *kainos*, l'époque la plus récente qui réfléchit plus que jamais

[983] D. Haraway, « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène », art. cit. ; L. Boukhris, « Plantationocène » in *Dictionnaire critique de l'Anthropocène*, Paris, CNRS Éditions, 2020.
[984] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*
[985] S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel mondo globale*, *op. cit*.
[986] K. Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 2018.

à l'époque la plus récente, c'est-à-dire qu'elle se pense elle-même ontologiquement en utilisant tous les instruments qu'elle a à sa disposition : l'entreprise scientifique, bien sûr, avec l'écologie, la physique, la biologie, les sciences du système-Terre, la géologie, etc., mais aussi avec les pratiques artistiques, les sciences humaines et bien sûr, la philosophie.

Avec cette taxinomie, le même événement est pris selon différents points de vue, et cela permet de structurer un champ complexe et pluriel : tout comme dans le champ perceptif des formes émergent, incomplètes et changeantes, des formes qui sont toutefois bel et bien des prises de sens sur le monde. Au fond, ces variations mettent en lumière les potentialités de significations que la notion apportait. Prendre l'Anthropocène pour un événement instituant, pour un événement-matrice, mais qui serait plutôt dirigé vers *autre chose*, vers un excédent, un écart, une latence de significations possibles, d'actions et de stratégies politiques, contribue à appréhender la complexité d'une condition d'urgence aux enjeux multiples ? Ainsi, il ne faut pas se méfier de ces *déformations* du terme Anthropocène, mais, au contraire, il faut les considérer comme constitutives de celui-ci : *l'Anthropocène doit être abordé comme un thème qui s'accompagne de ses variations et se constitue continuellement par elles*[987].

Mauro Carbone avait mis en évidence la dynamique du *thème* et des *variations* dans sa réflexion sur les Idées sensibles, qu'il élabore via Merleau-Ponty, Deleuze et surtout Proust, et sur laquelle nous allons devoir revenir. Pour l'instant, indiquons que les idées sensibles, et puis la dynamique de *thème* et de *variations* prennent leur structure dans la manière dont fonctionne la mélodie, dans un sens similaire à celui dont parlait Merleau-Ponty lorsqu'il se référait à von Uexküll :

> dans la nouvelle ontologie que Merleau-Ponty s'efforce d'élaborer, cette idée est à comprendre plutôt en tant que généralité qui, comme « élément trans-temporel » et « trans-spatial » brille à *travers* (« trans ») ses exemplaires, en se donnant donc *simultanément* à eux […]. L'idée sensible est donc une « dimension » qui s'ouvre *simultanément* à notre rencontre avec ses exemplaires, en nous offrant une anticipation de connaissance qui « ne pourra plus être refermée ». Pour sa part, la temporalité qui rythme l'idée sensible […] semble analogue à celle qui scande une mélodie[988].

[987] Je fais ici référence à mon article « L'événementialité de l'Anthropocène comme dynamique instituante », art. cit.
[988] *Ibid.*, p. 43-43.

Cette temporalité est celle d'une ouverture par des *variations* et des *déformations* : les idées sensibles se structurent temporellement comme une mélodie, par un thème qui se répète, mais se transforme aussi, dans chacune de ses variations. La *simultanéité* des exemplaires, donc des déformations et des variations de ce qu'était le thème, est ce qui constitue de fait l'idée sensible elle-même : elle est contact phénoménique avec le monde dans une pluralité de prises de vues, dans une temporalité qui nous est à chaque fois apportée par ses exemplaires et par les écarts entre ceux-ci[989].

Or, n'avons-nous pas vu, dans l'Anthropocène, surgir exactement cette dynamique de simultanéité, qui s'exprimait par exemple dans la possibilité de construire des systèmes d'équivalence, pour parler *presque* de la même chose ? L'événement-matrice de l'Anthropocène ouvre des temporalités, en ferme des autres, et il reconfigure toujours à nouveau un champ sédimenté, en lui appliquant des nouvelles constellations de sens, ou bien par des actes de nomination qui dans leur tentative de préciser le sens de l'époque contemporaine sous la forme d'un nom, apportent des éléments de compréhension plus générales et des prises de vue sur le sens de cette époque. Si « le déploiement d'un *Umwelt* c'est une mélodie, une mélodie qui se chante elle-même[990] » et si « le thème (animal) ne se donne en effet qu'avec ses variations, variations qui, comme telles, en un sens le nient mais qui, précisément dans la mesure où elles le nient, l'affirment indirectement[991] », la dynamique de thème et de variation remet en question une vision linéaire et progressive de la temporalité. La mélodie, explique Merleau-Ponty, fournit avant tout « une conscience particulière du temps. Nous pensons naturellement que le passé sécrète le futur en avant de lui. Mais cette notion du temps est mutée par la mélodie. Au moment où commence la mélodie, la dernière note est là, à sa manière[992] ». La dynamique du thème et des variations est une dynamique instituante qui ouvre à des formes d'expression non linéaires, non closes, mais plutôt à un *logos naturel*, *esthétique*, peut-être *résiduel* et *poreux*. Mauro Carbone a mis en évidence le rapport entre les manifestations du

[989] Pour une prise en compte de la notion de « déformation » en peinture, voir *Ibid.*, p. 85 et *sq*. ou par exemple, M. Carbone, « La déformation en tant que principe de déreprésentation. Le Cézanne des philosophes français », *Nouvelle revue d'esthétique*, 2013/2, 12, p. 201-210.
[990] Uexküll cité par : M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 29.
[991] *Ibid.*, p. 44.
[992] M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 228.

comportement zoologique, la mélodie d'écrite par Proust, mais aussi l'action d'écrivain elle-même, qui partagent une même temporalité non linéaire :

> Sur la base d'une telle connexion entre les conceptions de Uexküll et de Proust, Merleau-Ponty en vient à repérer dans les différentes manifestations du comportement zoologique des variations dans lesquelles s'exprime « le thème de la mélodie animale », et plus généralement, à interpréter la question centrale du rapport entre les parties et le tout – qu'il s'agisse des organes par rapport à l'organisme ou de celui-ci par rapport à son territoire, des relations entre les sexes ou de celles de chaque individu avec les autres ou avec l'espèce – dans les termes d' « un thématisme variable que l'animal ne cherche pas à réaliser par la copie d'un modèle, mais qui hante ses réalisations particulières », en deçà – notamment – du causalisme et du finalisme[993].

Cela pousse à interroger plus profondément les possibilités de *thématisme* historique qui nous sont donné à l'époque de l'événement Anthropocène, et à la lumière des conceptions ontologiques évoqués jusqu'ici. Prendre l'Anthropocène historiquement, et donc aussi du point de vue politique et social, n'est rien d'autre qu'une continuation d'une telle dynamique de variations et des déformations autour d'un même thème : sans se borner à une seule discipline, c'est un dispositif composite d'instruments scientifiques épistémologiques, culturels, philosophiques, littéraires, cinématographiques, etc., que la notion met en place, capable de nous montrer « notre » implication radicale dans l'environnement et les rétroactions de celui-ci. De nous montrer que l'animal et le milieu, au fond, sont dans une co-structuration continuelle qui se fait sur le modèle de la mélodie, du thème et des variations. Et chaque fois que le débat de nomination remet en question les autres termes et adopte de nouvelles prises de vues sur le thème de l'Anthropocène, alors ce sont de nouvelles stratégies de compréhension, d'équivalence, de traduction et de signification qui émergent. Nous évoluons dans notre compréhension de *l'époque actuelle* justement sur le mode de la simultanéité, mais sans une téléologie finaliste, en nous inspirant d'un motif, qu'il faudra déformer, déstructurer, voire abattre à la recherche d'autres fils de compréhension. Si nous suivons encore Mauro Carbone dans ses études

[993] M. Carbone, *Proust et les idées sensibles*, *op. cit*., p. 30. La citation est tirée de M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit*., p. 233.

les plus récentes, nous pouvons lire que la dynamique du thème et des variations trouve son application la plus féconde dans la notion clé d'« archi-écran », comme il écrit :

> Je tiens donc à préciser que je conçois la notion d'« archi-écran » en tant que « thème » qui […] ne se donne pas indépendamment et préalablement par rapport à ses « variations », lesquelles dépendraient et descendraient de lui. J'entends plutôt parler d'un thème se constituant simultanément à ses variations tout en ne cessant pas de les *excéder*, car il est irréductible à celles-ci, mais inséparables d'elles et il ne peut devenir qu'avec et à travers leur propre devenir[994].

L'écran est en même temps une surface de monstration, mais c'est aussi ce qui *protège* dans ce sens que l'on retrouve encore dans le mot *escrime* ; l'écran montre, rend visible un excédent, mais il cache aussi, étant toujours quelque chose qui délimite, un cadre[995]. L'archi-écran reprend le sens du mot « écran », mais il sert à décrire les *possibilités de visions et de monstrations*. L'archi-écran structure le domaine de la visibilité, et il indique les manières multiples et variables par lesquelles la vision peut s'articuler, par lequel s'agence ce qui est donné à voir, et ce qui reste caché. Nous croyons que, en ce sens, si l'« Anthropocène », le « Capitalocène » le « Plantationocène », etc., sont autant de variations sur un même thème, et chaque variation apporte toujours autre chose que ce qui était présent dans le thème, et si *le thème ne peut se structurer sans ses variations*, nous trouvons dans le thème-Anthropocène un véritable dispositif de vision[996], qui est toujours aussi un événement-matrice, une institution, une *Stiftung*, qui montre, ouvre une histoire, et qui en même temps cache, en clôt une autre. De ce point de vue, l'Anthropocène se situe à plein titre parmi les dispositifs de vision capables de révéler des pistes de compréhension concernant le monde dans lequel on se trouve impliqué et qui exerce sur nous une rétroaction. Sous pression, on est appelés à s'interroger, à agir, à tisser des chemins réflexifs capables de rendre compte de la complexité des enjeux contemporains et de la pluralité de voix qui peuvent nous aider à les appréhender.

---

[994] M. Carbone, *Philosophie-écrans*, *op. cit.*, p. 108.
[995] *Ibid.*, p. 95-128 ; M. Carbone, A. C. Dalmasso, J. Bodini, *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les Presses du Réel, 2016.
[996] *Cf.* M. Carbone, « La surface obscure. La littérature et la philosophie en tant que dispositifs de vision selon Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 21, 2019, p. 103-115.

Pour jouer avec la prolifération de termes des dernières années, nous pourrions dire que le *cénocène* serait l'époque la plus proche qui réfléchit sur l'époque la plus proche, par la dynamique d'un *thème qui s'accompagne de ses variations et se constitue continuellement par elles*. En ce sens, parler de « cénocène » sert non seulement comme un décentrement philosophique, mais aussi pour comprendre la manière dont l'« Anthropocène », le « Capitalocène » le « Plantationocène », etc., sont autant de variations sur un même thème, et chaque variation apporte toujours un peu plus que ce qui était présent dans le thème, mais surtout *le thème ne pourrait se structurer sans ses variations*, il acquiert véritablement toute sa portée signifiante dans le déploiement multiple de ses variations. En cela, l'Anthropocène ne pourrait être seulement une époque, mais il s'agit surtout d'un événement, que l'on va devoir apprendre à percevoir, mais surtout au sujet duquel on va devoir apprendre à raconter des histoires, des récits, pour construire des imaginaires pluriels. C'est vers la question du *logos* philosophique capable d'exprimer une histoire liée aux événements que l'on a décrit jusqu'ici que nous nous dirigeons à présent.

TROISIÈME PARTIE
VERS UN *LOGOS* DIVIDUEL

INTRODUCTION À LA TROISIÈME PARTIE

Notre recherche se dirige à présent sur la manière dont la pratique philosophique peut faire face aux enjeux de la condition « globale », après la transition des post-, et compte tenu des implications profondes d'une événementialité aux traits contemporains. L'époque allant des années 1950 aux années 1990 nous a montré, à travers les seuils des post-, des tentatives de compréhension des changements en cours, une volonté de prendre en compte la planétarisation de la culture européenne et les drames que cette planétarisation a déclenchés. Mais il s'agissait aussi de remettre en question une certaine façon de *penser* l'histoire et le monde, en problématisant cette même action de pensée. La pratique narrative nous était apparue constituante et interconnectée à la pratique spéculative dans une même action de connaissance du monde : cela pouvait être montré rétrospectivement en ce qui concerne les philosophies de l'histoire de la modernité européenne, mais nous avions annoncé que notre but était de saisir comment, après les seuils des post- qui nous avaient conduits à ce constat, l'interconnexion entre pratique spéculative et narrative demeurait un moyen d'engager dans le monde contemporain une pratique philosophique renouvelée. Pourtant, pour ce faire, nous avons dû avant tout étudier la « condition globale », dans le sens des pressions métaphysiques qui accompagnent ce terme et des connexions globales qu'elle produit, et avec ses conséquences historiques, sociales, ontologiques. Ensuite, dans le sens des événements globaux, dont on a découvert les traits ambigus et problématiques, en particulier la difficulté de les réduire aux contours d'une pensée objectuelle. Finalement, nous avons trouvé dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty des instruments ontologiques pour examiner un événement long comme l'Anthropocène : à l'intérieur même de l'histoire de la longue durée, nous discernons le sens d'une événementialité longue, multiple, et qui déborde son propre cadre. Cette événementialité nous invite à produire une expression philosophique qui rendrait compte des caractères des événements « globaux » qui sont aussi toujours comme on a vu des événements « terrestres ». Cette expression philosophique qui a besoin de comprendre ensemble ce que l'événement toujours cache

et montre, doit avancer malgré les rapidités des interactions contemporaines et la prolifération d'événements « superficiels ».

Ces moments spéculatifs nous permettent d'aborder, dans cette troisième partie, le sens d'une philosophie qui, dans sa théorie comme dans sa pratique, se mettrait à l'épreuve des événements globaux, des enjeux écologiques, des défis qui émergent dans la « condition globale » et que parfois la métaphysique du globe cache. Cela signifie qu'il est nécessaire d'interroger la manière dont la philosophie structure son discours, comprendre ce que peut être un *logos* philosophique dans un temps « après les post- » et face à une événementialité globale. Le discours philosophique ne peut adopter la forme d'un *logos* rationnel ou objectuel. Nous évoquerons en conséquence un *logos* capable de rendre compte de la longue durée ainsi que de la contingence, de l'ouverture de l'histoire, des dynamiques instituantes. Ce *logos* pourrait être nommé « *logos* du monde esthétique[997] » en faisant référence à Edmund Husserl, ou « *logos* du monde naturel[998] », en faisant référence à Merleau-Ponty.

L'appartenance esthétique au monde, l'attention au corps et à sa présence, à ses sensations, à ses émotions, ces questions ont été centrales tout au long de notre recherche, par rapport à « l'organisation des événements » en un récit, mais également en ce qui concerne la vision et la participation à l'événement lui-même. Nous continuerons sur ce chemin, en examinant les fondements ontologiques d'un discours philosophique qui se mettrait à l'écoute des défis que lance l'événementialité contemporaine. Néanmoins, il faudra aller plus loin encore, et considérer que tout *logos* philosophique émerge à partir de la voix de quelqu'un ; quelqu'un qui est pris dans des événements globaux, et aussi dans des histoires, dans des rapports de pouvoir, des discriminations. En ce sens, notre analyse se conclura en considérant que tout *logos* est aussi le *logos* de quelqu'un qui parle, qui agit, et qui s'exprime. La modernité européenne a donné une place de premier choix au « *logos* individuel », c'est-à-dire à un *logos* sur l'individu et à partir de l'individu. Pourtant, après l'époque des post-, c'est aussi ce type de *logos* qui en vient à être critiqué. Nous verrons alors émerger un autre genre de *logos*, que nous appellerons « *logos* dividuel » en nous fondant sur les recherches les plus récentes sur la notion de « dividuel ». Le « dividuel » met en question l'indivisibilité de l'individu, en soulignant

[997] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, p. 386.
[998] M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 370.

sa condition fragmentée, et il indique aussi les lignes de dividuation que produisent les flux de la condition globale, mais qui peuvent être aussi le résultat de démarches inventives. De démarches qui rendraient central l'aspect « terrestre » des événements, que l'on a vu émerger comme autre versant de l'événement « global ». Le « dividuel » pourrait être une manière d'appréhender les lieux de friction où global et terrestre – mais aussi universel, local, particulier, etc. – se rencontrent, s'agencent ou entrent en conflit. Découvrir et décrire cette condition « dividuelle » pourrait nous aider à sortir des contradictions d'une métaphysique du « globe », et à ouvrir la porte à de nouvelles voies de description, encore à explorer, du monde contemporain.

TABLEAU 2.
L'ÉRUPTION DE GAÏA

Il est une montagne qui n'est pas une montagne ; une montagne qui effraie et qui est en même temps un être cher, proche. Un non-humain qui domine l'imaginaire d'un grand nombre d'humains et qui les accompagne tout en les menaçant. C'est une montagne aux fumées cachées et à la couronne cassée, que l'on visite en touriste, mais que l'on peut aussi habiter par le regard, par une co-présence constante. C'est un volcan aux dangers immenses, un non-humain qui réside *parmi nous*, qui menace la catastrophe, en nous rappelant une condition de fragilité partagée, et qui induit en nous une étrange familiarité. Le Vésuve est l'un des volcans les plus dangereux au monde. Il se trouve dans l'un des lieux les plus anthropisés et urbanisés de la planète : la seule métropole de Naples compte trois millions d'habitants. Les personnes concernées par la « zone rouge », donc en péril immédiat, sont environ 700.000[999].

Le Vésuve est un *non-humain*, lequel est pourtant en une relation constante et étroite avec le domaine de l'humain – domaine remis en question par les auspices catastrophiques que cette cohabitation annonce. La condition ontologique que décrit le Vésuve est celle d'une cohabitation entre des humains et des non-humains, et une étrange familiarité qui se tisse entre eux. Une étrange familiarité que nous pourrions comprendre en puisant des éléments théoriques dans la pratique philosophique que propose Donna Haraway : *faire kin*, c'est-à-dire *faire des parents*, tisser des liens de parenté. Cela signifie avant tout « créer de nouvelles parentés, des lignées de connexions inventives. Nous devons apprendre ainsi, au cœur d'un présent épais, à bien vivre et à bien mourir, ensemble[1000] ». Ce présent se caractérise par l'étroitesse du vivre aux côtés d'un non-humain planétaire qui a un air de famille, mais qui annonce des catastrophes *pour nous* qui dérivent de la manière dont nous vivons *avec lui*. Haraway définit le faire *kin* comme « une catégorie sauvage », du fait de son imprévisibilité, mais aussi de la circonspection

[999] « Profili delle città metropolitane », ISTAT, 2 février 2023, (consulté en ligne le 1 mai 2023 : https://www.
istat.it/it/files//2023/02/Statistica-Focus-Citt%C3%A0-Metropolitane.pdf) ; « Vesuvio », Dipartimento della protezione civile, (consulté en ligne le 1 mai 2023: https://rischi.protezionecivile.gov.it/it/vulcanico/vulcani-italia/vesuvio).
[1000] D. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 7.

nécessaire dans son actuation[1001], qui requiert que l'on n'oublie pas les particularités et les spécificités des *situations* existantes. Ainsi, Haraway propose une notion dont la force ontologique est évidente : le *faire kin* est un jeu de tissage, mais c'est aussi un *devenir-avec*, c'est-à-dire « la manière dont des partenaires ontologiquement hétérogènes se "rendent capables", comment ils deviennent ce qu'ils sont et qui ils sont au sein de mondes en formation, à travers tout ce que cela implique en termes relationnels et matériels-sémiotiques. Il n'y a ni nature, ni culture, ni sujet, ni objet qui préexistent à cet entrelacs[1002] ». Les parentés inhabituelles constituent un paysage ontologique par des processus relationnels qui sont en même temps sémiotiques et signifiants, des démarches de tissage. C'est surtout ce « faire monde » toujours à la fois matériel et sémiotique qui nous intéresse, car tisser des connexions inventives suppose de trouver des signes communs pour interpréter l'être ensemble sous pression dans le monde, mais ce tisser est aussi une pratique permettant de formuler, par ces significations partagées, des fils de récits, des parentés qui ouvrent à des horizons inattendus.

Sommes-nous dans un lien de parenté avec ce grand « monstre » non-humain qui accompagne l'imaginaire des personnes qui habitent avec lui ? Car c'est avant tout l'imaginaire qui est en jeu dans ce rapport. Les habitants de la ville métropolitaine de Naples sont dans une relation étroite avec le volcan, il fait partie de leur vie et de leur existence quotidienne. Et aussi la conscience du péril est présente, comme une conscience de la catastrophe à venir. Le Vésuve n'est-il pas l'un des lieux où se condensent les caractères de la condition globale ? Le risque d'un désastre naturel qui rencontre les processus d'anthropisation croissante et d'urbanisation de la mondial/globalisation. Si l'on ajoute à cela les particularités d'une métropole bâtie sur la mer, qui a pris part, dès les anciens temps, à une sorte de *mondialisation méditerranéenne*[1003], aujourd'hui au centre des commerces mondiaux et qui est devenue un lieu privilégié des flux touristiques, nous constatons ces caractères de précarité, de fragilité, mais aussi de vitesse et de réseau, qui coexistent dans le paysage de la condition globale. La *pression* du Vésuve et de ses flux explosifs est aussi la *pression* du global : pression que l'on ne peut localiser, qui n'est

[1001] *Ibid.*, p. 9. La traduction française indique au lieu de « kin » plusieurs mots : « parents », « parentés », « parentèles », « proches », *ibidem*.
[1002] *Ibid.*, p. 26. L'expression « rendre capable » est de Vinciane Despret.
[1003] Nous pensons à nos analyses voir *infra*, § 5.1.

pas exclusivement effet de l'action *du non-humain*, *de l'anthropos*, *des flux économiques*, *sociaux*, *culturels*, mais qui entrecroise ces domaines et tant d'autres qui ne sont parfois pas même facilement imaginables.

Alors, penser un *lien de parenté* entre le Vésuve et les humains qui habitent le paysage qui l'entoure équivaut à concevoir une *condition ontologique* : cette condition a les traits de « globalité » que nous avons décrits, mais en même temps, le rôle du non-humain, la puissance qu'il a sur nous et que nous avons sur lui, les enjeux liés à l'habitation, la vulnérabilité commune, nous poussent également vers un sens « terrestre » de cette condition ontologique. L'attente et la présence prévisible de l'événement catastrophique à venir reflètent une condition d'*être morts ensemble*, évoquée dans les pages précédentes, ou d'*être en train de mourir ensemble*, de *risquer de mourir ensemble*. Dans une telle condition de précarité, l'on se trouve dans l'étrange situation de devoir *faire kin* avec un *non-humain* qui pourtant menace de nous détruire. Comment *tisser des liens de parenté avec ce qui va nous détruire ?* « Vivre avec le trouble », nous dit Donna Haraway. Penser (et parler) *avec* ce qui est radicalement différent par rapport à *nous*. Il faut savoir interpréter les *signes*, les *auspices*, entreprendre un travail d'herméneute malgré les difficultés et les risques d'incompréhension qu'il présente. Comprendre que le volcan ne *veut pas* nous détruire, mais que nous lui prêtons cette intentionnalité sur la base de notre manière d'habiter le monde, et du rapport que – dans l'habitation et l'urbanisation, dans les impacts écologiques, voire dans les divisions sociales – nous tissons avec lui.

Dans le sommeil du Vésuve endormi surviennent des rêves de temporalités multiples, des récits et des histoires qui se touchent : *faire kin* signifie, pour Donna Haraway, découvrir, imaginer, tisser des histoires à se raconter l'un l'autre, histoires irréductibles aux catégories modernes de l'historicité ; histoires qui ne sont pas l'Histoire, mais des croisements temporels intempestifs. Les temporalités du Vésuve relatent des *histoires autres,* humaines et non-humaines, histoires des êtres qui ont partagé leurs existences avec le volcan. Un partage qui se réalise par des temporisations diverses : le temps géologique des éruptions volcaniques, le temps plus récent de l'urbanisation massive, ou encore les temporalités des non-humains qui habitent *avec* le Vésuve. On trouve un exemple poétique de cette co-habitation dans un célèbre poème de Giacomo Leopardi, *Le*

genêt, composition décrivant une plante qui pousse dans les zones pourtant assez hostiles qui entourent le volcan, mais qui devient presque une « espèce compagne[1004] » :

> *Là, sur le dos stérile*
> *du redoutable mont,*
> *le meurtrier Vésève,*
> *que nul autre n'égaie, arbre ou fleur,*
> *tu répands alentour tes buissons solitaires ;*
> *ô genêt plein d'odeur,*
> *satisfait des déserts. Je te vis autrefois*
> *embellir de tes branches les sauvages pays*
> *qui enlacent la ville*
> *reine du monde en d'autres temps*
> *et, de l'empire perdu,*
> *semblent avec l'air grave et le silence,*
> *être signe et rappel au voyageur.*
> *Or là je te retrouve sur ce sol, amant,*
> *et des sols affligés toujours ami.*
> […][1005].

Le tissage qui a lieu ici se réalise par un contraste, une juxtaposition d'opposés : l'odeur vitale du genêt d'une part, la destruction annoncée de ce lieu de catastrophe de l'autre. Cela constituerait-il un exemple de ce que Donna Haraway appelle un « devenir-avec multispécifique », qui est aussi un co-devenir multi-espèce impliquant un faire monde commun[1006] ? Les deux entités, la montagne et le genêt, vivent un devenir commun qui n'est pas un lien étroit et insécable, mais une coexistence intraespèces et

[1004] Haraway fait référence à cette notion dans D. Haraway, *Manifeste des espèces compagnes* [2003], trad. fr. J. Hansen, préface V. Despret, Paris, Flammarion, 2018. Dans ce texte, où Haraway partait de la notion d'« animaux de compagnie » pour faire état des relations communes et d'hybridation partagées avec des espèces autre qu'humaines – en particulier avec les chiens – on peut trouver des prémisses d'une réflexion sur les co-habitations multiespèce dont nous allons parler. L'exemple que nous proposons pousse cette approche jusqu'aux frontières du vivant.

[1005] G. Leopardi, « Le genêt ou la fleur du désert », in : G. Leopardi, *Chants/Canti*, trad. M. Orcel, préface M. Fusco, Paris, GF Flammarion, 2005, p. 241. En italien : « *Qui su l'arida schiena / del formidabil monte / sterminator Vesevo,/ la qual null'altro allegra arbor né fiore, / tuoi cespi solitari intorno spargi, / odorata ginestra, / contenta dei deserti. Anco ti vidi / de' tuoi steli abbellir l'erme contrade / che cingon la cittade / la qual fu donna de' mortali un tempo, / e del perduto impero / par che col grave e taciturno aspetto / faccian fede e ricordo al passeggero. / Or ti riveggo in questo suol, di tristi / lochi e dal mondo abbandonati amante / e d'afflitte fortune ognor compagna* ».

[1006] D. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 23.

même, dans ce cas, entre vivant et non-vivant entre biologique et géologique. Les temporalités de ces deux entités ne sont pas identiques. Au contraire, elles diffèrent radicalement et les deux sont probablement dans une indifférence réciproque. Pourtant, une histoire se cache bel et bien derrière leur relation, et les deux, mises côte à côte, fournissent un récit qui, *nous* aussi *nous* enseigne à penser. En effet, c'est avant tout du point de vue du « nous » humain que nous traçons des lignes de relations entre ces entités, par un regard qui, dans la tentative de s'excentrer vers le non-humain, retombe encore et encore dans les langages de l'humanité. Le récit qui se tisse est avant tout un récit de catastrophe : comme dans les études anthropologiques d'Anna Tsing, qui cherche, par un tissage des histoires, des intérêts, des émotions, des espérances, des craintes dissimulées dans le commerce international du champignon matsutake, à nous donner des enseignements sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme[1007] ; le genêt également vit dans des ruines. Nous avions vu dans le cinquième chapitre qu'Anna Tsing avait élaboré une ethnographie des connexions globales et des frictions qui en découlaient. Et si nous prolongions l'étude de ces connexions vers une production de connexions inventives, comme suggérait Donna Haraway ? Et cela même dans les lieux où la catastrophe semble plus proche, ou bien là où elle s'est déjà produite. Les champignons matsutake, explique Tsing, vivent dans des lieux « perturbés » par les humains, des lieux de ruines, par exemple des aires déforestées par le commerce globalisé du bois. Dans les ruines de forêts abandonnées naissent donc des champignons qui entraînent des paradoxes : par exemple, lorsqu'au Japon le matsutake est considéré comme un aliment traditionnel et que certains tentent de construire un habitat « naturel » pour un champignon naissant principalement dans les zones d'intervention humaine. Encore, la collecte de ces champignons se fait tout autour du globe pour les vendre ensuite surtout au Japon, et dans chaque forêt où advient leur récolte nous découvrons des histoires différentes, des intérêts et des besoins, des catastrophes, des précarités, des aspirations. Comme le souligne Isabelle Stengers dans sa préface à l'édition française de l'ouvrage de Tsing, les ruines sont des lieux de rencontres instables, rencontres marquées par la contingence. Dans ces rencontres s'agencent les besoins des chasseurs de champignon (qui font un métier intermittent fuyant aux encadrements législatifs), les fluctuations des prix de marché, les intérêts commerciaux internationaux. Il s'agit, encore

[1007] A. Tsing, *Le champignon de la fin du monde*, *op. cit*.

une fois, d'étudier les connexions globales et leurs implications sociales, politiques, culturelles, nous rappelant cette fois que nous vivons déjà dans un champ de ruines, les ruines du capitalisme. Ces connexions globales deviennent ici des histoires, des tissages et des agencements. Humains et non-humains « participent à des agencements, en tant qu'ils sont toujours situés, appartenant à des lieux et à leurs histoires – à des "patchs", selon le terme qu'Anna Tsing reprend à l'écologie contemporaine[1008] ».

Dans l'exemple poétique fourni plus haut, c'est un paysage désertique et ontologiquement catastrophique qui est décrit par Leopardi dans la première strophe de son poème. Le genêt survit dans les ruines, dans un terrain qui n'est pas propice à la résistance ou à la vie des autres plantes – pourtant, il résiste. La relation entre ces deux entités enseigne un jeu complexe qui existe entre des non-humains, et en même temps elle met en lumière le lien entre destruction et survie, entre précarité, catastrophe et résistance : « Penser avec, c'est vivre, sur Terre, avec le trouble naturel-culturel multispécifique. Dans ce genre de combats, il n'y a ni garantie, ni flèche du temps, ni loi de l'Histoire, de la Science ou de la Nature[1009] », écrit Haraway. Le « devenir-avec » constitue un trouble pour des temporalités humaines limitées au temps d'une vie ou linéarisées en une flèche du temps : voici la manifestation d'une *pression* qui n'est plus seulement globale, mais aussi terrestre, qui dérange la temporalisation linéaire, progressive, définie, spécifique à la modernité. Pourtant, il faut bien vivre avec ce trouble, et cela requiert d'interroger les récits complexes qui déstabilisent les catégories classiques de la pensée philosophique.

Il faut *vivre avec* les processus planétaires et leur agentivité propre. Même si nous nous obstinons à donner un sens humain aux phénomènes non humains, à l'activité planétaire, celle-ci nous montre une indifférence puissante par rapport au devenir humain et à son historicité. Cela avait déjà émergé à la fin de notre étude sur les post-. Déjà, les capacités historiques humaines semblaient bien faibles face aux exigences planétaires de la pensée. Désormais, nous voyons que derrière la « condition globale » se cachait une autre condition, planétaire et terrestre. On pourrait distinguer une « condition planétaire » en la considérant comme relative aux dévoilements qu'apporte la conscience géologique, liée à la conscience d'être égarés sur un même corps céleste voyageant dans l'univers, et une

[1008] I. Stengers, « Préface », in *ibid*., p. 13.
[1009] D. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 75.

« condition terrestre » qui concernerait l'habitation de la planète par les humains et les non-humains, en tant que terrestres. De fait, les deux conditions sont étroitement liées, elles s'impliquent et s'appellent l'une l'autre, elles sont toutes deux en friction avec la « condition globale ».

Dans ses conditions se dévoilent les rapports fragiles avec le monde non-humain ainsi que cette interférence dans la pensée qu'Isabelle Stengers a nommé « l'intrusion de Gaïa[1010] ». Cette intrusion consiste principalement dans l'irruption d'une co-habitation ancienne nouvellement reconnue. Isabelle Stengers *nomme* Gaïa pour inaugurer un mode de la pensée et du sentir qui découlerait de cette nomination : ce mode qui s'ouvre est avant tout celui dans lequel le « donné » – « le cadre globalement stable de nos histoires et de nos calculs » – est découvert comme « le produit d'une histoire de coévolution, dont les premiers artisans, et les véritables auteurs en continu, furent les peuples innombrables des micro-organismes[1011] ». La nomination de Gaïa permet de rendre compte de cette réalité planétaire trop souvent oubliée et obscurcie, et dont pourtant le poids n'est pas indifférent lorsqu'on entame un processus d'étude du présent.

Bruno Latour présente la question de Gaïa à partir d'un parallèle entre Galilée et Lovelock. Le premier, par son observation astronomique, avait découvert que toutes les planètes se ressemblent et que leurs mouvements devaient être régis par les mêmes lois, alors que James Lovelock, chimiste de formation, avait souligné plutôt le fait que certains caractères rendaient l'une de ces planètes différente des autres[1012]. En effet, l'atmosphère terrestre n'est pas en équilibre chimique, au contraire de celle martienne. Ce déséquilibre ferait de la Terre une « planète vivante », tandis que Mars serait une planète « inerte » justement parce que son atmosphère conserve un état d'équilibre[1013]. En ce sens, la « Terre détient – seule ? – le privilège d'être en déséquilibre, ce qui veut aussi dire qu'elle possède une certaine manière d'être *corruptible*[1014] ».

Ce qui choque dans ces observations, c'est le fait qu'après avoir exploré les longues étendues de l'univers dans la voie ouverte par Galilée, on se retrouve dans une atmosphère close, locale, dans laquelle s'insère pourtant notre vie entière, et qui est la possibilité même de la vie, alors qu'elle est produite et transformée par les entités vivantes. En effet,

[1010] I. Stengers, *Au temps des catastrophes*, *op. cit*., p. 32.
[1011] *Ibid.*, p. 34.
[1012] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 101-102.
[1013] *Ibid.*, p. 104.
[1014] *Ibid.*, p. 105.

l'exemple le plus frappant afin d'introduire la notion de Gaïa est sans doute l'événement-oxygène, qui remet en question les rapports entre organismes et événements tels qu'ils sont classiquement conçus[1015]. L'atmosphère est l'environnement dans lequel nombre d'organismes ont proliféré, mais leur rapport au milieu n'est pas seulement une « adaptation ». L'organisme « courbe l'environnement[1016] », il produit et transforme le milieu, alors même qu'il est en compétition avec les autres organismes dans un entrelacement chaotique.

Dans cette optique, l'oxygène est une catastrophe, il s'agit d'un poison pour certains organismes, qui donne pourtant la chance à d'autres de se développer, d'accélérer la production générale d'oxygène et de courber l'environnement vers la mise en place de l'atmosphère que nous considérons désormais comme « favorable » à notre habitation. Alors, dans cette relation qui n'est pas seulement adaptation, où nous opérons pour façonner l'environnement qui nous entoure, les organismes eux-mêmes sont partie intégrante de cette atmosphère, ils en sont le pilier :

> L'oxygène n'est pas là simplement comme une composante de l'environnement mais comme la *conséquence prolongée* d'un événement prolongé jusqu'à ce jour par la prolifération des organismes. De la même façon, c'est seulement depuis l'invention de la photosynthèse que le Soleil a été amené à jouer un rôle dans le développement de la vie. Les deux sont les conséquences d'événements historiques qui ne dureront pas plus longtemps que les créatures qui les soutiennent. Et, comme le montre la citation, chaque événement ouvre, pour d'autres créatures, « de nouvelles perspectives[1017] ».

Encore une fois, il faut considérer l'événement-long, l'événement-matrice : c'est un événement qui se rencontre dans la longue durée, qui déploie une série d'autres événements, qui déborde de soi-même et subscende ses parties. Naturellement, il serait difficile d'appliquer la grille de lecture élaborée dans la deuxième partie en oubliant le

[1015] *Ibid.*, p. 139-142.
[1016] *Ibid.*, p. 131.
[1017] *Ibid.*, p. 140-141. Latour cite Lovelock : « L'oxygène est toxique, mutagène, probablement cancérigène, et limite donc la longévité des organismes. Mais sa présence leur ouvre aussi de *nombreuses perspectives* […] Il y aurait eu [à la fin de l'Archéen] accroissement de la quantité de nitrates produits par l'oxydation de l'azote atmosphérique et une accélération de l'érosion surtout sur les surfaces émergées, ce qui aurait *rendu disponibles des éléments nutritifs* auparavant rares et donc *permis une prolifération* des organismes », J. Lovelock, *Gaïa. Une médecine pour la planète* [2000], Paris, Sang de la Terre, 2001, p. 114.

contexte dans laquelle celle-ci a été élaborée. Toutefois, elle peut nous donner des suggestions. S'il est compliqué de reprendre le phénomène de la monstration, nous pouvons penser plutôt à la question de la participation à l'événement : les organismes participent à cet événement et cet événement leur permet de survivre et de s'étendre, mais il ne s'agit pas d'une participation intentionnelle ni consciente dans un sens moderne du terme. Encore, on pourrait faire référence à la fragilité de ce processus, au fait qu'il constitue une dynamique commune qui fait survivre certains organismes qui auraient pu ne pas se perpétuer, mais qui en détruit d'autres. Surtout, cet événement est, a posteriori, révélateur « pour nous ». C'est un événement encore pulsant à l'intérieur de notre structure ontologique d'êtres respirants. Non seulement l'événement rejette les distinctions entre nature et culture, entre comportement et environnement, mais il se situe dans les organismes, il est ces mêmes organismes dans le fait de leur respiration qui change le monde.

À partir de cette prise de vue sur l'événement « catastrophique » lié à l'oxygène, nous pouvons revenir au sens de Gaïa. Ce nom apparaît dans la littérature scientifique avant tout comme hypothèse, mise au point par James Lovelock et Lynn Margulis dans les années 1970, et elle a entraîné nombre de critiques, d'une part à cause des difficultés et ambiguïtés présentes dans les textes mêmes de Lovelock, d'autre part par une lecture simpliste et holiste qui a ensuite été donnée de l'hypothèse Gaïa, et finalement par une résistance scientifique à l'approche interdisciplinaire et à la transformation d'enjeux que la simple évocation de cette hypothèse impliquait[1018]. L'hypothèse Gaïa révèle qu'il existe une activité de la Terre et que les organismes participent de la production de leur environnement, que des effets atmosphériques découlent de comportements locaux intégrés mais que, en même temps, on n'attribue pas à cette activité une âme, une conscience et une intentionnalité anthropomorphique. Cela a été interprété – à cause des ambiguïtés présentes dans les textes de Lovelock – dans le sens d'un « superorganisme », dans lequel tous les organismes – mais aussi les entités non vivantes – concourent à une dynamique physiologique partagée.

[1018] Sur la réception de l'hypothèse et sur la « malédiction de Gaïa » voir B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 113-117. Comme le souligne ironiquement Latour, aujourd'hui le sens profond et la rupture radicale de l'hypothèse Gaïa est intégrée à la recherche scientifique sous le nom de « science du système-Terre », *ibid.*, p. 115.

Nous allons voir pourtant que l'intérêt philosophique et scientifique de cette hypothèse ne réside pas dans l'idée d'un superorganisme ni dans un holisme qui serait censé en dériver. Bien au contraire, Gaïa est indifférente, elle n'est pas univoque, elle ne saurait être définie par des contours précis. Gaïa nous met en face d'une question, comme souligne Stengers, mais elle n'attend de nous aucune réponse[1019]. Elle est une prise en compte du domaine planétaire, mais elle ne s'impose pas comme une théorie qui voudrait unifier tous les processus en vue d'une solution univoque aux problèmes écologiques.

Un premier caractère de Gaïa est qu'il s'agit d'un acte de nomination. Un acte pratique, qui rend visible l'intrusion de phénomènes planétaires dans notre vie, des phénomènes qui étaient déjà toujours là, mais qu'il faut tenter d'interroger par de nouvelles questions. Une autre caractéristique de Gaïa est l'indifférence : Gaïa ne demande rien. Elle fait surgir des interrogations, mais elle n'attend pas de réponse, elle n'espère rien[1020]. On comprend l'urgence, surtout écologique, des questionnements qui émergent, mais nous ne devons pas prétendre découvrir chez Gaïa la solution à ces problèmes : elle interfère dans notre pensée, par des questions auxquelles on doit répondre par nous-mêmes. D'autant plus que la disparition de l'humanité, ou des mammifères, ou des organismes vivants tels qu'on les connaît à présent, ne décréterait pas la fin de Gaïa ou de la vie, comme on a pu l'observer pour la catastrophe de l'événement-oxygène. Tout cela empêche de considérer la Nature comme un domaine séparé, comme un plan différent par rapport à la société ou à la politique humaine. Nous le savons par nos réflexions précédentes sur l'événement Anthropocène entreprises à la lumière de la notion de Nature merleau-pontienne : les domaines naturel et culturel sont entrelacés radicalement. L'action anthropique sur le domaine planétaire a lieu justement parce que « nature » et « culture » ne sont pas séparées, parce qu'histoire naturelle et histoire humaine sont de fait une seule et même histoire – comme le rappelait Chakrabarty[1021]. Une fois scindées, les deux histoires pouvaient sembler diverger radicalement. Cependant en les unissant à nouveau, en découvrant qu'elles ont toujours procédé côte à côte, on s'aperçoit qu'elles appartiennent à un même domaine planétaire, et on comprend mieux que c'est dans une histoire à la fois naturelle et humaine que certains humains ont produit par leurs actions des changements

[1019] I. Stengers, *Au temps des catastrophes*, *op. cit.*, p. 31.
[1020] *Ibid.*, p. 36-37.
[1021] D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, penser l'histoire*, p. 23-48, (précédemment D. Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », art. cit., p. 197-222). Nous avons traité de cela *infra*, § 4.3.

climatiques. En même temps, justement en considérant l'indifférence du domaine planétaire, les catastrophes qui surgissent à cause du réchauffement climatique d'origine humaine sont sans doute des conséquences, mais elles ne sont pas des « punitions ». Nous ne sommes pas « contre » Gaïa, comme sembleraient présumer certaines tendances de la géo-ingénierie, qui voudraient résoudre les problèmes écologiques par les mêmes appareils techniques et économiques qui les ont provoqués. Néanmoins, l'indifférence du domaine planétaire ne suppose pas que les actions humaines n'aient pas de répercussions. En particulier, la Grande Accélération, la structuration des marchés mondiaux et du capitalisme consumériste constituent les piliers non seulement du réchauffement global, mais aussi d'inégalités mondiales, à l'intérieur des États et entre eux. Le domaine planétaire nous rappelle que les structures économiques sur lesquelles s'est bâtie la mondial/globalisation interfèrent avec les processus bio-physico-chimiques. Elle nous invite à trouver d'autres manières d'interférer, qui tendraient plutôt à la vie commune avec le domaine non humain et planétaire que vers l'anéantissement ou la possession de la nature. Nous sommes donc « face » à Gaïa, car la prise en compte du domaine planétaire et vital nous confronte à une série d'urgences et de problèmes auxquels *nous* ne pouvons pas rester indifférents.

De plus, d'un point de vue ontologique, Gaïa n'a pas une unité, comme le rappelle Latour, elle se constitue d'ondes d'action, actes d'organismes qui ont leurs comportements propres. Les agents qui constituent Gaïa ne doivent pas être dés-animés, puisqu'ils ont la puissance d'agir, et on ne peut les plaquer dans une objectualité inerte ; mais il ne faut pas les suranimer non plus, et, en ce sens, parler de « super-organisme » est une erreur. Ce réseau est composé de connexions, à « suivre » « sans être holiste[1022] ». Le mode de pensée capable d'interroger ce réseau est différent de celui qui avait caractérisé les sciences et la philosophie modernes, et il dépasse aussi les questions et les critiques des seuils des post-. Nous l'avions déjà affirmé à la fin de la première partie par ce jeu de mots inventif que nous avaient inspiré les analyses de Donna Haraway : « du post- au compost ». Nous retrouvons donc ce passage dans un sens plus éruptif encore.

Ce compost, nous l'interprétons à partir d'un « vivre ensemble ». « Interroger Gaïa, alors, c'est interroger quelque chose qui tient ensemble[1023] » : il faut faire tenir ensemble,

[1022] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 130.
[1023] I. Stengers, *Au temps des catastrophes*, *op. cit.*, p. 35.

dans la pensée, la temporalité humaine, le temps des micro-organismes, les temps des époques géologiques, le temps des catastrophes. Ou encore, le temps des volcans. On retrouve une *pression du global* dans la double pression du volcan : à son intérieur, la pression des flux magmatiques et des forces telluriques, et à l'extérieur la pression imaginative d'une catastrophe toujours aux aguets, et pourtant incorporée comme partie intégrante d'une vie globalisée. Les temporalités non humaines servent comme décentrement, du regard et de la pensée, pour saisir, un peu à la fois, les voix de ceux que l'on ne sait pas écouter et qui partagent toutefois une même fragilité. La prise en compte ontologique de notre condition globale requiert que nous « restions en contact avec le problème[1024] », ou mieux avec *les problèmes*. À l'intérieur du vaste champ de l'humain, nous avons déjà nombre d'histoires à nous raconter, et les luttes qui entourent ces histoires nous offrent des manières nouvelles d'exercer notre pensée. Les philosophies du non-humain nous décentrent, elles nous incitent à l'écart et nous invitent à reconsidérer notre place dans le globe. La précarité commune à laquelle il est nécessaire de réfléchir doit prendre en compte les aspects ontologiques, sociaux et politiques qu'implique notre *être ensemble, précaires, dans le monde*[1025].

Il nous faut donc revenir aux temporalités du Vésuve[1026]. Si le genêt *fait kin* avec le volcan, les humains en ont-ils aussi la possibilité ? Peut-on se raconter des histoires, temporiser ensemble, dans des temps changeants ? Il s'agit bien là de temporalités multiples : la temporalité géologique est ici de premier ordre, car l'on perçoit le déplacement des plaques terrestres, en lien, d'une quelque manière, avec les phases éruptives du volcan ; néanmoins, le Vésuve a sa propre temporalité volcanique, qui est celle du temps qui sépare les différentes éruptions. Le rythme de l'activité volcanique a changé depuis 1944 : à ce moment, les éruptions auparavant fréquentes, se sont arrêtées

[1024] D. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*

[1025] Cette expression est un calque de l'*Être morts ensemble* dont parle Mauro Carbone, que nous interprétons ici d'un point de vue radicalement ontologique. *Cf. infra* § 6.2.

[1026] À ce sujet une analyse sur la temporalité volcanique se trouve dans A. Tufano-Vionnet, « La double temporalité du volcan » in : D. Bouillon (éd.), *Le temps du paysage. Actes du 129e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Le temps », Besançon, 2004*, Paris, Éditions du CTHS, 2014, p. 81-95. Dans cet article, il est question d'une « double temporalité » du volcan en s'appuyant sur deux types de productions : d'une part l'imagerie sur le volcan, qui reflète la production scientifique, philosophique et artistique, qui permettent d'apprivoiser le volcan et « en dépasser l'horreur », alors que l'autre temporalité serait celle de l'*imaginaire* lié au volcan, qui est restitué par la référence à des textes littéraires et par la description du caractère « volcanique » du Cyclope dans l'Odyssée. Pourtant, cette double temporalité n'est en fait qu'une partie, certes plurielle, mais toujours humaine, des temporalités qui surgissent lorsqu'on est confronté aux volcans. Nous proposons ici de radicaliser cette multiplicité de temporalités volcaniques.

et le Vésuve est en « quiescence », ce qui augmente pourtant les risques d'une éruption explosive. Les temporalités ne sont donc pas seulement multiples, mais elles sont elles-mêmes sujettes au changement.

Puis, il y a la temporalité des humains et de leur « Histoire », avec laquelle le volcan est entré en contact directement en 1944. En 1943, pendant la Seconde Guerre mondiale, les Alliés débarquent en Italie, et les troupes allemandes commencent à se retirer de la péninsule. Les habitants de Naples, du 27 au 30 septembre 1943, se révoltent contre l'occupation qui avait suivi l'armistice du 8 septembre, en résistant aux rétorsions des nazis et en accélérant leur départ. Les Alliés arriveront en ville le 1er octobre. Trois mois plus tard, alors que la Campagne d'Italie bat son plein, l'activité éruptive du Vésuve débute, et c'est en mars 1944 que l'éruption à proprement parler a lieu. Les temporalités se rencontrent en quelque sorte, et elles se tissent dans un récit unique qui est celui du rapport de la population civile à la guerre, une catastrophe locale s'unit à une autre catastrophe mondiale, et, bien qu'il s'agisse de deux domaines considérés longtemps comme radicalement séparés, l'histoire naturelle et l'histoire humaine, la guerre et les catastrophes naturelles, le récit reprendra ensemble ces événements dans une seule et même histoire. Gaïa prend sa place dans l'« Histoire », en la troublant, en interférant dans son déroulement. Et au fond, c'est parce que les reporteurs de guerre étaient présents pour documenter l'« Histoire » qu'il a été possible de photographier et de filmer pour la première fois une éruption du Vésuve. Dans la mémoire et dans l'imaginaire de chacun, on parlera d'un événement aux multiples facettes, dans lequel l'aspect historique et l'aspect naturel ne seront pas si divergents : la population de Naples s'est révoltée contre les exactions de l'occupant et le volcan, quelques mois plus tard, a montré lui aussi sa capacité de se « soulever », dans une anthropomorphisation imaginative qui marque pourtant d'une proximité profonde avec le non-humain.

Encore une fois, il s'agit de vivre *avec* le domaine planétaire, et non pas contre lui, dans une habitation terrestre. Si l'on peut se rebeller contre l'occupant, on ne se soulèvera pas contre un volcan : il existe comme une fatalité, et tout ce qui reste est apprendre à penser *selon* lui, *selon* sa temporalité propre, géologique, volcanique, qui dépasse les siècles humains, qui dépasse l'an 79 de l'éruption plinienne. Pourtant, il semblerait que nous n'ayons pas appris à *penser avec le temps du volcan*, au contraire. Ce *penser avec* peut se concrétiser dans des pratiques philosophiques et narratives, mais également par

des pensées politiques, capables de considérer les dangers et les périls qui sont une évidence sur le long terme. Sur le court terme, pourtant, il semblerait que la rapidité des processus d'urbanisation des territoires n'ait pas tenu compte des catastrophes à venir, profitant de la quiescence du volcan, de son attente tranquille, pour construire et anthropiser densement un territoire aux hauts degrés de dangerosité. Penser avec le temps des montages est sans doute aussi cela : s'interroger sur le temps de l'urbain et le temps des volcans *ensemble*, vivre le temps de l'attente de la catastrophe à venir. On pourrait répliquer que l'*anthropos* a toujours vécu avec les volcans dans des rapports étroits : en Islande l'énergie géothermique a permis de survivre dans des conditions qui pourraient sembler à première vue complètement défavorables aux êtres humains ; le Vésuve lui-même est un lieu où l'agriculture a toujours pu prospérer précisément grâce au volcan. Il est est terrifiant, mais on accepte le risque de vivre à ses côtés en vue des bénéfices qu'il peut fournir, en rendant plus confortable notre temporalité humaine.

À l'intérieur de cette partie, nous allons interroger les architectures ontologiques dans lesquelles pourrait s'offrir, philosophiquement, un *penser avec*, en nous réservant la possibilité d'analyser dans l'avenir les pratiques philosophico-narratives, mais aussi médiatiques, politiques, qui pourraient découler de cet horizon ontologique. Toute pratique de co-habitation dans le monde global se situe *structurellement* dans une condition de catastrophe. Accepter de vivre dans l'événementialité catastrophique à venir requiert de concevoir la longue durée – le temps planétaire des montagnes. Elle requiert d'écrire, d'articuler un langage où la théorie, l'histoire, la narration, la politique, puissent articuler leurs exigences multiples, naissant de temporalités plurielles.

Il ne s'agit pas seulement d'apprendre à *penser avec* les pierres, ou avec les temporalités du monde globalisé, avec les entités chtoniennes et les espèces compagnes. La pensée joue avec des intérêts, des désirs, des imaginaires, des émotions, au fond avec des corps, qui sont parfois non humains, mais que l'on perçoit, nous, à partir de cette inéliminable enveloppe humaine. Il faut concevoir ensemble les temps longs de la géologie et les temps courts des technologies de l'information et de la communication, et en même temps il s'agit aussi, comme le suggère Jacopo Bodini, d'interroger les configurations de désirs impliqués dans ces temporalités :

> On estime nécessaire, pour accueillir le défi d'une manière radicale de penser l'Anthropocène, de penser également *selon les désirs géologiques, viraux,*

> *technologiques*. Comment la Terre désire-t-elle ? Comment le fait un virus ? Et comment les écrans de nos dispositifs technologiques ou, encore, les algorithmes ? C'est en effet seulement par une combinaison de leurs sensoriums, de leurs temporalités et de leurs activités libidinales que l'on peut prendre en considération leurs modes d'existence.[1027]

Tout cela nous extrait de l'ordre des fantaisies spéculatives ou théoriques. Le langage qu'il est nécessaire d'adopter émerge des conceptions pratiques de l'habiter, de notre présence aux catastrophes à venir, de celles que nous vivons déjà, et des possibilités d'agir dans et malgré la pression parfois éruptive du global. Aujourd'hui, la philosophie ne peut éviter de se confronter à de telles exigences. Elle doit, en reprenant Haraway, *raconter des histoires*, et nous ajoutons, *comprendre le langage des histoires plurielles*, *de leur tissage*, *des parentés qu'elles produisent, des intérêts, des incompatibilités, des écarts, des espoirs et des désirs* et cela malgré la pression du global, malgré qu'elle nous cache le sens « terrestre » des événements et de la pensée.

« Nous avons désespérément besoin d'*autres histoires* », affirmait Isabelle Stengers, « histoires racontant comment des situations peuvent être transformées lorsque ceux qui les subissent réussissent à penser ensemble[1028] », et pas seulement des histoires de volcans, prétexte que nous avons adopté ici pour annoncer nos lignes de recherche. Histoires de subalternes aussi, d'oubliés et de fragilités partagées, histoires d'un devenir commun, dans lequel le non-humain et l'humain se parlent, où nous devons considérer avec attention et force les inégalités parmi les humains, la violence et les naufrages. Dès lors se dégage l'un des enjeux de nos propos : tenter de mettre en lumière un horizon ontologique où insérer une réflexion sur ces *autres histoires*, pour montrer la force déstabilisatrice de celles-ci, ainsi que leur puissance créatrice et instituante, en particulier lorsqu'il s'agit de contester une narration linéaire et progressive de l'histoire comme celle qui caractérise l'Histoire universelle.

[1027] J. Bodini, « Écrans et viralité. Dispositifs de diffusion et de protection », in : J. Bodini, M. Carbone, G. Lingua et G. Serrano, *L'avenir des écrans*, Paris, Mimesis, 2020, p. 93-111, ici p. 101. Pour une étude approfondie du statut du désir à l'époque contemporaine, J. Bodini, *Pour une histoire du désir contemporain. : Dispositifs et discontinuités*, Thèse en Philosophie sous la direction de M. Carbone, soutenue le 10 mai 2019 à l'Université Jean Moulin Lyon 3.

[1028] I. Stengers, *Au temps des catastrophes*, *op. cit*., p. 118.

Patočka parlait *d'expérience du front* comme révélatrice d'une condition commune face au non-sens et à l'adversité de l'histoire[1029]. L'événement pandémique a proposé sa dose de fuite de sens, et une sorte d'expérience de front commune, où des personnes *tombent* côte à côte, où le front s'est insinué dans les rapports sociaux, dans le déroulement de chaque vie. L'on se rappellera que Patočka avait consacré une étude à la Première Guerre mondiale, considérée non seulement comme une expérience généralisée de violence et d'insensé, mais également comme dévoilant une expérience « à la limite », l'expérience du front, qui se concrétise en particulier dans les tranchées : une expérience incommunicable, dans laquelle la vie est mise en jeu, et portée à sa limite. Dans ce contexte, une solidarité progresse, la « solidarité des ébranlés ». Cette solidarité amorce une réaction, contre la guerre elle-même en faveur de la paix. C'est la solidarité de ceux qui ont été jetés par autrui dans une guerre qui n'était pas la leur, et qui se trouvent, même ennemis, à partager la même chair, le même *polemos*, la même expérience d'insensé, contre laquelle ils devraient se soulever.

Qu'arrive-t-il si l'on généralise cette expérience du front, en la considérant dans le domaine plus générique des événements globaux, qu'il s'agisse de l'événement pandémique ou du réchauffement climatique ? Patočka explique qu'avec la Deuxième Guerre mondiale l'expérience du front se transforme, nous pourrions dire qu'elle se généralise, puisqu'à présent les civils font eux aussi l'expérience de l'insensé, de la mort, d'être sur un front beaucoup plus élargi, comprenant les bombardements, les exactions, les exterminations. Si l'on généralise la notion d'expérience de front jusqu'aux limites de la condition globale, nous le faisons non pas pour rester dans une sémantique de la guerre, mais pour abandonner celle-ci : l'expérience du front signifie s'apercevoir que l'on est déjà avec nos corps dans l'expérience d'événements globaux qui nous posent constamment à la limite, que nous participons à ces événements en éprouvant de l'insensé, de la fragilité, de la mortalité, des naufrages, en ne les comprenant pas tout à fait. Cependant, dans ce contexte, la « solidarité » marque le refus d'une sémantique de la guerre, cela signifie par exemple non pas être en guerre *contre* la Nature, *contre* le non-humain, et ses effets qui pourraient nous détruire : mais cela indique plutôt être face à la nature, au non-humain, et en même temps avec elle, jamais radicalement distincts.

[1029] *Infra*, § 2.3.

Nous ne sommes pas *contre* Gaïa, donc, nous sommes *face* à Gaïa ou, mieux encore, *nous en sommes*. Ce faire face est en réalité le lieu d'une inter-face relationnelle, d'un espace entre nous, d'une « dividuation ». Le trouble dans la pensée consiste aussi dans notre habitation d'un espace *entre*. Le *faire face* pourrait réintroduire des dualités qui porteraient encore au *face à face*, alors qu'il faut tendre radicalement vers une étude de nos interrelations terrestres dans un espace interstitiel. Nous sommes Gaïa, ou du moins nous *en* sommes, et Gaïa est avec nous, en même temps qu'elle n'est pas nous. Nous habitons un espace *entre*, un espace de *quasi*-appartenance. Cette quasi-appartenance ouvre à de nouvelles formes de solidarités d'ébranlées et d'ébranlés, qui sont aussi une pensée commune dans des temporalités multiples. Mais n'attendons pas que Gaïa nous réponde. Pas de sauveur ni de clémence. Face à l'indifférence révélatrice et éruptive de Gaïa, une indifférence qui toujours nous appartient, nous devons découvrir et activer des mécanismes subtils de compréhension, capables de se mouvoir entre la patience nécessaire à la pensée et l'urgence des enjeux du temps présent.

CHAPITRE 9
UN *LOGOS* POUR LES ÉVÉNEMENTS CONTEMPORAINS

Comment la philosophie peut-elle communiquer et faire face aux événements de la condition globale, comment se situe-t-elle dans la condition de postérité et dans les défis de la mondial/globalisation ? Quel langage doit-elle adopter ? Si elle utilise un « *logos* », celui-ci ne semble plus pouvoir être le *logos* classique de la raison moderne, et il faudrait s'interroger sur le type de discours philosophique qui se dégagerait des analyses présentées jusqu'ici. C'est pourquoi dans ce chapitre on étudiera avant tout le sens d'une philosophie du paysage face à la condition globale, et ensuite le sens d'un *logos* esthétique et naturel, mais qui, dans la condition contemporaine, devrait être capable de nous parler d'une événementialité de la longue durée comme celle que nous avons vue émerger dans la deuxième partie.

§ 9.1. Les paysages et les connexions globales

a) Le paysage phénoménologique

« À Paris, Cézanne allait chaque jour au Louvre. Il pensait qu'on apprend à peindre, que l'étude géométrique des plans et des formes est nécessaire. Il se renseignait sur la structure géologique des paysages. Ces relations abstraites devaient opérer dans l'acte du peintre, mais réglées sur le monde visible[1030] ». Les études de Maurice Merleau-Ponty sur Cézanne décrivent le commerce du peintre avec un non-humain, la Montagne Sainte-Victoire. Il s'agit là d'un commerce d'artiste, dont nous avons vu le sens et les implications ontologiques par la notion d'Institution. De plus, il s'agit d'un commerce d'humain qui tisse son rapport avec les plans géologiques, avec les pierres et les arbres, avec le paysage, compris dans le sens complexe de champ de vision, d'écoute, de toucher, d'odorat, de champ perceptif dans lequel nous sommes impliqués de manière totale et englobante. En ce sens, nous nous penchons à présent sur la notion de *paysage* qui indique une certaine relation au monde, mais aussi un certain langage par lequel on communique avec lui. La peinture de Cézanne n'est pas objectiviste, l'idée de paysage qu'elle propose se situe dans la ligne d'une ontologie fondée sur notre présence corporelle dans un monde

[1030] M. Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in : M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 29.

toujours à l'état naissant, qu'il faut exprimer comme tel. Pour cela, la tentative de Cézanne consiste dans l'action de peindre « la matière en train de se donner forme, l'ordre naissant par une organisation spontanée[1031] ». Il convient de comprendre cette organisation spontanée comme liée à « la structure géologique des paysages », donc au champ de leur sédimentation complexe et plurielle, un espace ouvert qui s'oppose à l'espace « géographique », c'est-à-dire à l'espace défini de manière linéaire selon les règles de la perspective ou les lois de la peinture. C'est cet espace du paysage qu'avait étudié Erwin Straus en proposant une distinction par rapport à l'espace géographique[1032] : en particulier, « dans le paysage nous sommes entourés d'un horizon » qui se déplace toujours avec nous, alors que « l'espace géographique n'a pas d'horizon[1033] ». Cela signifie, en termes merleau-pontiens, qu'il existe toujours un chiasme entre le visible et l'invisible, car on ne discerne pas la totalité dans l'espace du paysage, on en voit seulement une partie.

Pour reprendre l'article de fiction écrit en vue de l'expédition vers le *Mont Analogue* par le protagoniste du roman homonyme de René Daumal : « Pour qu'une montagne puisse jouer le rôle du Mont Analogue, concluais-je, il faut *que son sommet soit inaccessible*, *mais sa base accessible* aux êtres humains tels que la nature les a faits. Elle doit être *unique* et elle doit exister *géographiquement*. La porte de l'invisible doit être visible[1034] ». Le problème que pose Daumal au début du roman est le suivant : les montagnes qui étaient considérées mythiquement comme l'anneau reliant terre et ciel, humains et divinités, comme c'était le cas pour le Sinaï, Nebo ou l'Olympe, se trouvent réduites dans une interprétation « géographique » de la réalité, c'est-à-dire qu'elles deviennent des montagnes comme les autres, qui peuvent être situées sur les cartes géographiques et qui perdent leur puissance mythique, mais surtout « analogique[1035] ». Le problème étant que si l'on crée à leur place un mont purement mythique (l'exemple donné est le Mérou des Hindous), sans aucune assise géographique, il « ne peut plus conserver son sens émouvant de *voie unissant la Terre au Ciel* ; il peut encore signifier le centre ou l'axe de notre système planétaire, mais non plus le moyen pour l'homme d'y

[1031] *Ibid.*, p. 18.
[1032] E. Straus, *Du sens des sens*, *op. cit.*, p. 378-85.
[1033] *Ibid.*, p. 378.
[1034] R. Daumal, *Le Mont Analogue* [1952], Paris, Gallimard, 1981, p. 18-19. Nous soulignons.
[1035] *Ibid.*, p. 18.

accéder[1036] ». Ainsi, le « Mont Analogue », pour qu'il soit vraiment tel, doit avoir des ancrages géographiques et géologiques, mais en même temps *ne pas être totalement géométrisable, ne pas être totalement sous la prise d'une conception euclidienne et close de l'espace.* En quelque sorte, il faut trouver un chiasme entre le visible et l'invisible, dans lequel l'invisible serait toujours latence, possibilité de voir ce qui ne se donne pas encore à voir. Il faut concevoir un mélange entre la conception géographique et la conception mythique. « La porte de l'invisible doit être visible » dans le sens que la commixtion entre le mythique et le réel, entre le paysage et l'espace géographique, annonce une certaine vérité, elle nous apprend à adopter des langages qui ne sont pas forcément les expressions du *logos* moderne et rationnel. Pour reprendre les mots de Merleau-Ponty dans une lettre qu'il écrivait à Alphonse De Waelhens le 3 octobre 1948 : « Il me semble qu'il y a moyen de parler d'une vérité du mythe, sans impliquer que le mythe soit la vérité[1037] ». Le mythe amène une forme de vérité, même s'il n'est pas la vérité en soi. Merleau-Ponty refuse des critères absolus comme celui de « la vérité » définie par son article déterminatif. La vérité *du* mythe rappelle l'« analogue » daumalien qui se construit dans le mélange entre mythique et géographique, entre visible et invisible. Rejoindre le sommet de la montagne peut-être, mais sans le soumettre aux limitations d'une géographisation euclidienne.

Cézanne connaissait l'importance de la géométrie, des règles de la perspective, des lois d'assemblage des couleurs. Pourtant, il savait aussi que la pratique artistique devait se confronter à d'autres règles, les règles du monde visible, de la sensibilité, de la perception. Sa manière de procéder est celle d'une observation qui est avant tout une *immersion* dans le paysage du monde sensible : l'œil qui se dilate et s'élargit, laissant la place aux autres sens, participant tous au même processus d'expression. La tâche du peintre, dans son appréciation des assises géologiques du paysage, consiste au fond à rechercher dans le visible une porte vers l'invisible, et en même temps une action qui crée un « dépaysement », une remise en question de la compréhension humaine, calculable, de l'espace. Le travail sur la Montagne Sainte-Victoire montre le rapport que l'artiste tisse avec un champ ouvert et pluriel, qui ne pourrait être limité à une vision de l'espace entendue d'un point de vue simplement quantitatif. L'acte du peintre se configure comme

[1036] *Ibidem*.
[1037] M. Merleau-Ponty, « Lettre de Merleau-Ponty à Alphonse De Waelhens du 3 octobre <1948> », Lettre E47, *Chiasmi International*, 20, 2018, p. 300-304, ici p. 300.

une sorte d'« effet Cézanne » pour reprendre les mots de Mauro Carbone, qui écrit : « Merleau-Ponty décrit donc une sorte d'"effet Cézanne" qui se configure comme un effet de dé-paysement – que l'on peut rapprocher justement de celui qui pour Straus peut se produire dans l'espace du paysage – de la confiance de l'homme d'être, en langage heideggérien, le "maître de l'étant"[1038] ». L'opération de dépaysement remet en question la présupposition que la rationalité soit l'unique instrument pour lire le monde et la réalité. Une remise en question de la prétention d'être « maître de l'étant ». Ce ne sont pas uniquement les règles de la géométrie, ce n'est pas seulement une géométrisation de la nature dont Husserl avait déjà mené une ample analyse, qui vont être impliquées dans la notion de paysage. « Ce qui motive le geste du peintre, ce ne peut jamais être la perspective seule ou la géométrie seule ou les lois de la décomposition des couleurs ou quelque connaissance que ce soit », écrit Merleau-Ponty à ce sujet. Et il continue : « Pour tous les gestes qui peu à peu font le tableau, il n'y a qu'un seul motif, c'est le paysage dans sa totalité et dans sa plénitude absolue[1039] ». La Montagne Sainte-Victoire est un *motif*, c'est-à-dire ce thème sur lequel vont se fonder des variations. C'est un *paysage* dans le sens phénoménologique du terme, un paysage comme « horizon ouvert », dans lequel la visibilité n'est jamais acquise et totale, un paysage dans lequel demeure à voir quelque chose, un invisible qui deviendra, peut-être, visible – dans ce cas-là, par l'expressivité de l'artiste, du peintre, lorsqu'il ajoute les coups de pinceau à sa toile. Qu'il y ait un motif, cela signifie aussi qu'une motivation existe, une direction vers laquelle les gestes de l'artiste tendent. Une motivation qui se manifeste dans les variations multiples autour de ce même motif, puisque l'essence du paysage, elle, n'est jamais atteinte – et on peut même douter de son existence. Dans le cas de la Sainte-Victoire, *motif* veut dire représenter une montagne toujours changeante, montagne dont on perçoit sur la toile les variations continuelles, comme un thème musical qui fonde ses variations, et qui en même temps les accompagne, dans une dynamique que nous avons exposée dans le chapitre précédent. Le *paysage* peut être compris comme le lieu toujours mouvant, comme champ ouvert, lieu de l'expérience vécue et de la pratique artistique, et plus en général lieu

[1038] M. Carbone, *Il sensibile e l'eccedente*. *Mondo estetico, arte, pensiero*, Milano, Guerini Studio, 1996, p. 51. Notre traduction. J'ai considéré cet « effet Cézanne » dans le sens d'une performativité politique face à la condition globale dans l'article : G. Caignard, « Paysages globaux : pervasivité et fragilité commune dans la condition globale », art. cit.
[1039] M. Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in : M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 22.

d'activité exploratrice. Le *paysage* est un dé-paysement (ou re-paysement constant) par rapport à l'espace géométrique, mesuré et surtout dominé par l'être humain.

b) Les paysages globaux

La conception phénoménologique du paysage, esquissée ici de manière très générale, sans approfondir toutes ses implications ontologiques et esthétiques, nous montre une certaine manière de se rapporter au monde, qui tiendrait compte de la pluralité de nos sens, donc du domaine de la perception dans sa complexité. Or, dans un monde caractérisé par les processus de mondial/globalisation, ces réflexions sur le paysage peuvent s'élargir pour nous aider à considérer les enjeux décrits dans la partie précédente. En effet, dans le monde contemporain apparaissent des « paysages globaux », dont il faut se demander s'ils sont comparables aux « paysages » tels que la tradition phénoménologique les avait interrogés, et surtout s'ils possèdent une force égale de dépaysement et de décentrement.

Nous pourrions évoquer avant tout, comme exemple de « paysages globaux », l'utilisation qu'Arjun Appadurai fait de la notion de « -*scape*[1040] ». Les paysages des connexions globales pourraient être compris à partir des transformations du « lieu », un lieu qui dans le monde contemporain, pour suivre Michel Lussault, serait imbriqué dans une « hyper-spatialité » et deviendrait « hyper-lieu », à savoir un espace connecté avec d'autres espaces par le biais des dispositifs de communications actuels. Le paysage médial bâti par ces instruments de communication pourrait prendre le nom de *mediascape* forgé par Appadurai. Pour mener à bien l'étude des « flux culturels globaux », Appadurai s'appuie sur le motif des « -*scapes* » (en anglais, un suffixe qui donne à un terme le sens de « paysage », comme dans le mot « *landscape* »). Ces *scapes* constituent « les briques de construction de [...] mondes imaginés […] constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes et de groupes dispersés sur toute la planète[1041] ».

Dans une intéressante syntonie avec la dynamique de thème et variations évoquée dans le chapitre précédent, les « -*scapes* » sont déclinés de nombreuses façons. À côté du *landscape* classique, qui désigne un paysage lié au sol, à la « terre (*land*) », Appadurai propose de parler d'*ethnoscapes* (« le paysage formé par les individus qui constituent le

[1040] Voir à ce sujet l'article déjà cité, G. Caignard, « Paysages globaux : pervasivité et fragilité commune dans la condition globale », art. cit., p. 124-126.
[1041] A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, p. 71.

monde mouvant dans lequel nous vivons : touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs invités et d'autres groupes et individus mouvants, semble affecter comme jamais la politique des nations »), des *technoscape* (« la configuration globale et toujours fluide de la technologie »), de *financescape*, (le paysage « mystérieux », « rapide et difficile à suivre » de « la disposition du capital mondial »), de *mediascapes* (« distribution des moyens électroniques de produire et de disséminer de l'information ») et d'*idéoscapes* (« concaténation d'images »)[1042]. Si les « -*scapes* » sont les « briques de construction » de « mondes imaginés », c'est que l'imaginaire pris dans les connexions globales s'appuie sur des paysages globaux afin de trouver des boussoles, des lignes d'action, des configurations plus ou moins stables. Si les imaginaires liés aux États-nationaux et à leur unité traversent une crise face aux flux transnationaux de personnes et d'information, ces briques jouent le rôle de matrices symboliques unissant nombre de discours, d'échanges et d'appareils. En même temps, Appadurai nous disait que ces mondes imaginés sont constitués aussi par des « imaginaires historiquement situés[1043] », qui signalant des appartenances et des influences plurielles et non univoques, qui existent concrètement, sans abstraire les humains de leur espace-temps charnel. On ajoute à l'approche phénoménologique du dépaysement une attention particulière aux formes que prennent les flux globaux, et cela est fondamental en vue d'une compréhension des imaginaires du monde globalisé[1044].

Pour unir plus radicalement les deux sens du paysage présentés jusqu'ici, nous voulons nous concentrer sur une troisième manière d'entendre cette notion, encore une fois liée à la condition globale. Elle nous est fournie par Anna Tsing dans le cadre de ses recherches ethnographiques menées sur l'île de Bornéo, mais dont l'horizon de recherche était celui plus ample des connexions globales et de leurs « frictions », dont nous avons parlé plus haut. Les frictions concernaient les particularités locales, les formes d'énonciation

[1042] Pour toutes ces définitions *ibid.*, p. 71-75.
[1043] *Ibid.*, p. 71.
[1044] Qu'il me soit permis de rappeler que dans mon article, en plus d'évoquer ces variations sur le motif du « -scape », je faisais aussi référence au « nuclerscape » et au « viraloscape » : G. Caignard, « Paysages globaux. Pervasivité et fragilité commune dans la condition globale », art. cit., p. 121-124 et p. 126. En général, je considérais que : « Si la notion de paysage se nourrissait de notre appartenance corporelle à un monde qui se construisait par déformations et variations, l'outil du "scape" proposé par Appadurai se situerait justement dans cette optique de dépassement de la spatialité objective : le paysage contient en lui aussi une composante culturelle, sociale, politique, médiatique, économique », *ibid.*, p. 126.

universelles, les connexions globales, et elles montraient que le processus de mondial/globalisation n'avait rien de lisse ou de totalement positif.

Le paysage est un lieu où nous voyons apparaître plusieurs de ces frictions. Chez Tsing, comme dans une approche phénoménologique, le paysage ne saurait être entendu par une distinction radicale entre nature et culture. Il n'y a pas de paysage naturel d'un côté, de paysage social de l'autre :

> Par paysage, j'entends la configuration d'humains et de non-humains dans un territoire. Je me réfère ici aux pratiques matérielles aussi bien qu'aux pratiques de représentation qui fabriquent et entretiennent le paysage. Un paysage est à la fois "social" (créé en relation à des projets humains) et "naturel" (hors du contrôle humain ; peuplé d'espèces non humaines) ». Il faut donc comprendre le paysage comme quelque chose de « social-naturel[1045] ».

Cette perspective n'affiche pas seulement l'exigence méthodologique de ne pas scinder naturel et social dans les études anthropologiques, mais elle indique l'exigence de s'insérer justement *dans le fossé* qui relie ces domaines. Nous nous rappelons le dépassement des dualismes chez Merleau-Ponty et de la nécessité de chercher *entre* : dans l'écart plutôt que dans le néant de la séparation. L'investigation ethnographique des connexions globales procédait de la même manière, en considérant comment des exigences globales, locales, universelles, particulières se rencontrent et entrent en conflit, ou s'agencent, dans des lieux à la fois naturels et sociaux. L'étude ethnographique dévoile des paysages naturels-sociaux, et cela en rapport avec les pressions qu'exercent les flux globaux, sans considérer le terrain anthropologique comme un cadre idéal et détaché des implications de la globalité. En ce qui concerne Bornéo, Tsing étudie la population des Meratus et leur rapport aux forêts. Elle nous rappelle les processus d'opposition et de définitions de l'extérieur que les Meratus tout comme les forêts ont subi. La forêt des montagnes centrales de Meratus est une forêt « "anthropogénique", façonnée par les humains ; néanmoins, elle n'était pas gérée de manière aussi soigneuse que les vergers ou les plantations que ce terme désigne habituellement[1046] ». Cela signifie qu'elle était perçue par des visiteurs comme une forêt « naturelle », peuplée de mauvaises herbes et

[1045] A. Tsing, *Frictions*, *op. cit.*, p. 281.
[1046] *Ibidem.*

sans zones forestières définies. En cela, un parallèle est proposé par Tsing entre ces mauvaises herbes, qu'un regard de survol estime être une preuve de la « naturalité » de la forêt, et les Dayaks Meratus eux-mêmes, considérés comme isolés et « sauvages ». Pourtant, explique Tsing, « ils ne sont pas isolés, ils ont seulement été exotisés et méprisés […] Les relations pratiques entre eux et les forêts peuvent nous en dire beaucoup sur la fabrication des paysages complexes dans lesquels les humains et les divers non-humains partagent l'espace sans démarcation claire ou sphère séparées[1047] ».

Les paysages globaux produisent donc non seulement des visions de mondes imaginaires complexes, mais ils induisent des brouillages entre le domaine naturel et social. Pour pouvoir enquêter les répercussions de ces brouillages, Tsing propose l'instrument méthodologique des « fossés », qui va opérer à côté de la notion de « paysage », et qui sert à étudier le paysage naturel-social sans sombrer dans des distinctions que l'on plaquerait a priori. On pourrait affirmer que si le paysage a un effet dépaysant, s'il produit un « effet Cézanne » dans sa non-objectivité, dans sa fuite, dans son être toujours différent, parler de « fossés » permet de faire un pas de plus vers le paysage global, en le considérant dans son sens à la fois naturel et social. « Les fossés sont des espaces conceptuels et des lieux réels où les démarcations tranchées ne voyagent pas bien[1048] » : il ne s'agit pas seulement de dépasser les séparations et les dualismes, mais de prendre pour objet d'étude justement ces lieux où ces séparations subissent un court-circuit. Encore une fois, nous constatons un « effet-Cézanne » du paysage, mais dont le sens est beaucoup plus large et global. Précisément, les dualismes survivent dans des connexions complexes, ou bien ils se multiplient tout en rentrant en friction entre eux. L'espace conceptuel des fossés constitue donc l'exemple d'un dépassement des dualismes qui ne serait pas un monisme, mais plutôt une porosité telle qu'elle est apparue dans l'ontologie merleau-pontienne.

Il est utile de fournir un aperçu des fossés sur lesquels Tsing a travaillé[1049]. Les fossés pris en considération par rapport aux Meratus sont : le fossé entre cultivé et sauvage, le fossé entre subsistance et économies de marché, entre ferme et forêt, entre lieu habité et arrière-pays. Prenons l'exemple de la séparation entre « ferme » et « forêt ». Il est difficile

[1047] *Ibid.*, p. 282.
[1048] *Ibid.*, p. 283.
[1049] Sur cette approche méthodologique et les exemples concrets où elle est appliquée dans le chapitre, « Une histoire de mauvaises herbes », *ibid.*, p. 277-324.

d'opérer une distinction entre ces deux catégories, puisque les fermes sur brûlis que les Meratus utilisent redeviennent ensuite des forêts à l'apparence « naturelles ». Les « forêts secondaires » sont des lieux qui ont servi pour des brûlis, et qui, au cours des années, deviennent le lieu d'une re-croissance future, en même temps que des lieux sociaux, « la forêt secondaire est toujours une forêt familière pour certains groupes de personnes[1050] ». Ces endroits cachent des ressources pour la subsistance et le commerce (un autre fossé à explorer, celui entre subsistance et économie de marché, qui ne sont pas des domaines radicalement séparés), mais et surtout, ils sont des lieux d'habitation, puisqu'ils sont chargés de significations relationnelles dans des temporalités plurielles (« les connexions biographiques de longue durée entre les personnes et la forêt qui repousse constituent les bases de la connaissance et des pratiques de gestion de la forêt Meratus[1051] »). Ainsi, les connaissances et pratiques venant de l'économie de marché extractive, mais aussi des politiques conservationnistes, sont incapables d'estimer à sa juste valeur la composante d'habitabilité qui caractérise les forêts secondaires : « Entre la fin des années 1960 et la fin des années 1990, l'exploitation a été conçue comme si les zones riches en ressources naturelles étaient, par définition, inhabitées[1052] ». C'est « l'histoire sociale de la forêt » qui est négligée lorsqu'on établit une distinction entre zone de peuplement et zone forestière, par le regard extractif caractéristique du capitalisme global. Le paysage est aussi affaire d'*habiter*. Habiter veut dire avant tout *habiter avec les sens*, et nous rejoignons ainsi la conception straussienne du paysage, un paysage comme « unité de sens corporels[1053] ». Ce n'est pas seulement bâtir, mais aussi *sédimenter, par l'habitation d'un lieu, un champ de significations*. Le paysage permet de considérer la complexité des strates, des sédiments, qui sont en jeu dans le processus complexe de sa constitution. Pour utiliser une définition fournie par Tim Ingold, le paysage « est constitué comme un en-registrement constant […] des vies et du travail des générations passées qui l'ont habité, et qui, ce faisant, y ont laissé quelque chose d'eux-mêmes[1054] ». Cela vaut également pour le domaine du *non-humain*, comme nous le rappelle Tsing dans ses recherches

[1050] *Ibid.*, p. 305-306.
[1051] *Ibid.*, p. 306.
[1052] *Ibid.*, p. 311.
[1053] M. Carbone, *Il sensibile e l'eccedente*, *op. cit.*, p. 29. Notre traduction.
[1054] T. Ingold, « The temporality of the landscape », *World Archaeology*, n. 2/25, 1993, p. 152-174, ici p. 152. Notre traduction.

ethnographiques : « Raconter des histoires de paysage nécessite d'apprendre à connaître ceux qui y habitent, humains et non-humains[1055] ».

Un autre exemple de fossé est celui entre « lieux habités » et « arrière-pays », où l'on rencontre le phénomène des « communautés fantômes ». La forêt cache des appartenances qui ne sont pas immédiatement visibles à un œil habitué aux classifications. Certains membres de la population Meratus se sentent attachés à des communautés (dans le sens de « partager la nourriture, le travail et les cérémonies ») différentes de celle à laquelle ils appartiennent désormais, des communautés disparues, ou des communautés à venir. Où se trouvent les signes de ces communautés disparues ? Dans la forêt.

> Les gens se remémorent ces nœuds de socialité à chaque fois qu'ils regardent la végétation et l'associent à son histoire sociale. Ils utilisent les histoires de ces communautés fantômes pour négocier leurs responsabilités sociales du moment : activer un compagnonnage, solliciter de l'aide en échange de travaux ou trouver des alliés[1056].

Ces communautés continuent d'exister en tant que fantômes en produisant des effets concrets sur la sociabilité. Voici une autre preuve de l'indissociabilité de nature et de société lorsqu'il s'agit des histoires que raconte la forêt, qui nous parle de temporalités plurielles et stratifiés, dans lesquelles le passé et le présent ne sont pas toujours séparés. Le *fossé* entre lieux habités et arrière-pays nous montre que la forêt continue à être occupée par des communautés même lorsque celles-ci semblent avoir changé, et que le sens d'une appartenance n'est pas strict et défini. Nous entrevoyons une thématique sur laquelle nous allons revenir : les histoires de la forêt Meratus ne peuvent se situer dans le *logos* d'une individualité close. Elle témoigne plutôt de l'horizon d'un attachement multiple et parfois non classifiable, dans laquelle le passé, le présent et l'avenir jouent ensemble et s'entrecroisent. Nous assistons aussi à une *friction*, qui concerne le rapport au global. En effet, les Meratus se rattachent à un gouvernement central, à des institutions, à des commerçants internationaux qui voient dans les forêts surtout des réserves de bois ou d'autres ressources. Quelquefois, les chefs des communautés doivent faire *comme s'*il

[1055] A. Tsing, *Le champignon de la fin du monde*, *op. cit.*, p. 238.
[1056] A. Tsing, *Frictions*, *op. cit.*, p. 317.

y avait des communautés fixes, stables et closes, auxquelles attribuer des frontières définies sur une carte. Cela justifie des revendications politiques et économiques, en parlant le langage global des distinctions entre nature et société, entre sites habités et arrière-pays, alors même que ces différenciations ont une tout autre allure dans la particularité des vies concrètes. Finalement, des temporalités diverses émergent des histoires racontées : la temporalité longue de la forêt qui repousse se croise avec celle, elle aussi longue, des appartenances anciennes et encore pulsantes, et les deux entrent en conflit avec les temporalités rapides du capitalisme extractiviste.

Nous croyons que cette prise en compte des *fossés* comme lieux conceptuels de court-circuit entre les distinctions permet de faire un pas de plus dans le trajet d'une réflexion sur le paysage du point de vue global. À la considération phénoménologique du paysage comme producteur d'un effet dépaysant, nous devons ajouter l'impact des connexions globales, en étudiant ces fossés qui se créent entre les dualismes anciens. En même temps, c'est à des *formes d'expression* que nous nous confrontons, qu'il s'agisse de l'expression picturale que nous retrouvons chez Cézanne ou de la narration d'histoires dans des espaces pénétrés par la pression du global et dans lesquels, pourtant, émergent des formes plurielles de complexité.

Cette exposition sur les problèmes qu'apporte une prise en compte des « paysages globaux » ne doit pas nous faire oublier la composante critique à partir de laquelle nous devons entendre la notion de « global ». Le globe est une construction avant tout métaphysique d'une vision « totale » du monde : la condition « globale » pense pouvoir se conformer à cette totalisation du monde, et à une positivité des processus économiques, culturels, politiques. De fait, ce sont des frictions qui émergent, et souvent des violences et des inégalités qui apparaissent justement là où une attitude « globale » prétendait créer une positivité et clore l'histoire. Les « paysages globaux » sont donc les paysages de la condition globale, mais seulement s'ils sont capables de nous dé-payser encore une fois, nous plaçant en présence d'implications inattendues. Surtout, ils expriment la nécessité d'un langage philosophique, artistique, scientifique, qui se mette à l'écoute des complexités du monde contemporain. Qu'il s'agisse du temps géologique des montagnes ou des connexions globales dans leurs frictions, nous assistons à un besoin d'explication se faisant dans un *logos* autre que le *logos* de la rationalité ou, pire, dans celui d'un calcul productif ou économique. Si l'on a parlé de « paysages globaux », c'est donc pour ouvrir

la porte à la connotation ontologique d'un type de *logos* capable de se confronter à ces paysages, mais aussi de critiquer leur aspect « global ».

§ 9.2 Du « Logos esthétique » au « Logos naturel » : expression, idées sensibles, architectonique

a) Le *logos* esthétique

Les acceptions du paysage dans le sens phénoménologique et dans le sens des connexions globales nous invitent à réfléchir sur la manière dont s'articulent notre description du monde, notre pensée, mais aussi nos perceptions, nos émotions, notre commerce avec autrui, et avec ce qui pourrait sembler totalement détaché de nous, mais avec qui nous partageons des racines et un destin planétaire. Nous proposons de caractériser la compréhension de cet ensemble comme un *logos*, ordonnant et structurant des idées. Le *logos* comme fond sur lequel se constituent les phénomènes d'expression. Certes, si l'on considère les idées mathématiques ou les idées claires et distinctes comme matériel autour duquel prendra forme l'expressivité sur le monde, du monde et autour du monde, le *logos* qui en résultera sera celui de la logique formelle, ou encore un *logos* de la réflexivité et de la prédication spéculative. Lorsque nous interrogeons d'autres types d'expressivité, pourtant, nous découvrons que le langage de la logique s'impose sur les discours concernant le monde, et qu'il cache de fait un sens prélogique, à savoir un sens précédent le discours logique, rationnel ou scientifique[1057]. Nous retrouvons ici une problématique centrale chez Husserl, dans la *Krisis*, celle de l'oubli du monde de la vie lors de la constitution d'un langage mathématique apte à décrire les rapports entre les phénomènes de la nature, en oubliant l'origine matérielle dans laquelle les sciences, et donc la géométrie, la mathématique, la physique, avaient pris leur départ. S'aventurer à

[1057] Voir J. Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique. De la* chôra *platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être au monde*, Paris, Beauchesne, 2000. Pour approcher cette œuvre complexe on a trouvé une aide précieuse dans : P. Quesne, « Note de lecture sur J. Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique* », *Philosophie*, 75, 2002, p. 87-90 ; ainsi que dans R. Bonan, « La bifurcation phénoménologique. Étude comparative de Jacques Garelli, "Introduction au logos du monde esthétique", et de Pierre Rodrigo, "L'étoffe de l'art" », *Les études philosophiques*, 3, 2002, p. 391-403 ; et S. Meitinger, « Les Chantres de l'obscur. Réflexions sur le logos du monde esthétique selon Jacques Garelli », *Littérature*, 124, 2001, p. 109-121.

la recherche d'un « *logos* du monde esthétique[1058] », signifie interpréter l'approche phénoménologique husserlienne comme une réorientation du regard, capable de chercher l'expression de vérités qui ne seraient pas seulement logiques.

Dans l'antiquité, c'est la *phonè* qui est souvent opposée au *logos* rationnel. Cette distinction est présente dans la tradition philosophique dès Aristote, lorsque dans la *Politique* il utilise l'opposition *logos*/*phonè* pour établir une distinction entre humains et animaux :

> Sans doute les sons de la voix (*phonè*) expriment-ils la douleur et le plaisir ; aussi la trouve-t-on chez les animaux en général : leur nature leur permet seulement de ressentir la douleur et le plaisir et de se les manifester entre eux. Mais la parole (*logos*), elle est faite pour exprimer l'utile et le nuisible et par suite aussi le juste et l'injuste. Tel est, en effet, le caractère distinctif de l'homme en face de tous les autres animaux : seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et les autres valeurs[1059].

Pourtant, nous pouvons rencontrer déjà dans la production culturelle de l'Athènes du V^e^ siècle avant notre ère, même avant l'opposition aristotélicienne, une prise en compte des problèmes que la distinction entre *phonè* et *logos* pouvait engendrer, surtout dans la vie de la cité. Nous en trouvons un exemple dans la pièce *Antigone* de Sophocle, qui ne se concentre pas seulement sur la dichotomie entre lois anciennes et lois nouvelles, mais aussi, comme nous allons l'évoquer à présent en nous appuyant sur les analyses Bonnie Honig, sur un véritable problème de l'accès au *logos* et de la place de la *phonè* dans la ville[1060].

Selon l'analyse de Honig, en effet, l'*Antigone* présente deux types de lamentation : la première, qu'elle appelle la lamentation homérique, implique une utilisation de la *phonè*, du cri indistinct, exprimant la douleur et la souffrance ; l'autre est la lamentation démocratique, qui au contraire prise l'ordre et la rationalité ; même dans la souffrance,

---

[1058] Cette expression apparaît dans la conclusion de E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, p. 386. Nous allons en donner un aperçu dans le sens husserlien dans quelques pages.

[1059] Aristote, *Politique. Livres I et II*, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960, I, 2, 1253a.

[1060] B. Honig, *Antigone, Interrupted*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Nous utilisons comme édition de référence de l'*Antigone* ; Sophocle, *Antigone*, trad. fr. J. Grosjean, Paris, Gallimard, 2011.

c'est une lamentation fondée sur le *logos*[1061]. Le passage de la *phonè* au *logos* se voit concrètement dans la vie de la cité lorsque Solon, Clisthène et Périclès ont tour à tour réformé les pratiques funéraires, en créant une discipline précise de ces pratiques et en substituant à la lamentation homérique l'éloge démocratique[1062]. Naturellement, le problème des pratiques funéraires est central dans l'*Antigone*, car la possibilité ou non d'être enterré dépend d'un rapport entre ami et ennemi de la cité qui se fonde sur des critères de rationalité. Toutefois, ce qui nous intéresse ici, c'est de considérer la condition dans laquelle se trouve Antigone elle-même, quel type de voix elle doit lever, et sur quel type de *logos* elle s'appuie. Antigone semble situer son discours dans un domaine à mi-chemin entre le domaine de la *phonè* et celui du *logos* démocratique : en parlant un langage qui est celui du *logos* rationnel, elle déclare son intention de restituer une place à la phonè à l'intérieur même du *logos*[1063]. Pour décrire ce processus, on pourrait évoquer les références à Hérodote que Honig retrace chez Sophocle, et en particulier la citation d'une histoire racontée par l'historien : Intapherne et toute sa famille avaient été mis à mort, et sa femme seule était restée, en proximité de la cour de l'empereur Darius, en pleurant pour la condamnation à mort de sa famille. Ayant été touché par les pleurs de la femme, Darius lui accorde de sauver un membre de sa famille, et celle-ci choisit son frère. Lorsque Darius lui fait demander les raisons de sa décision, la femme explique qu'elle pourra avoir un autre mari ou d'autres enfants, mais que, n'ayant pas de parents, elle n'aura plus jamais d'autres frères et sœurs ; cette réponse pousse Darius à lui concéder aussi la vie de son fils aîné[1064]. Il nous faut considérer deux conséquences qui découlent de ce récit : la première est que cette même affirmation (je ne pourrais plus avoir d'autres frères) est prononcée par Antigone au sujet de son frère, et Honig a montré le sens et la portée de cette référence qui devait être bien connue du public athénien ; la deuxième est que la femme d'Intapherne, comme Antigone, « doit décider l'indécidable », et elle doit le faire dans le langage du *logos*, en apportant en celui-ci la contradiction de devoir

[1061] B. Honig, *Antigone, Interrupted*, *op. cit.*, p. 117 : l'*Antigone* « explore le conflit entre deux économies de la lamentation et de l'appartenance, mais finit en ne soutenant aucune des deux ». Notre traduction.
[1062] *Ibid.*, p. 96.
[1063] J'avais écrit, dans un autre travail de recherche, qui était centré sur la « performativité » d'Antigone dans l'espace de la ville, thème sur lequel je ne reviens pas ici : « Antigone semble opérer, dans cette lamentation, un choix particulier à travers le style performatif qu'elle met en scène, et qui concerne justement la manière dont le *logos* doit tenir en compte, en son sein, du domaine de la *phonè* », G. Caignard, « Performativité et habitation urbaine: itinéraires sonores dans la fragilité globale », *Itinera*. *Rivista di filosofia e teoria delle arti*, 25, 2023, p. 172-191, ici p. 176.
[1064] *Ibid*., p. 177. B. Honig, *Antigone, interrupted*, *op. cit.*, p. 126-140.

décider ce qui ne peut être décidé : choisir quelqu'un à sauver et laisser mourir les autres, ou, dans le cas d'Antigone, choisir s'il doit considérer son frère comme un ennemi ou comme un parent digne d'être enterré[1065]. La pièce de Sophocle met donc en scène cette incertitude, ce besoin de parler par le langage de la raison démocratique, mais d'exprimer également ce que cette raison a caché et mis de côté, et en particulier le domaine de la douleur et de la souffrance. Pourtant, Antigone ne retourne pas à la *phonè* ni au cycle de la vengeance et de la violence. Elle inaugure plutôt un *autre type de logos*, qui n'oublierait pas ses racines, plongées dans le caractère indistinct et indécidable de la *phonè*, qui revient parfois, dans la vie personnelle comme dans la vie publique.

Ce *logos* interstitiel, se trouvant dans le fossé « entre » *phonè* et *logos* rationnel, nous pouvons l'appeler, en suivant une indication de Husserl, « logos du monde esthétique[1066] ». Il ne faudrait pas croire que la tradition philosophique, même lorsqu'elle s'est le plus axée sur la raison, n'ait pas considéré la possibilité d'approcher des domaines extérieurs à la rationalité intellectuelle. La naissance même de l'Esthétique en tant que discipline philosophique résulte d'une attention à l'égard de la « connaissance sensible[1067] ». Husserl, dans la conclusion de *Logique formelle et logique transcendantale*, résume l'ambition qui avait guidé son ouvrage : « tracer le chemin qui va de la logique traditionnelle à la logique transcendantale » « qui n'est pas une seconde logique mais qui est seulement la logique elle-même, radicale et concrète, qui doit son développement à la méthode phénoménologique[1068] ». En ce sens, il avait analysé dans son ouvrage les motivations de la logique traditionnelle, en évoquant également, dans ses considérations préliminaires, les significations du terme « Logos[1069] ». Un premier groupe de significations est celui lié au mot et au discours, mais aussi à ce dont il est question dans le discours, outre qu'à la pensée qui s'exprime par les phrases et « à l'*acte spirituel* lui-même, à l'acte d'énonciation, à l'acte d'assertion ou à tout autre mode de penser dans lequel est produite une telle teneur de sens par rapport aux objets et états-des-choses qui sont en question[1070] ». L'autre groupe de significations concerne le *logos* en

[1065] *Ibidem.*
[1066] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, p. 386.
[1067] C'est ce qui est par exemple annoncé dès le premier paragraphe de l'*Aesthetica* de Baumgarten : A. G. Baumgarten, *Esthétique (précédée des) Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème (et de la) Métaphysique*, trad. fr., J.-Y. Pranchère, Paris, L'Herne, 1988.
[1068] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, p. 385.
[1069] *Ibid.*, p. 27.
[1070] *Ibidem.*

tant que *logos de la raison* : « toutes ces significations du mot Logos, en particulier là où l'intérêt scientifique est en jeu, reçoivent un sens fort par le fait qu'en elles entre l'idée d'une *norme de la raison*[1071] », ce qui fait du *logos* la raison elle-même ou une pensée rationnelle « apodictiquement évidente ou dirigée vers la vérité apodictiquement évidente[1072] » ou, encore, une faculté de formation de concepts ou le concept lui-même[1073] ». C'est par ces considérations que démarre l'analyse husserlienne sur la possibilité d'une logique transcendantale dont la recherche sera au cœur de son étude. C'est à la fin de l'ouvrage que Husserl évoque une « esthétique transcendantale », dans un passage qu'il est utile de rapporter entièrement :

> L'*esthétique transcendantale* prise en un sens nouveau (ainsi appelée du fait de son rapport, facile à saisir, avec l'esthétique transcendantale kantienne, qui, elle, a des limites étroites) fonctionne comme niveau fondamental. Elle traite le problème eidétique d'un monde possible en général en tant que *monde d'« expérience pure »*, en tant qu'elle précède toute science au sens « supérieur » ; elle traite donc de la description eidétique de l'*a priori* universel sans lequel dans la simple expérience et avant les actions catégoriales […] ne pourraient apparaître des objets, pris dans leur unité, et sans lequel de même en général ne pourrait se constituer comme unité synthétique passive l'unité d'une nature, d'un monde. Une couche de cet *a priori* est formée par l'*a priori* esthétique de la spatio-temporalité. Ce *logos* du monde esthétique, tout comme le *logos* analytique, a besoin naturellement, pour pouvoir être science authentique, de la recherche constitutive transcendantale… recherche de laquelle déjà naît une science extrêmement riche et difficile[1074].

Ainsi, si la méthode phénoménologique a permis de mettre en lumière une « logique transcendantale » de type phénoménologique, une esthétique transcendantale fait elle aussi partie de l'architecture générale permettant de comprendre l'unité d'une nature et d'un monde, et, même, elle indique une couche fondamentale de cette architecture. Cette esthétique transcendantale implique un « Logos du monde esthétique » qui ne serait pas

[1071] *Ibidem*.
[1072] *Ibid*. p. 28.
[1073] *Ibidem.*
[1074] *Ibid.*, p. 386.

le *logos* analytique, mais qui exprimerait plutôt ces strates oubliées exigeant d'être enquêtées par une méthode phénoménologique.

À partir de ces prémisses, nous pouvons comprendre pourquoi Jacques Garelli, dans le texte qu'il consacre justement à la notion de « *Logos* du monde esthétique », considère que l'œuvre de Husserl est traversée par une double tension : d'une part, Husserl est à la recherche « d'un principe unitaire, supérieur, donateur de sens », à savoir l'*Ego* transcendantal. D'autre part, Husserl ouvre la voie vers la recherche d'une dimension antéprédicative du monde, « attentive à l'insertion du "moi naturel" dans le monde ». Cette deuxième attitude permet de chercher des cohérences antérieures à l'activité logique de l'*Ego*[1075]. Donc Husserl émet « la thèse d'un monde préréflexif, qui ne requiert pas une activité logique pour déployer ses amorces de sens », mais en même temps « le mouvement de genèse préréflexive du sens est subsumé, en dernier ressort, par l'activité de l'*Ego* transcendantal, qui accomplit dans la quête de l'évidence logique la conquête enfin maîtrisée du sens[1076] ».

Au sein même de cette tension, s'insèrent de manière plus ou moins implicite les réflexions post-husserliennes. Nous avions après tout constaté, à travers le commentaire de Novotny aux textes de Patočka, une ambiguïté similaire dans le rapport du philosophe tchèque à Husserl, mais du point de vue de l'histoire : d'une part, l'attitude scientifique exigeait un regard désintéressé dans l'étude de l'histoire, permettant une démarche descriptive et un retour au monde de la vie qui n'aurait pas mis de côté les exigences universelles et scientifiques de la pensée husserlienne ; d'autre part, l'histoire étant chargée de tragique, son essence était enquêtée en éprouvant les ébranlements du domaine historique et on ne pouvait la regarder de manière désintéressée[1077]. Mais c'est chez Merleau-Ponty, puisque notre choix méthodologique a été de nous concentrer sur sa pensée pour dégager le caractère instituant de l'événement et le caractère événementiel de l'institution, que nous proposons encore une fois de trouver une voie dans la compréhension d'un *logos* qui se situerait – en reprenant un motif d'écart que nous avons vu opérant dans la pensée merleau-pontienne – *entre* l'activité de l'*Ego transcendantal* et la passivité du monde prélogique.

[1075] Pour les citations : J. Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique*, *op. cit.*, p. 3.
[1076] *Ibidem.*
[1077] K. Novotny, *La genèse d'une hérésie*, *op. cit.*, p. 10-12. Voir *infra*, § 2.1.

Procédons donc dans une analyse à deux étapes. La première reviendra sur l'attitude de Cézanne face au paysage, pour rappeler que son action picturale est capable d'ouvrir un langage qui ne serait pas celui du *logos* rationnel de la perspective planimétrique. Ensuite, nous expliquerons que, pour penser le contenu de ce langage, il faut admettre l'existence d'Idées sensibles, et que la pratique théorique ne peut faire l'impasse d'un tel genre d'idées dans sa méthodologie.

Dans la lettre dont nous avons déjà cité plus haut un extrait, Merleau-Ponty écrit :

> Comment une phénoménologie, – au sens de Hegel et aussi au sens de Husserl, comme le montre la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl à propos de la « mythologie primitive », – pourrait-elle élargir la rationalité classique et s'en différencier, sinon à condition d'introduire un « *Logos* du monde esthétique » (comme dit à peu près Husserl dans *Formale und Transzendantale Logik*), et non pas à titre de notion auxiliaire, à éliminer dans les conclusions d'une philosophie, mais à titre de couche inaliénable de notre expérience ? En quoi ce *Logos* serait-il différent de la Raison s'il n'apparaissait dans l'ambiguïté, visible par transparence plutôt que saisissable[1078] ?

La recherche d'un *logos* « autre » par rapport à la rationalité classique pourrait devenir un présupposé de la quête phénoménologique. Il ne s'agirait pas d'un élément procédural à éliminer à la fin du parcours philosophique, explique Merleau-Ponty, mais de l'un des objectifs de la recherche. Pourtant, nous ne pouvons atteindre ce *logos* directement, on ne peut le cueillir que de manière indirecte[1079], par transparence. Mais observer quelque chose par transparence signifie toujours voir à travers un médium, par une médiation dont on oublie parfois la force signifiante. Connaître indirectement signifie connaître par médiation et donc étudier avec attention l'aspect « médiateur » de tout langage.

La peinture est une forme de médiation qui est en même temps une pratique expressive. Le langage que l'on découvre à l'œuvre chez le peintre n'est pas le langage direct et intuitif du langage mathématique. C'est une expression qui passe par le corps de l'artiste,

[1078] M. Merleau-Ponty, « Lettre de Merleau-Ponty à Alphonse De Waelhens du 3 octobre <1948> », Lettre E47, art. cit., p. 301.

[1079] Merleau-Ponty avait explicitement abordé le problème d'un langage indirect dans son essai « Le langage indirect et les voix du silence », M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 49-104. Nous avons déjà évoqué l'analyse du ralenti de Matisse, tirée justement de ce texte, exemple qui se situe dans une réflexion plus ample sur le « silence » et sa capacité expressive et signifiante. « Dire, ce n'est pas mettre un mot sur chaque pensée », affirme Merleau-Ponty, *ibid.*, p. 71.

par ses sensations, ses énonciations. Les gestes de Cézanne sont des gestes performatifs, toujours immergés dans un monde sensible, produisant un « quelque chose » qui n'a pas lieu seulement dans le langage de la « rationalité classique », mais qui éveille d'autres discours, des résonnances anciennes et nouvelles à la fois. La Montagne Sainte-Victoire participe de variations signifiantes, qui dépassent le seul sens du *logos* rationnel, et les gestes du peintre tendent vers un motif, sont motivés, ouvrent un autre langage dans la variation qu'ils proposent d'un même thème. En ce sens, même les actions de Cézanne, lorsqu'il observe et tandis qu'il peint, sont des actions dignes d'un phénoménologue, qui permettent d'explorer des champs de vision auparavant invisibles, et cela en gardant un ancrage dans le monde. Le sommet de la montagne ne peut sans doute pas être rejoint si ce n'est dans la complexité de ses variations multiples.

Le paysage ainsi structuré échappe à la vision dominatrice d'un étant qui serait maître de la nature, en produisant l'« effet-Cézanne » dont nous avons parlé. Cézanne et son « dialogue » avec la Montagne évoquent un regard ouvert au paysage, refusant d'être enclos dans une conception cartésienne de l'espace : « Il commençait par découvrir les assises géologiques. Puis il ne bougeait plus et regardait, l'œil dilaté, disait Mme Cézanne[1080] ». L'œil de Cézanne se mettant à la recherche des assises géologiques nous semble plus contemporain que jamais et non seulement parce que cette recherche suggère inévitablement un lien avec l'événement Anthropocène et la géologie transcendantale. L'œil de Cézanne ouvre aussi la possibilité de communiquer avec ce qui n'est pas humain par le choix de s'immerger dans le paysage et dans les assises géologiques d'une montagne que l'artiste fait sienne par le regard et par l'expressivité picturale. L'idéal de conscience rationnelle est remis en question par l'œil de Cézanne, qui forme son moi sensible dans l'action même de regard et d'expression. Ce *moi sensible* ne serait pas un *Ego* transcendantal et régulateur, ni un individu étanche, imperméable aux influences sensibles. Cézanne produit des *dispositifs de vision* dans ses tableaux, qui nous mettent indirectement en contact avec un *logos* esthético-sensible[1081]. Ce *logos* nous permet de percevoir, de comprendre, d'analyser, d'étudier, de nous immerger dans l'atmosphère changeante des forces telluriques qui nous entourent. Si Cézanne fournit une prise

[1080] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 22. Voir *infra*, § 9.1.
[1081] Sur l'usage de la notion de « dispositif de vision » M. Carbone, « La surface obscure. La littérature et la philosophie en tant que dispositifs de vision selon Merleau-Ponty », art. cit., p. 103-115.

emblématique sur un *logos* indirect qui se ferait à partir du sensible, et qui parlerait donc du monde esthétique (mais déjà aussi d'un monde naturel, dont nous allons parler), c'est plus en général la pratique artistique qui nous met en présence de ce type d'expressivité et de connaissance. Nous pourrions nous appuyer sur l'exemple de Diégo Vélasquez, et du tableau *Las Meninas* : dans l'analyse qu'en développe Roberto Diodato, dans un livre consacré précisément à la question du *logos* esthétique, ce tableau constitue la monstration d'une invisibilité , il pourrait témoigner d'une absence, l'absence du fils de Philippe IV, Balthazar-Charles, mort en 1646, une dizaine d'années avant que le tableau soit peint : cette absence se révélerait dans le choix de la pièce représentée dans l'œuvre, qui faisait partie de l'appartement du fils de Philippe ; elle se révélerait par la représentation incomplète de la famille, où manquent certains membres (outre Balthazar-Charles et Élisabeth, la première femme de Philippe, qui étaient tous deux décédés, il manque Marie-Thérèse, fille de Philippe et d'Élisabeth, mais encore vivante) ; par les éléments symboliques tels que le miroir, ou les clés[1082]. Cet exemple, rapporté ici de manière très succincte, permet de comprendre la définition que Diodato donne du *logos esthétique* :

> Le logos esthétique – structure originelle du savoir, expérience qui est une synthèse d'immédiateté logique et d'immédiateté phénoménologique – atteste la présence d'une négativité vraiment autre par rapport aux cadres de la compréhension conceptuelle, de la représentation et de la raison. Ce logos incarné, sens commun esthétique qui précède, comme transcendantal, tout savoir déterminé, témoigne du fait que notre expérience originelle est essentiellement double : d'une part, expérience de l'être et de son anéantissement, d'autre part, expérience du surgissement de l'être à partir du néant et de son évanouissement dans le néant[1083].

Si nous écartons l'utilisation du terme « néant » au vu de nos analyses précédentes sur les rapports entre Merleau-Ponty et Sartre, cette définition est toutefois importante, car le néant ici présenté indique de fait l'absence et le manque qui structurent l'ambiguïté profonde de la perception et de l'expression. La « négativité vraiment autre » ne devrait

[1082] R. Diodato, *Logos esthétique* [2012], trad. fr. G. Caignard, Paris, Mimesis, 2021, p. 15-36. Le livre traite du « *logos* esthétique » à partir de la peinture de Velázquez, de la pensée leibnizienne et d'une approche théologique, proposant un parcours traversant plusieurs sens possibles de ce *logos* esthétique et incarné.
[1083] *Ibid.*, p. 11.

pas être comprise comme un néant au sens sartrien, mais plutôt comme une forme d'absence qui émerge dans la visibilité du monde. Absence d'un être cher qui n'est plus là, par exemple, mais aussi latence des possibilités de vision du monde autour de soi. Le travail du peintre, dans sa construction esthétique, représente également l'absence du prince Balthazar-Charles, le néant dans le sens de n'être plus, d'être mort, et son surgissement dans le présent à travers l'atmosphère que son absence produit parmi ceux qui sont encore là, et qui le font être toutefois malgré qu'il ne soit plus. Nous nous trouvons donc dans une condition de seuil, dans laquelle le langage artistique, et dans le cas présent pictural, exprime ce surgissement, cette présence de l'absence. Surtout, le *logos* qui en résulte est *une structure originelle du savoir*, puisque cette condition d'absence hante toute notre vie, et elle synthétise une forme « d'immédiateté logique » et « d'immédiateté phénoménologique » : donc une interprétation du monde qui provient des schémas logiques construits et acquis, mais auquel le monde ne se réduit jamais, avec une interprétation esthétique, perceptive, expressive et sensorielle. Ce *logos* contient ces deux domaines, mais il est aussi en équilibre entre l'expérience de la mort et de la fragilité humaine et l'émergence du sens d'une absence incarnée.

Nos analyses nous ont donc montré jusqu'ici le sens d'une expressivité picturale qui se situerait entre le visible et l'invisible, et elle a en outre souligné le motif de « l'absence », et de la présentation indirecte de ce qui est invisible. Nous pouvons pourtant, à la lumière de nos indications précédentes concernant d'une part le domaine non-humain et son irruption dans le domaine de la pensée, et d'autre part la recherche du paysage comme décentrement et recherche d'assises géologique, considérer dès à présent que ce domaine du « logos esthétique » subit l'interférence du monde non humain, sans pouvoir portant se fondre avec lui.

À ce sujet, si nous revenons à Merleau-Ponty, nous pouvons lire, dans la lettre dont il était question plus haut :

> Mais affirmer la précarité de l'être, sans ajouter qu'il est humain « pour nous », qu'il s'offre invinciblement au sujet qui perpétuellement le conteste, il me semble que c'est renoncer à la phénoménologie[1084].

Le travail phénoménologique ne peut renoncer à se mettre à la recherche d'un autre *logos*, et il doit toujours garder à l'esprit le fait que l'être, précaire, est *humain pour nous*, c'est-à-dire que nous interprétons l'être en tant qu'humains. Cette interprétation peut tenir compte des non-humains, elle peut tenter de s'excentrer d'un anthropocentrisme dominant ; toutefois il semble difficile et sans doute il n'est même pas souhaitable que l'on puisse effacer complètement ce « pour nous » à partir duquel l'interprétation de l'être et l'expression de l'existence ont lieu. Il faudrait plutôt thématiser cet anthropocentrisme toujours latent, comme beaucoup l'ont fait, tout en multipliant les poussées de décentrement. C'est en tant qu'humains que l'on se met en quête d'une pensée qui se ferait, par exemple, « avec les montagnes » : l'œil dilaté de Cézanne est un œil se trouvant dans l'espace entre humain et non-humain. C'est un œil qui s'ouvre à une *autre* conception de l'espace, mais aussi à une autre conception du temps. Dans cette ouverture, il ne peut dépasser cet espace interstitiel, il ne peut devenir complètement montagne. De ce point de vue, c'est aussi un choc inévitable de temporalités qui a lieu. De la première à la dernière Sainte-Victoire peinte par Cézanne s'écoule une vie d'homme, et les variations dont il témoigne dans ses tableaux montrent autant de représentations différentes d'un même motif. Mais les assises géologiques, quant à elles, ne peuvent se limiter à une vie d'homme, et bien que Cézanne puisse tenter de rendre, par ses gestes d'artiste, cette totalité jamais acquise et jamais complètement stable, le temps géologique est long et les représentations de Cézanne en montrent la complexité et la multiplicité en repoussant toujours plus loin les seuils du regard humain. Au fond c'est un problème similaire qui caractérisera les jours de Hans Castorp, dans *La Montagne magique* de Thomas Mann[1085]. Le jeune homme se trouve prisonnier d'un enchantement bien singulier, celui de la montagne et des personnes qui habitent dans le *sanatorium* où il se dirige pour rendre visite à son cousin : la temporalité envahissante et pervasive qu'il

[1084] M. Merleau-Ponty, « Lettre de Merleau-Ponty à Alphonse De Waelhens du 3 octobre <1948> », Lettre E47, art. cit., p. 301.
[1085] T. Mann, *La montagne magique* [1924], trad. fr. M. Betz, Paris, Fayard, 1931. Pour une analyse de ce roman en tant que « roman du temps » voir P. Ricœur, *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, coll. Points, 1984, p. 212-245.

découvre, les années qui passent lentement, sont des éléments qui renvoient à une temporalité étirée des pierres sédimentées, temporalité lente, incompréhensible pour les humains. Il ne s'agit pas ici d'une « flèche du temps » ou d'un idéal du progrès, mais de l'expérimentation d'un moment « hors du temps humain » – et qui pour cela est « hors du temps » seulement pour les humains. Il faut donc trouver dans l'humain cette capacité de se faire non-humain, de participer à une autre temporalité, de dilater l'œil, d'élargir l'écoute jusqu'à se faire envahir par ce qui n'est pas purement rationnel, purement humain, purement individuel. Cézanne nous montre une aptitude à se faire plusieurs dans l'expressivité. Nous allons devoir revenir plus précisément sur le sens de cette fracture dans le « moi », que le décentrement auquel le *logos* esthétique appelle requiert.

Pour l'instant, notre parcours nous a conduits à affirmer que, face aux enjeux planétaires de notre temps, dont nous avons retracé certains fils au cours de cette recherche, un « *logos* » qui se voudrait « esthétique » ne peut se borner à récupérer le domaine de la corporéité et de la perception, mais il doit aussi parler une voix du non-humain tout en conservant toujours son positionnement humain. Face à la condition globale, le *logos* esthétique doit se faire *logos* naturel, en suivant toutefois cette conception de la « Nature » que nous a enseignée l'ontologie de Merleau-Ponty, où naturel et culturel sont toujours dans un lien étroit de réciprocité enveloppante, indissociables. Mais pour atteindre le sens du *logos* naturel merleau-pontien, il nous faut avant traverser le deuxième point que nous annoncions au début de ce paragraphe.

b) Les idées sensibles

Cette deuxième étape de l'analyse nous pousse à examiner la notion de « Idée sensible » qui est à l'horizon des propos tenus jusqu'ici. Si la philosophie s'était déjà interrogée sur le statut des idées qui n'étaient pas idées de la raison – le statut des idées confuses chez Wolff, par exemple – nous trouvons chez Kant, dans le § 49 de la *Critique de la faculté de juger*, une formulation de la notion d'idée esthétique qui peut nous accompagner vers une acception de cette notion utile à poursuivre l'argumentation présentée ici :

> par une Idée esthétique, j'entends cette représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans que toutefois aucune pensée déterminée, c'est-à-dire aucun

> *concept,* ne puisse lui être adéquate, et que par conséquent aucun langage n'atteint complètement ni ne peut rendre compréhensible. On voit aisément qu'elle est l'opposé (le pendant) d'une *Idée de la raison* qui, à l'inverse, est un concept auquel aucune *intuition* (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate[1086].

L'idée esthétique s'opposerait et serait en même temps le pendant de l'idée de la raison et elle se caractériserait par une impossibilité de rejoindre une adéquation avec une pensée déterminée, avec un concept. L'idée de la raison quant à elle n'admet pas de représentations imaginatives dans son élaboration, puisqu'elle est du côté du concept et de la pensée déterminée. Toutefois, Kant accepte d'appeler idées les premières, parce que « elles tendent vers quelque chose qui est au-delà des limites de l'expérience et cherchent ainsi à s'approcher d'une présentation des concepts de la raison (des Idées intellectuelles) – ce qui leur donne l'apparence d'une réalité objective », même si « aucun concept ne peut leur être […] complètement adéquat[1087] ». Kant donc considère qu'il s'agit là bien d'idées puisqu'elles dépassent les limites de l'expérience, et parce qu'elles tentent des formes de représentations à l'apparence objective, bien que cette objectivité ne soit jamais atteinte. Cela est important, car on trouve chez Kant une manière de penser des Idées qui ne seraient pas seulement rationnelles. En même temps, Kant affirme que « aucun langage » ne peut atteindre ces représentations de l'imagination, aucun langage ne peut *les exprimer* (ne peut les rendre) de manière adéquate : le langage qui est ici présumé est donc un langage éminemment rationnel, un *logos*, dans le sens spéculatif du terme, qui ne peut exprimer que des idées rationnelles, puisqu'il est lui-même construit sur le modèle du langage rationnel. Cela nous pose directement la question du statut d'un *logos* esthétique tel que celui que nous avons décrit plus haut : ce *logos* tente justement d'exprimer ce qui serait à l'apparence inexprimable. Et ce qui est inexprimable, pour Kant, ce sont précisément ces idées esthétiques, qui possèdent un contenu imaginatif dépassant l'expérience, mais qui en même temps ne sont pas formulables dans des phrases rationnelles, dans un *logos* spéculatif. Mais, si Cézanne nous a enseigné quelque chose, c'est justement que ces représentations de l'imagination prennent corps dans l'expressivité même, elles sont cette expressivité, leur chair se trouve dans les

[1086] I. Kant, *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2015, § 49, p. 300.
[1087] *Ibid.*, p. 300-301.

modulations et les variations que peut lui donner le champ esthétique – dans la perception, dans la mise à l'écoute, dans le domaine artistique, dans la philosophie, dans la vie en général dans tous ces aspects. Kant n'est pas étranger à ce problème, et il considère le lien qui peut se créer entre un concept et une représentation de l'imagination, lorsqu'on subsume le second sous le premier : un élargissement esthétique du concept a lieu, « l'imagination est alors créatrice, et elle met en mouvement le pouvoir des Idées intellectuelles (la raison), et cela d'une manière qui lui permet, à propos d'une représentation, de penser bien plus (ce qui, certes, appartient au concept de l'objet) que ce qui en elle peut être appréhendé et rendu clair[1088] ». Les Idées sensibles sont constituées d'« attributs esthétiques », qui permettent à l'imagination « d'appliquer son pouvoir à une foule de représentations apparentées, lesquelles permettent de penser davantage que ce que l'on peut exprimer dans un concept déterminé par des mots[1089] ». Alors, l'Idée esthétique, associée à un concept, se lie à une vaste gamme de représentations partielles, et cela fait en sorte qu'il ne soit pas possible de l'exprimer par un concept déterminé, même si son élan ouvre des champs possibles de pensée :

> En un mot : l'Idée esthétique est une représentation de l'imagination, associée à un concept donné, qui, dans le libre usage de celle-ci, est liée à une telle diversité de représentations partielles que nulle expression désignant un concept déterminé ne peut être trouvée pour elle, et qui en ce sens permet de penser, par rapport à un concept, une vaste dimension supplémentaire d'indicible dont le sentiment anime le pouvoir de connaître et vient introduire de l'esprit dans la simple lettre du langage[1090]

Ces thèses kantiennes sont intéressantes, d'une part parce qu'elles montrent la possibilité d'Idées qui ne seraient pas seulement celles de la raison, d'autre part parce qu'elles ouvrent à une interrogation plus ample des possibilités du discours philosophique de se confronter à ce domaine esthétique, du commerce avec l'art, et finalement des processus de création imaginative et de sa valeur ontologique.

L'analyse de Carbone sur les Idées sensibles à partir de Proust, dans les lectures qu'en donnent Merleau-Ponty et Deleuze, en faisant aussi référence aux Idées esthétiques

[1088] *Ibid.*, p. 301.
[1089] *Ibidem.*
[1090] *Ibid.*, p. 302.

kantiennes, tente justement d'interroger cette valeur ontologique. Merleau-Ponty trouve chez Proust une formulation et une exemplification des *idées sensibles* : des idées qui ne seraient pas ancrées dans le domaine intellectuel, mais qui parleraient le langage du corps, de la musique, de la sensibilité. L'exemple principal est celui de la *petite phrase*, que le protagoniste de la *Recherche* entend, et qui arrive à incarner, dans sa mélodie, et dans l'écoute de celle-ci, l'idée même de l'amour. Comme écrit Mauro Carbone, « une *idée* particulière de l'amour s'est incarnée pour le protagoniste dans le son d'une mélodie – celle de la "petite phrase" de la Sonate de Vinteuil – et [elle] est devenue inséparable de l'écoute de cette mélodie[1091] ». Cela permet de repérer chez Proust une véritable prise en compte des *idées sensibles*, « une théorie non platonicienne des idées » : « Proust distingue précisément les "idées musicales" – mais aussi les idées littéraires, ainsi que "les notions de la lumière, du son, du relief, de la volupté physique […]" – des "idées de l'intelligence[1092]" ». Les idées sensibles, donc, ne seraient pas seulement les contenus de l'imagination, mais elles émergeraient dans l'enracinement même dans le domaine perceptif et sensible d'une conscience corporelle. Ainsi, « une description différente du rapport entre sensible et intelligible[1093] » s'ouvre.

Ce rapport différent se structure autour de plusieurs points. Premièrement, les idées sensibles vont de pair avec une forme d'épochè, de « suspension de l'évidence du regard sensible dans le sensible même[1094] », ce qui signifie qu'il est possible, dans le domaine de la sensibilité, de voir des *essences* – ce qui impliquerait que l'intuition eidétique ne serait pas limitée seulement à un domaine rationnel. L'intuition consisterait dans la suspension même, et le « choc esthético-pathique » permettrait de rejoindre donc des *essences*, des *eidos*, qui seraient des idées sensibles[1095]. Cela donne donc une valeur ontologique et épistémologique au champ de la sensibilité, qui devient lieu où les étants trouvent leur justification ontologique, et lieu où émerge une forme de vérité. Deuxièmement, élément qui nous intéresse par rapport au prochain chapitre, ces idées mettent en question le sens de l'individualité, puisqu'elles donnent lieu à « une expérience

[1091] M. Carbone, *Proust et les idées sensibles*, *op. cit.*, p. 30. Ce texte présente une lecture croisée de Proust, Merleau-Ponty et Deleuze, dont le but est de caractériser la notion d'« idée sensible ».
[1092] *Ibid.*, p. 39.
[1093] *Ibid.*, p. 20.
[1094] *Ibid.*, p. 18.
[1095] *Ibidem*. Cela n'est pas sans référence aux analyses deleuziennes évoquées par Carbone, que nous ne reprenons pas ici dans le détail, sur le *eidos* platonicien et le « renversement du platonisme », voir *ibid.*, p. 81-113.

d'indistinction par rapport à l'objet[1096] ». Le je et l'essence se mêlent, comme Marcel et Combray : le personnage n'est pas seulement sous l'emprise de la mémoire involontaire lorsque le goût le ramène à ses souvenirs d'enfance, mais il est traversé par l'intuition eidétique qui le reconduit à l'essence de Combray, cette essence qu'il habite et que, en quelque sorte, il est. Si Merleau-Ponty nous invitait à nous mettre à la recherche de la passivité présente au cœur même de notre activité, cela implique aussi une remise en question des notions de « conscience » et surtout d'« individu ». Au fond, dans l'interprétation que Deleuze fournit des idées sensibles proustiennes, tel que nous la restitue Carbone, « l'essence proustienne est à son avis non seulement "individuelle", mais même un "principe d'individuation"[1097] », un commencement, un élément inaugural, qui ouvre et engendre le temps lui-même.

Troisièmement, les idées sensibles invitent la philosophie non seulement à se mettre à l'écoute des expériences sensibles dans lesquelles elles naissent, mais poussent à interroger la « voyance », entendue comme capacité de voir la genèse des idées non rationnelles. Ces idées étant toujours « voilées de ténèbres[1098] », leur genèse doit être observée par un langage indirect, que nous évoquions précédemment, par des médiations expressives, dont la peinture de Cézanne ou l'écriture de Proust sont de bons exemples. Cela signifie de se mettre à la recherche d'un invisible au creux du visible, de sonder un domaine *entre* le pour soi et l'en soi, entre la conscience et l'objet, qui n'est ni l'un ni l'autre, ni les deux à la fois, mais un domaine fuyant, qui ne peut être réduit aux dualismes de la philosophie classique, ni à un monisme qui prendrait tout comme émanation d'un même être. Nous nous trouvons plutôt face à une porosité, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. Nous retrouvons, dans la caractérisation des Idées sensibles, aussi un autre élément étudié dans le précédent chapitre : la dynamique de thème et de variation. La mélodie nous montre un développement qui se fait à partir d'un thème, suivi de variations et de déformations. Comment s'insère l'idée sensible dans cette dynamique de thème et de variation ? Nous pouvons dire, avec Carbone, que l'idée sensible brille à

[1096] M. Carbone, *Proust et les idées sensibles*, *op. cit.*, p. 11. Cette argumentation de Carbone fait aussi référence à A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* [1819], trad. fr. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Ross, Paris, PUF, 2003, p. 233, § 34, où Schopenhauer considère « que dans l'idée, lorsqu'elle se dégage, le sujet et l'objet sont inséparables, parce que c'est en se remplissant et se pénétrant avec une égale perfection de part et d'autre qu'ils font naître l'idée ».
[1097] M. Carbone, *Proust et les idées sensibles*, *op. cit.*, p. 70.
[1098] *Ibid.*, p. 32-42.

travers ses exemplaires, comme un thème à travers ses variations [1099]. Cela conduit à une expressivité stratifiée et plurielle, qui résiste aux séparations et aux coupures.

Nous arrivons au dernier point, qui nous permet de reprendre la question fondamentale qui nous guidait : non seulement quel langage philosophique est apte à décrire le monde globalisé, mais aussi quelle est la place de l'histoire et de l'événement dans leur lien avec la théorie ? Ces trois thèmes s'unissent dans une question : quelle est la temporalité propre aux idées sensibles ? Elles naissent, si l'on suit les analyses merleau-pontiennes, dans un « temps mythique ». Cela signifie que « certains événements "du début" gardent une efficacité continuée[1100] ». Nous savons ce que cela veut dire dans le cadre d'une ontologie merleau-pontienne de l'événement : l'événement-matrice ouvre un champ et peut faire entendre, par ses répétitions, des effets longtemps après qu'il est eu lieu. Les idées sensibles fonctionnent dans ce temps mythique, car elles ignorent les distinctions temporelles analytiques entre l'avant et l'après, mais elles mettent en place des synchronies qui n'éliminent pas complètement la diachronie, mais qui l'enjambent[1101], s'ajoutent à elles, produisent des écarts par rapport à elle. Le passé « architectonique » fournit les maillages à une temporalité qui n'est pas celle de l'éternité, mais un temps de reliefs ou, pourrions-nous dire, un temps de porosité, de communication inattendue, de synchronies à construire. La réflexion sur le *logos du monde esthétique* a besoin d'une prise en compte des idées sensibles, ce qui est déjà un décentrement des priorités classiques de la philosophie. Par ailleurs, ce *logos* devra nous mettre en présence d'une temporalité où la linéarité de la succession ne prévaut plus sur les simultanéités trans-temporelles, sur des chronologies multiples et entretissées, sur un temps mythique qui admet des événements longs et jamais éteints. La question de l'événement se pose à nouveau permettant de poursuivre le mouvement de notre argumentation : ce *logos* émergeant devrait être capable d'exprimer une événementialité aux contours complexes, comme celle qui a été thématisée dans la deuxième partie de cette recherche.

[1099] « Nous avons vu que, dans la nouvelle ontologie que Merleau-Ponty s'efforce d'élaborer, cette idée est à comprendre plutôt en tant que généralité qui, comme "élément trans-temporel" et "trans-spatial" brille à *travers* (« trans ») ses exemplaires, en se donnant donc *simultanément* à eux », *ibid.*, p. 43.
[1100] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 43.
[1101] M. Carbone, *Proust et les idées sensibles*, *op. cit.*, p. 61.

c) Temps mythique de l'événement, architectoniques et « logos naturel »

Pour conclure ce mouvement argumentatif, il nous faut revenir aux enjeux écologiques de la pensée merleau-pontienne et aux cours sur la Notion de Nature, dont nous avons vu qu'ils fournissent d'utiles instruments pour penser l'événement Anthropocène. Dans ces cours émergent deux concepts clés pour penser un « *logos* du monde naturel » similaire, mais légèrement différent – car il prendrait en compte aussi les analyses sur la notion de nature – du *logos* du monde esthétique : l'idée d'un temps mythique et d'une architectonique.

Nous avons observé que le temps mythique apparaît comme l'un des caractères accompagnant l'idée sensible. Celle-ci exprime aussi la vérité de ce temps mythique. Comme le soulignent Mauro Carbone et Rajiv Kaushik, le temps mythique peut être compris avant tout à partir de l'intérêt merleau-pontien envers la psychanalyse, Kaushik, par exemple, a souligné comment « Merleau-Ponty partage avec Freud la thèse de la simultanéité entre les moments temporels », ce qui signifie que le passé refoulé retourne dans le présent, et que ce refoulement est « une manière de retenir le passé en l'exprimant (littéralement en l'ex-primant, en le poussant en dehors)[1102] », ce qui permet de croiser l'expressivité, centrale dans les analyses merleau-pontiennes, avec la question du désir, importante dans la psychanalyse. Si la recherche d'un temps perdu que Proust met en marche concerne les structures du désir telles que Merleau-Ponty les entend, ce qui nous intéresse est surtout la tentative de réactualiser l'événement du passé, de l'animer à nouveau, de le faire reluire dans son sens original, que cette entreprise implique[1103]. Cette tentative est une recherche de l'événement dans le *temps mythique*, pour savoir en quel sens l'événement primitif opère jusqu'à nous, agit encore en nous, comment il rayonne encore, en restant encore actuel et productif. « Les dimensions mémorielles doivent leur existence à une région plus profonde de l'être », écrit Kaushik. « Elles sont, en fait, des localisations, *Urstiftung* d'un point dans le temps[1104]" ». La recherche d'un temps mythique et d'un temps architectonique invite alors à considérer en quel sens un événement peut entraîner des conséquences dans le temps présent, non pas en

[1102] R. Kaushik, *Art and Institution*, *op. cit.*, p. 92. Notre traduction. En anglais, l'auteur utilise le terme *expressing*.
[1103] *Ibid.*, p. 92. Notre traduction.
[1104] *Ibid.*, p. 94. Notre traduction. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 227.

l'envisageant comme détaché du passé, mais en gardant une perspective synchronique : il appartient à notre présent. Le *temps mythique* est à rechercher dans le passé seulement en ce qu'il a un effet sur notre présent. Le *passé architectonique* constitue la trame d'une manière d'expérimenter la temporalité : l'histoire personnelle et publique en est imbibée. De fait, nous ne faisons que donner un nom à la temporalité qui avait déjà émergé lorsque nous avions détaillé les caractères événementiels de la notion d'Institution. N'y a-t-il pas, dans le fait que l'événement instituant inaugure une série d'événements, qui peuvent eux-mêmes être instituants, une indication d'un temps synchronique ? Mais, encore plus, un temps mythique n'est-il pas nécessaire pour penser quelque chose comme une *Urstiftung*, comme une institution originaire ouvrant une histoire dans la contingence ?

Tout cela permet de réactualiser les analyses merleau-pontiennes des chapitres précédents dans la direction d'une historicité des temporalités longues, d'une événementialité de longue durée, mais qui serait en même temps une historicité du temps mythique et du temps architectonique, dans lequel peuvent se trouver des réponses aux défis de la condition globale. Concurremment, cette histoire est toujours inextricablement liée à la manière dont l'approche philosophique peut se mettre en place – à ce que l'on a appelé, de manière générale, la théorie. La théorie qui émerge dans le domaine des idées sensibles et dans le temps mythique et architectonique n'est pourtant pas une théorie de la rationalité. Il s'agit d'une théorie qui repose sur un *Logos* du monde esthétique, qui doit chercher le sens d'une *voyance*, d'un contact entre visible et invisible.

Parler d'architectonique renvoie immédiatement à un moment précis de l'histoire de la philosophie : à la rédaction par Kant de la *Critique de la raison pure*, et en particulier aux pages de la *Doctrine transcendantale de la méthode* consacrées à l'« Architectonique de la raison pure[1105] ». Dans ces pages, Kant interroge de fait la place de la philosophie au sein des processus de savoir humain, et propose une certaine conception du système et de la métaphysique. « J'entends par *architectonique* l'art des systèmes[1106] », écrit Kant. Puisque la science se fonde sur une unité systématique, laquelle peut seule garantir la connaissance, « l'architectonique est donc la doctrine de ce qu'il y a de scientifique dans notre connaissance en général[1107] », et de ce fait elle appartient au domaine de la méthode.

[1105] I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006, « Théorie transcendantale de la méthode », Chapitre III, p. 674-685.
[1106] *Ibid.*, p. 674.
[1107] *Ibidem*.

L'architectonique a donc la fonction de considérer l'unité systématique qui permet de garantir la connaissance scientifique. Le système est en ce sens « l'unité des diverses connaissances sous une idée » ; « [L'Idée qui unifie les connaissances] est le concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que, à travers ce concept, la sphère du divers aussi bien que la position des parties les unes par rapport aux autres sont déterminées *a priori*[1108] ». Nous rencontrons donc une idée qui a un principe rationnel, le besoin de bâtir une unité autour de ce principe, et l'architectonique est l'art de construire un système, une unité, des connaissances sous le guide d'une même idée. D'autant plus que pour que l'idée rationnelle fonde une architectonique elle doit être dotée « d'un *schème*, c'est-à-dire d'une diversité et d'un ordre intrinsèques des parties qui soient déterminés *a priori* à partir du principe de la fin[1109] ». Si ce schème *a priori* est absent et on l'instaure empiriquement, on obtient une unité technique et non pas une unité architectonique : pour qu'il y ait architectonique il faut un schème a priori tendant vers les finalités de la raison, ce qui veut dire réunir tous les systèmes de connaissance en un seul système qui rende possible une architectonique de tout le savoir humain[1110].

De telles définitions et de tels objectifs exigent de s'entendre sur ce que sont les connaissances scientifiques, la science et la philosophie. De fait Kant entame une réflexion justement sur ces questions, en expliquant que « toute connaissance est subjectivement ou bien historique ou bien rationnelle[1111] » : la connaissance historique est celle obtenue d'une source extérieure, qu'il s'agisse de l'enseignement, de l'expérience ou de la narration (si l'on apprend par exemple une doctrine philosophique) ; alors que les connaissances rationnelles sont celles dont la source se trouve dans la raison, de principes, qui peuvent aussi s'affirmer par la critique et par le refus des connaissances acquises[1112]. À ce point émerge une différence entre la philosophie et la mathématique en ce qui concerne la production de savoir : dans la mathématique, dès que l'on apprend les démonstrations mathématiques, nous acquérons une connaissance qui est aussi rationnelle, puisqu'il s'agit d'une connaissance que l'on peut objectivement reproduire en utilisant les principes de notre raison. Dans la philosophie, par contre, l'utilisation des principes de la raison ne passe pas par une transmission de connaissance, puisque

[1108] *Ibidem.*
[1109] *Ibidem.*
[1110] *Ibid.*, p. 676.
[1111] *Ibidem.*
[1112] *Ibid.*, p. 676-677.

l'enseignement d'un certain système philosophique ne permettra jamais de voir véritablement en action les intuitions transcendantales du philosophe à l'œuvre : « On ne peut donc, parmi toutes les sciences rationnelles (*a priori*) apprendre seulement que la mathématique, mais jamais la philosophie (si ce n'est historiquement) : en fait, pour ce qui concerne la raison, on ne peut apprendre tout au plus qu'à *philosopher*[1113] ». Ce qu'il est possible est uniquement d'exercer sa propre raison, en appliquant ses principes universels, mais en sachant que ces principes sont eux-mêmes soumis à une critique possible. Commence donc une série de distinctions opérées par Kant au sujet de la philosophie qui le conduisent à considérer le sens d'une métaphysique fondée sur la tendance vers une architectonique de la raison pure, donc vers une capacité de construire des systèmes de connaissances qui se dirigent vers une idée rationnelle. On tire cette idée rationnelle, cette finalité ultime, dans le concept cosmique de philosophie, qui s'oppose au concept scolastique, à savoir, « celui d'un système de la connaissance qui n'est recherché que comme science, sans qu'on ait pour but quelque chose de plus que l'unité systématique de ce savoir[1114] ». Le concept cosmique est quant à lui lié à l'idéal du philosophe, compris en tant que législateur de la raison humaine, où la philosophie serait « science du rapport entre toute connaissance et les fins essentielles de la raison humaine[1115] ». Cet idéal est de fait un modèle, et Kant considère une forme d'orgueil de prendre le nom de philosophe en pensant de pouvoir correspondre à ce modèle et être véritablement législateur de la raison. Ce que l'on observe surtout dans ce concept cosmique de la philosophie, c'est la finalité. Fins essentielles de la raison humaine, mais aussi la mission du travail architectonique, principes d'unité systématique des connaissances. Cette finalité ultime « n'est autre que la destination complète de l'être humain, et la philosophie portant sur cette destination s'appelle morale[1116] ». Nous connaissons déjà le sens de cette direction finale par les opuscules kantiens sur l'histoire qui décrivaient le processus d'émancipation de l'humanité. Il s'agit ici de continuer le cheminement d'un critique de la raison pure, pour comprendre les principes et les limites

[1113] *Ibid.*, p. 677.
[1114] *Ibid.*, p. 678.
[1115] *Ibidem.*
[1116] *Ibid.*, p. 679.

de la raison. L'architectonique de la raison pure est justement l'art de construire un système en ce qui concerne la raison humaine, et la destination finale de l'humanité[1117].

Si Merleau-Ponty propose une « architectonique », dans ses cours sur la Nature, c'est par conséquent en un sens différent que cette architectonique réflexive kantienne[1118]. Nous savons déjà, par l'étude des idées sensibles, que le statut central d'idée intellectuelle pour la philosophie se trouve remis en question dans une ontologie comme celle élaborée par Merleau-Ponty. Une architectonique du « *logos* du monde esthétique » devrait donc chercher une forme d'unité, de stabilité, une forme de schématisme, mais qui ne serait pas fondée sur un idéal de raison comme celui qui était porté par l'architectonique de la raison pure, et que nous avons vu au fond déjà ébranlé au cours des analyses de la première partie.

Afin de comprendre le sens de cette architectonique, il faut avant tout considérer qu'elle n'émerge pas chez Merleau-Ponty dans une réflexion qui serait seulement en rapport à un « *logos* du monde esthétique », mais elle est étroitement liée à l'émergence d'un « *Logos* du monde naturel », dont le sous-sol se trouve dans nombre d'observations déjà apportées dans le neuvième chapitre du présent travail. « La Nature est toujours expression d'une ontologie », écrit Merleau-Ponty, et les réflexions sur la Nature sont comprises comme « une voie vers l'ontologie[1119] ». Saisir les évolutions de la notion de Nature en philosophie, comme tente de le faire Merleau-Ponty dans ses cours, sert non seulement à décrire les configurations ontologiques du passé pour y repérer les traces plus ou moins explicites d'un domaine fondamental du champ philosophique, mais aussi à préparer le terrain pour une « mutation ontologique[1120] ».

Pour préparer ce terrain, Merleau-Ponty se réfère à l'exemple de l'organisme. L'organisme est un « phénomène-enveloppe » : « Il est « phénomène-enveloppe », macroscopique, que l'on n'engendre pas à partir des éléments, qui investit le local-instantané, qui n'est pas à chercher *derrière*, mais *entre* les éléments[1121] ». Nous savons

[1117] Nous laissons de côté ici les autres distinctions : entre philosophie pure et philosophie empirique, critique et métaphysique, métaphysique de la nature et métaphysique des mœurs, physiologie transcendantale et physiologie de la raison pure, *ibid.*, p. 679-683.
[1118] Garelli écrit à ce sujet : « à l'architectonique réflexive, conçue comme *"théorie transcendantale de la méthode"*, Merleau-Ponty substitue une *"architectonique des configurations"* par-delà les concepts traditionnels de conscience, de projection, d'en-soi ou d'objet », J. Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique*, *op. cit.*, p. 372.
[1119] M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 346.
[1120] *Ibidem.*
[1121] *Ibid*., p. 360.

ce que cela signifie : l'invisible n'est pas le domaine du *derrière*, mais le domaine de l'*entre*. La référence à l'organisme permet d'introduire la notion de l'architectonique par rapport à la nature. L'organisme n'est pas la somme de stimuli, il n'est pas réductible à la physicochimie, « il est dans l'entre-monde, en filigrane, réalité de masse, il n'oppose pas causalité à causalité, il ne dépasse la causalité que par le détour d'une réinterprétation d'une nouvelle dimensionnalité, par intégration et différenciation qualitatives[1122] ». Cela signifie que l'organisme montre le domaine de l'*entre*, d'un entre-monde : entre les organismes, entre les organismes et le milieu, entre l'organisme et soi-même. Le processus d'intégration et de différenciation correspond au processus de thème et de variation, avec une différenciation qui s'opère dans la modification du thème. C'est ici que Merleau-Ponty introduit le champ de l'architectonique :

> Ce domaine de l'architectonique : à l'examen, on verra que ce n'est pas un résidu inexplicable, un certain nombre de faits réservés. L'architectonique est partout : dans la genèse, dans le fonctionnement, dans la perception même. Et l'empirique-événementiel est partout. Tout est science et tout est philosophie. Pensée fondamentale et pensée de l'Être banal, un temps avant le temps, Être avant de fonctionner, cf. la pensée mythique, l'Être sacré et l'Être profane[1123].

Une telle architectonique ouvre au « *Logos* du monde naturel, esthétique », différent du « *Logos* du langage », des idées de l'intelligence[1124]. L'architectonique n'est pas un résidu (ce qui reste lorsque l'on a éliminé tout ce qui n'est pas dirigé par une idée rationnelle par exemple) ; cette architectonique parcourt les lignes de l'existence, et il ne serait pas possible de concevoir la philosophie comme un domaine séparé. Mais de fait, plusieurs architectoniques existent. Il y a l'architectonique de l'organisme, il y a l'*Ineiander* humain-animal, une interpénétration des deux domaines, une architectonique fondée sur l'adhérence, sur la parenté étrange entre homme-animal. Le *logos* du monde naturel est expression de cette parenté étrange qui est sans doute plus que parenté, qui est co-présence dans le temps synchronique de l'architectonique mythique. Un mythe qui n'est pas ce qui précédait chronologiquement, mais événement qui a ouvert, dans le passé,

[1122] *Ibid.*, p. 361.
[1123] *Ibidem*. L'architectonique apparaît déjà au début du cours de cette année, et cette définition est sujette à transformation, puisque plusieurs ébauches de ce même cours sont présentées dans la suite du texte.
[1124] *Ibid.*, p. 359.

une histoire, une histoire qui devient l'architecture même de l'expressivité et de l'existence humaine. Ces architectoniques que nous montre le *logos* naturel vont avec l'architectonique humaine, dont nous avons parlé en évoquant la psychanalyse, mais qui est en outre, ontologiquement, une architectonique s'insinuant entre corps et raison humains, en prenant la place, par cet *entre* que nous connaissons bien désormais, du processus d'imposition d'un pour soi sur un en soi[1125].

L'architectonique n'est pas en elle-même l'événement ni une série d'événements dit Merleau-Ponty, mais un macro-phénomène[1126]. Cela n'équivaut pas à l'exclusion de l'événement, mais plutôt à sa permanence dans le présent malgré qu'il soit passé. Nous croyons qu'à partir de cette conception du temps mythique unie à l'idée d'un *logos* du monde naturel, nous pouvons comprendre le fondement ontologique d'une théorie événementielle de la longue durée, mais aussi de l'entreprise philosophique contemporaine. En effet, parler d'architectoniques naturelles – et donc d'un *logos* naturel – permet de comprendre le sens ontologique d'une pensée de la longue durée. L'événement évoque un temps mythique car il signifie encore, alors qu'il n'est plus là. Il pulse, rayonne, vit en nous. Il nous hante aussi, dans les deux sens évoqués dans la partie précédente, inspirés à Derrida et à Morton : l'événement amène de l'inconcevable et cette inconcevabilité hante toujours le monde, l'impossible habite le possible, et en même temps sa viscosité nous le rappelle toujours, alors qu'on ne peut le saisir dans une vision d'ensemble[1127]. L'événement-matrice est constamment répété et il se réverbère jusqu'au présent malgré sa singularité. Tout comme ceux qui ne sont plus là vivent en nous. Non seulement en tant que souvenirs, mais dans les gestes, les paroles, les pensées, dans les inflexions du langage ou dans la tonalité de la voix. Ces composantes charnelles sont hantées par la présence constante que les morts ont eu dans nos vies, ou par la brutalité et l'inconcevabilité même de leur absence, ce vide qu'ils laissent et autour duquel se déploie désormais notre existence. Le monde du passé continue de vivre en nous : non seulement dans la mémoire consciente d'autrui, mais dans ce domaine pulsant – esthétique – qui forme le maillage symbolique de nos vies. Ce maillage symbolique, nous l'avons dit avec Merleau-Ponty, fonctionne par *écarts* et par *institutions*. Écart puisque si les signes ne

[1125] *Ibid.*, p. 362.
[1126] *Ibid.*, p. 363.
[1127] *Infra*, § 6.3.

signifient rien un à un[1128], de même il en va pour les humains, qui ne pourraient signifier sans leur interrelation et leur interdépendance constante, et cela non seulement dans le présent, mais dans la direction du passé comme de l'avenir. Le sens qui émerge de l'événement est justement un manque, une distance qui est aussi une proximité, un écart. Mais rappelons-nous que Merleau-Ponty nous invitait aussi à « ménager la distance » par rapport à l'événement : justement le fait que l'événement est toujours fuyant, qu'il est trompeur, qu'il est à proprement parler impossible de le dire, tout cela requiert un regard attentif envers les matrices signifiantes que l'événement produit. Ces matrices signifiantes nous les avons comprises à travers l'élément ontologique de l'Institution. L'institution est ouverture d'une histoire dans la contingence, mais également fermeture d'autres histoires. En ce sens, l'ouverture causée par l'irruption de l'événement est aussi une clôture, et aucun événement peut signifier pour toujours, certaines histoires se ferment, tombent dans l'oubli. Certains événements ont une portée très longue, mais aucun n'est infini. Ce qui perdure de l'événement se sont des réseaux de significations, des matrices symboliques. L'événement est instituant car il ouvre ces réseaux de signification au contact avec l'insensé, dans un domaine qui est toujours *entre – entre* pour soi et en soi, *entre* passé et avenir, *entre* sens et non-sens. C'est en effet par le contact avec l'insensé, et dans la production de nouvelles matrices symboliques qui n'appartenaient pas forcément au domaine du sensé que nous trouvons la véritable dynamique instituante dont il est ici question. L'événement fait partie d'une constellation à laquelle il donne un sens historique : mais il est composé de matériel événementiel complexe, qui peut s'agencer aussi dans d'autres événements. L'Institution alors permet de donner une configuration générale et événementielle à des événements qui sont composites, qui subscendent leurs parties et se trouvent ainsi inévitablement liés et compris dans une constellation d'autres événements. À cela s'ajoute la conscience écologique : le constat que la Nature est enveloppement, porosité, que la Nature est culture humaine comme la culture est nature humaine. Cela pousse à comprendre, comme on l'a vu, les événements contemporains non seulement dans leur caractère « global » mais aussi dans leurs traits « planétaires » et « terrestres », qui requièrent une pensée de la longue durée ainsi qu'une longue durée de la pensée pour être conceptualisés, détaillés, interprétés.

[1128] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 49.

Il existe des *événements de longue durée* parce que l'enveloppement chiasmatique de culture et de nature produit des synchronies diachroniques, dans lesquelles le monde mythique de l'événement persiste comme une actualité et une pulsation. Les architectoniques de la nature permettent également de saisir en quel sens tout n'est pas événement : parler d'événementialité de la longue durée signifie attribuer un statut d'événement à ce que la pensée conceptuelle classique n'arrivait pas à définir. Mais lorsqu'on commence à dire ontologiquement l'événement, comme nous le faisons, et que nous percevons les agencements du matériel événementiel dans des événements toujours plus grand, les risques d'immobilisme et d'indistinction qui étaient propres à la longue durée risquent de revenir. Parler d'architectoniques de la nature sert également à renverser ce problème : le regard humain a besoin de distinguer des événements, car c'est dans la hantise continuelle provoquée par des événements mythiques que se déploient nos gestes et nos pensées. De la naissance à la mort, c'est un « paysage d'événements[1129] » qui se déploie, dont les effets ne seraient pas limités à un moment précis, localisés, mais ils s'agenceraient dans des temporalités diverses. Mais cela serait sans tenir compte du rapport constant avec le monde non-humain son sens et ses temporalités. L'architectonique permet la présence de l'événement alors même qu'il n'est plus là. La longueur de l'événement s'explique par des architectoniques à la fois synchroniques et diachroniques, et « naturelles », dans cette acception spécifique de la nature comprise comme feuillets, porosités de l'être, enveloppement d'humain et non-humain, de naturel et culturel.

Pour nous diriger vers la conclusion de ces recherches, il faudra interroger le sens contemporain d'une pratique philosophique qui prendrait en compte le *logos* du monde esthétique et naturel. Nous allons voir que ces définitions sont insuffisantes, car elles commencent seulement à prendre en compte les bouleversements qu'implique la mondial/globalisation, la pression du global, ainsi que les événements globaux. Nous terminerons l'analyse de ce chapitre par un examen du sens d'une historicité de la longue durée, fondée sur le modèle du *logos* esthétique ou naturel, et sur l'idée d'architectonique et de temps mythique. Une historicité comprise à la lumière des dynamiques instituantes,

[1129] Nous reprenons l'expression de P. Virilio, *Un paysage d'événements*, *op. cit.*

mais qui tiendrait compte les synchronicités, les enjambements de sens et qui s'appuierait sur un *logos* non rationnel et non spéculatif.

Cela est justifié par la lecture même de Merleau-Ponty qui écrit, toujours dans le cours que nous avons cité et en parlant de corps et de symbolisme :

> Donc le symbolisme « exact », « conventionnel », jamais réductible à l'autre, s'introduit néanmoins comme lui par un creux ou pli dans l'Être qui n'est pas exigé par le symbolisme naturel, mais qui recommence un investissement de même sorte. Ici encore il y a introduction d'une dimensionnalité nouvelle : *i.e.* non face contre face, mais au milieu de l'Être naturel, creusement d'un point singulier où paraît et se développe de soi le langage si rien ne s'y oppose, avec sa productivité propre. Donc esprit brut comme nature sauvage. Nécessité de réveiller cet esprit en deçà des positivités sédimentées.
>
> C'est en ce sens et sous ces réserves qu'on peut parler d'un *logos* du monde naturel. La communication dans le visible est continuée par une communication dans l'invisible envers de nos gestes et de nos paroles. Le langage comme reprise de ce *logos* du monde sensible dans une architectonique autre. Et toute l'historicité aussi. Matrices de l'histoire[1130].

Une architectonique autre – ou des architectoniques autres – par rapport à l'architectonique de la raison pure. Une dimension qui ne s'appuierait pas sur le *face contre face*, mais qui partirait du *milieu de l'Être naturel* – domaine *entre*, fossé, et donc non pas nature comme séparée de la culture. Voici apparaître, dans cette attitude qui regarderait non pas d'en haut mais de l'intérieur, voici apparaître des symbolismes productifs qui émergeraient de la nature sauvage, « en deçà des positivités sédimentées ». Le *logos* du monde naturel concerne les rapports entre humains, entre humains et non-humains, entre non-humains, et surtout il concerne leurs histoires, leurs organisations symboliques façonnées non seulement dans les discours, mais dans le domaine corporel, perceptif, en somme esthétique. Le « *logos* du monde sensible » est repris dans des architectoniques autres, mais aussi l'historicité doit être reprise dans ces autres architectoniques. Ces symbolismes que l'on découvre sont des matrices de l'histoire. Or, connaissant la dynamique instituante liée au domaine événementiel, il nous faut nous

[1130] M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 370.

diriger vers la compréhension d'une historicité pensée sur ce modèle – qui répondrait donc à l'exigence d'un événement de longue durée, et de temporalités complexes, interstitielles. Qui tiendrait compte aussi de ce domaine de la Nature où les histoires naturelles et humaines ne seraient jamais séparées, mais enveloppées. Il s'agit au fond de penser des architectoniques capables d'exprimer ces domaines « planétaire » et « terrestre » dont nous avons vu à plusieurs reprises qu'ils dénotent une complexité se cachant à l'intérieur même du domaine « global ».

§ 9.3 Schéma historique, institution, récit : Patočka, Merleau-Ponty et Ricœur

Reprenons pour la troisième fois la question que Lyotard posait sur l'histoire universelle, afin de la reformuler dans le sens d'une structuration du regard historique capable d'envisager les difficultés que posent les événements globaux[1131] : peut-*on*, au vu des événements globaux de notre vie commune, se poser *encore* la question *de la pertinence* de continuer à *structurer notre perception et compréhension des événements* selon l'Idée d'une histoire universelle, où n'apparaissent pas, sous nos yeux, les *signes* de temporalités globales, planétaires et terrestres, composées d'*histoires plurielles et locales*, que le regard philosophique doit interroger ?

Nous ajoutons délibérément à la question de la *Missive* plusieurs termes qui n'y étaient pas présents. Concentrons-nous sur deux d'entre eux : « perception » et « compréhension ». L'attitude langagière que Lyotard adopte dans *Le Différend* tend à supprimer le rôle de la corporéité, de la perception et du vécu, et propose de fait une théorisation de la « phrase-événement » qui n'aurait pas permis d'amener les réflexions sur l'événement global que nous avons présentées dans la deuxième partie[1132]. Bien que le langage nous aide à organiser les événements, par exemple dans le récit historique, il ne s'agit pas pour nous de nous interroger seulement sur le phraser historique, donc sur la manière dont linguistiquement on articule les événements selon des enchaînements de

[1131] Pour rappel, la question était : « Pouvons-nous aujourd'hui continuer à organiser la foule des événements qui nous viennent du monde, humain et non-humain, en les plaçant sous l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité ? », J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, *op. cit.*, p. 39-40. Naturellement avec *Discours, figure*, Lyotard rompt avec la tradition phénoménologique et en particulier avec Merleau-Ponty, nous reprenons sa question dans le contexte de ces réflexions comme instrument capables de mettre en mouvement notre pensée et non comme tentative philologique ou historique de ramener une question à l'autre.

[1132] Par exemple, J.-F. Lyotard, *Le Différend*, *op. cit.*, § 145, p. 126-127.

phrases (et, dans le cas de l'histoire universelle, une narration liée à un récit d'émancipation, nous avait dit Lyotard). Notre compréhension des schémas historiques, c'est-à-dire des possibilités complexes par lesquelles on peut organiser des événements dans notre condition globale, n'abandonne pas la corporéité, le vécu, la concrétude dans laquelle les personnages de nos récits et de nos histoires se rencontrent et co-deviennent ensemble en instituant des assemblages originaux, des sens pluriels et non univoques de l'être ensemble dans le monde. L'« occurrence », l'événement, s'il est quelque chose, ne l'est pas sans les corps qui y sont impliqués, pas seulement *mon corps*, mais *nos corps*, dans une *perception commune de l'événement*, qui est d'autant plus commune lorsque les événements deviennent plus globaux. L'événement ne parle pas le langage des humains, il échappe à la visibilité ordinaire, il paraît inconcevable, et pourtant il « rayonne[1133] » : il transforme le sens des choses, et cela par le fait même de remettre en question nos capacités réflexives et nos possibilités de le dire. Souvent, il nous révèle notre corporéité commune, notre fragilité, la force de la contingence. Il prend forme dans un *logos* esthétique et naturel et enchaîne des idées sensibles qui ne sont pas des idées de la rationalité.

Nous allons procéder par une triple référence, qui nous aidera à découvrir les schémas historiques pluriels procédant d'un *logos* esthétique et naturel et aptes à organiser et approcher les événements contemporains. Premièrement, nous évoquerons le problème du « schéma historique », dans le double sens de sa nécessité et de ses périls, en s'appuyant sur un texte de Jan Patočka. Ensuite, nous tenterons de donner à l'idée du schéma historique des fondements empiriques dans une reprise et un élargissement du schéma corporel merleau-pontien, en proposant que toute compréhension d'un ou de plusieurs schémas historiques ne puisse se faire qu'à partir du domaine perceptif qui est au fond celui que nous avons exposé par la référence au « *logos* du monde esthétique » et au « *logos* du monde naturel ». Finalement, en croisant les analyses de Paul Ricœur avec nos études précédentes sur l'événementialitsé de l'Institution chez Merleau-Ponty, nous étayerons l'idée selon laquelle la mise en récit historique est un modèle à partir duquel concevoir la longue durée des événements.

[1133] C. Lefort, *Sur une colonne absente*, *op. cit.*, p. 60.

a) Patočka : le schéma de l'histoire

Commençons par reprendre l'expression « schéma de l'histoire » à Patočka, qui parle de manière explicite d'un certain type de schéma de l'histoire, celui de la modernité :

> Ceci nous paraît expliquer pourquoi la philosophie de l'histoire reçoit, dès sa première apparition, la forme d'*un schéma de l'histoire*, d'*un récit mené à une conclusion*, c'est-à-dire d'un complexe de relations qui contient *ce qui ne peut être expérimenté à titre individuel*, présente un commencement et une fin (le cas échéant, un stade final), au-delà de laquelle on ne peut poursuivre ou dans laquelle toutes les questions et les luttes qui précèdent sont résolues.
>
> *Les schémas de ce genre nous mettent sous les yeux ce qui parvient, au cours de l'histoire, à une unité synthétique, ce qui ressortit concrètement à la tradition historique*. Reste cependant à savoir si ce qui fait de cette tradition une tradition, ce qui est donc créateur d'histoire au sens propre du terme y est exprimé pleinement et sans détour[1134].

Le schéma de l'histoire dont il est ici question est celui de la *philosophie de l'histoire*, c'est-à-dire une tentative philosophique moderne d'organiser les événements historiques dont nous avons trouvé dans la première partie un exemple chez Kant. En ce sens, la forme de récit mené à la conclusion que prend l'histoire universelle serait déjà une sorte de schéma organisateur des événements. Nous savons que Patočka critique ce genre d'histoire universelle[1135] et son incapacité à rendre compte de la composante tragique de l'historicité. En même temps, Patočka semble tenir comme une exigence humaine l'attitude à organiser les événements en une histoire commune. On peut déjà voir cela en soulignant que la définition ici citée se trouve *en marge* d'un autre texte, qui a pour titre « *Le schéma de l'histoire* », un long texte de 1976, qui retrace le passage « de l'histoire de l'Occident à celle de l'Europe et l'élargissement de celle-ci en histoire planétaire[1136] », en montrant les « catastrophes » qui marquent chaque passage. Patočka tente en quelque sorte de restituer une « histoire de l'Europe » faite de linéarités et discontinuités tragique, sans utiliser des méthodes d'une histoire intellectualiste et sans considérer l'histoire européenne comme d'emblée universellement humaine, mais problématisant justement

[1134] J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, *op. cit.*, p. 194. Nous soulignons.
[1135] *Infra*, § 2.1 et 2.2.
[1136] J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, *op. cit.*, p. 13.

ce moment de la planétarisation de certains traits de la culture européenne et du déclin de la puissance politique de l'Europe[1137]. Il semblerait donc que l'exigence de schémas de ce genre (les schémas constitués comme un récit qui arrivent à une fin) puisse être déliée de la seule emprise d'une philosophie de l'histoire totalisante. L'unité synthétique pourrait alors être la réponse à une exigence de trouver du sens qui s'accomplirait a posteriori, après les événements, mais surtout après qu'un ébranlement de sens ait eu lieu[1138].

L'historicité, le processus d'organisation commune des événements qui les extrait de la contingence, le besoin de sens, tout cela paraît une réponse nécessaire à l'ébranlement, aux chocs, aux catastrophes qui touchent l'humain dans son rapport au monde et à autrui. Le sens qui émergerait de ces ébranlements, pourtant, ne saurait être *un sens,* mais *du sens*. En effet, si l'organisation des événements est une exigence d'historicité pour faire face à la contingence, le risque de totalisation historique est toujours présent, comme le risque existe de perdre le vécu de l'événement, ses souffrances, l'ébranlement même qu'il produisait. Toute tentative d'organisation porte en soi le risque de s'engager dans une sorte de vision de survol sur l'histoire – une vision à partir de nulle part, téléologique et totalisante, qui ne peut répondre aux problèmes que nous posaient les événements contemporains. Ces événements étaient ébranlants en ce qu'ils fuyaient toujours à la perception, qu'ils conservaient toujours une part d'inconcevabilité. Vouloir les prendre dans une compréhension absolue et totalisante impliquerait d'entretenir l'illusion de saisir véritablement l'événement, alors qu'il demeure en partie insaisissable.

En ce sens, la référence à Patočka ouvre l'exigence de réfléchir profondément au tragique dans l'histoire et aux formes d'agencement des événements, et en même temps aux risques de le faire selon les critères d'organisation que proposait la modernité européenne. L'hésitation entre sens et non-sens se trouve au fondement des « schémas » historiques qui pourraient guider la manière dont l'histoire est lue, étudiée, comprise, organisée. Organiser signifie tenter de fournir un sens, et cela aussi lorsqu'on découvre autour de soi de l'insensé, de la violence, de l'obscurité. La planétarisation de la culture européenne dont fait état Patočka, ou plus généralement la « condition globale »,

[1137] *Cf. Infra*, § 2.1 et 2.2.

[1138] Nous nous rappelons que selon Patočka l'historicité dérive de la perception du non-sens et de la recherche d'un sens comme réaction, comme contrecoup à cette perception d'insensé dans le monde. *Cf.* J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit*., p. 92 et *sq*.

apportent leur dose d'insensé et de complexité dans la lecture des événements et dans leur organisation selon un récit cohérent, linéaire, progressif, univoque. C'était l'objectif de notre première partie de cerner le cadre dans lequel ce type de récit était ébranlé sur les seuils des post-. C'est la manière de *percevoir l'histoire*, à titre personnel et collectif, par et dans notre corps, et la possibilité de *comprendre et organiser les événements*, la possibilité de *signifier ensemble* dans le domaine de l'histoire, en utilisant les « schémas historiques européens » qui étaient remis en question lorsque nous nous approchions de la « condition globale ». Ainsi, il nous faut soutenir la thèse selon laquelle le « schéma historique moderne » que Patočka interroge et critique est en fait un schéma partiel, limité, et que, conscients des risques qu'il portait en lui on peut diriger notre attention vers les formes d'organisation philosophique qui seraient cohérentes avec les principes d'un *logos* esthétique et naturel. Il faut, en somme, réincarner la notion de schéma historique : non pas le considérer comme une prise de vue de survol, mais enquêter son sens avant tout corporel.

b) Merleau-Ponty : schéma corporel, schéma intersubjectif, schéma historique

Ainsi, nous nous dirigeons à présent, en évoquant la pensée de Merleau-Ponty, vers une compréhension de ce que signifierait un enracinement corporel et perceptif d'un « schéma historique », pour nous demander si celui-ci pourrait se former à partir du modèle du « schéma corporel » et de sa manière d'organiser les événements de la perception et de l'expérience. La question est de savoir *ce que l'histoire fait à nos regards*, *comment elle pénètre dans les corps*, comment elle nous ébranle, nous faisant sentir perdus, puissants, enthousiastes, et bien d'autres émotions encore. L'histoire universelle est l'une des façons d'organiser les événements qui opère par abstraction, mais elle n'est pas exempte d'implications charnelles, comme nous l'avons vu en lisant Stendhal et les péripéties de Fabrice qui par son regard objectiviste manquait l'événement et en subissait en même temps les effets en son corps, ou chez Fanon, qui refusait d'être prisonnier d'une histoire à l'aspect charnel, s'introduisant dans les corps par la violence subie ou perpétrée.

Ainsi, si l'on prend ici le mot « schéma », ce n'est aucunement dans une optique de reconstruction d'une réflexion transcendantale. Il n'est pas question pour nous de construire un schématisme, ni de fixer des règles du regard, encore moins de tracer les conditions de possibilité de notre participation à l'histoire. Seulement le corps, la chair,

ses douleurs, ses jouissances, ses étonnements et ses faiblesses sont transcendantales, au sens qu'elles constituent les conditions de possibilité de l'expérience, le navire fragile de l'exploration du monde, le complexe esthético-pathique dans lequel se déploient l'expression et le langage, un *logos*, esthétique et naturel, à partir duquel s'ouvre une voie de compréhension ontologique. Il s'agit de comprendre en quoi l'histoire est *vécue*. Justement par ce fait d'être vécue ensemble, en tant que réponse à des ébranlements intersubjectifs, une définition – bien instable – de l'*historicité* peut émerger. Il nous soit donc consenti d'entrer plus profondément dans les domaines d'une *phénoménologie corporelle-historique*, dans les pages qui suivront.

Nous savons que toute la première partie de la *Phénoménologie de la perception* est consacrée à l'étude des multiples déclinaisons du schéma corporel. Si la perception (et donc une sorte de schéma perceptif) est le point de départ des analyses merleau-pontiennes, qui s'appuie sur les apports de la Gestalt, son étude explicite la complexité et l'ambiguïté de l'activité perceptive lorsqu'il s'agit d'organiser des formes, et cela dans tous les domaines de l'existence. Le schéma corporel, en effet, se compose aussi d'un schéma moteur, d'un schéma sexuel, d'un schéma linguistique. Le but de Merleau-Ponty n'est pas la classification des schémas par une analyse définitoire (ni sans doute en fournir une liste exhaustive) les caractérisant un par un et les séparant. On pourrait plutôt dire que, dans sa recherche, Merleau-Ponty opère une *phénoménologie du schéma corporel*, puisqu'il montre l'ambiguïté qui demeure dans les comportements du corps et de la conscience dans les différents domaines de la vie, en mettant en évidence comment chaque domaine est étroitement tissé et lié à tous les autres et comment ce tissage constitue le maillage même de ce que l'on appelle corps et conscience.

Procédons donc à dégager certains caractères de ce schéma corporel, à partir du domaine de la motricité :

1. Les parties de mon corps « se rapportent les unes aux autres d'une manière originale : elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres[1139] ». Je ne peux dès lors pas penser les parties de mon corps comme déliées entre elles. Elles tiennent toutes ensemble. Lorsque je perçois une partie de mon corps, je la perçois en tant que liée aux autres : « Je le tiens [mon corps] dans une

[1139] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 114.

possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés[1140] ». Le schéma corporel coordonne avant tout l'auto-perception de l'unité du corps. Il affiche une indivisibilité : il institue, à travers la complexité des données sensibles, un *corps propre*, une Forme, aperçue comme univoque et définie. Le schéma corporel est évoqué donc comme aperception et possibilité d'auto-conscience d'un corps explorant le monde et évoluant dans un milieu, et se percevant organisé comme une entité liée par une unité indivisible.

2. Pourtant, il semblerait que cette indivision ne soit elle-même qu'une illusion perceptive. Le schéma corporel contient une ambiguïté. Nous la découvrons en nous tournant vers l'histoire de cette notion qui a été victime, comme beaucoup d'autres notions scientifiques, d'une interprétation réductionniste : en ce sens, une première définition du schéma corporel est celle « associationiste » qui utilise cette notion pour parler de « un grand nombre d'associations d'images » ; ainsi, en l'employant, « on voulait seulement exprimer que ces associations étaient fortement établies et constamment prêtes à jouer[1141] ». En d'autres termes, le schéma corporel aurait été un résumé de l'expérience corporelle « capable de donner un commentaire et une signification à l'intéroceptivité et à la proprioceptivité du moment », en fournissant la position de chaque partie du corps, en rendant compte de tous les stimuli qui le parcourent d'un point de vue physiologique. Il s'agissait d'une tentative de « totalisation » physiologique, dont la *Phénoménologie de la perception* montre explicitement les limites. Cependant, Merleau-Ponty refuse aussi une explication psychologique, un holisme au sens d'une lecture simple de la Gestaltpsychologie, qui définirait le schéma corporel non plus comme « le simple résultat des associations établies au cours de l'expérience, mais [comme] une prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel, une "forme" au sens de la *Gestaltpsychologie*[1142] ». Dans les deux cas, c'est l'exemple de l'anosognosie qui montre la limite de ces attitudes. L'anosognosique n'a pas conscience d'une partie de son corps alors que certains récepteurs devraient lui transmettre des stimuli (*a contrario* chez l'amputé qui sent le membre fantôme on a conscience de récepteurs qui ne sont plus là), ainsi l'explication physiologique se complique. Et si Merleau-Ponty n'accepte pas non plus *in toto* l'argumentation gestaltique c'est parce que

[1140] *Ibidem.*
[1141] *Ibid.*, p. 116.
[1142] *Ibidem.*

« il ne suffit pas de dire que mon corps est une forme, c'est-à-dire un phénomène dans lequel le tout est antérieur aux parties. […] Si le membre paralysé chez l'anosognosique ne compte plus dans le schéma corporel du sujet, c'est que le schéma corporel n'est ni le simple décalque ni même la conscience globale des parties du corps existantes et qu'il se les intègre activement à la raison de la valeur pour les projets de l'organisme[1143] ».

3. Ainsi, *le schéma corporel est dynamique* : « mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible[1144] ». Il n'y a pas une perception globale de mon corps supérieure aux parties ni une simple association de chaque partie du corps, mais le corps se projette *vers* quelque chose, il se projette *vers* une tâche à accomplir. La conscience est avant tout conscience d'un corps se dirigeant vers quelque chose ; le quelque chose dont on a conscience est ce vers quoi se dirige notre corps explorateur du monde. Le patient atteint du syndrome du membre fantôme s'élance pour marcher *comme s'il avait encore sa jambe*, parce que « il compte sur sa jambe[1145] », il compte sur tout son corps pour exécuter une certaine action, pour exister, parce qu'il voit son corps dans sa situation de mouvement possible plutôt que dans un simple inventaire de récepteurs ou comme une forme univoque, une totalité supérieure aux parties. Alors, le sens d'indivision fourni par l'aperception n'est qu'un moteur d'action, permettant de se mettre en mouvement, et elle n'est qu'un versant de l'ambiguïté dynamique du schéma corporel. Le corps perçu comme forme univoque l'est en vue d'une certaine tâche. Le schéma corporel est *intentionnel*, dynamique, dirigé. « Si mon corps peut être une "forme" et s'il peut avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il *existe vers* elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le "schéma corporel" est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde[1146] ». Nous sommes projetés vers le monde et c'est dans cette

[1143] *Ibidem*.
[1144] *Ibidem*.
[1145] « Il est vrai que dans le cas du membre fantôme, le sujet semble ignorer la mutilation et compter sur son fantôme comme sur un membre réel, puisqu'il essaie de marcher avec sa jambe fantôme et ne se laisse même pas décourager par une chute. Mais il décrit très bien par ailleurs les particularités de la jambe fantôme, par exemple sa motricité singulière, et s'il la traite pratiquement comme un membre réel, c'est que, comme le sujet normal, il n'a pas besoin pour se mettre en route d'une perception nette et articulée de son corps : il lui suffit de l'avoir "à sa disposition" comme une puissance indivise, et de deviner la jambe fantôme vaguement impliquée en lui. La conscience de la jambe fantôme reste donc, elle aussi, équivoque. L'amputé sent sa jambe comme je peux sentir vivement l'existence d'un ami qui n'est pourtant pas sous mes yeux, il ne l'a pas perdue parce qu'il continue de compter avec elle, comme Proust peut bien constater la mort de sa grand-mère sans la perdre encore tant qu'il la garde à l'horizon de sa vie. Le bras fantôme n'est pas une représentation du bras, mais la présence ambivalente d'un bras », *ibid.*, p. 96.
[1146] *Ibid.*, p. 117.

projection que notre schéma corporel s'ordonne : il fonctionne pour nous faire explorer un milieu. En même temps, il apprend des automatismes et il peut improviser[1147] , c'est-à-dire qu'il sédimente des habitudes et des mécanismes automatiques, qui peuvent toutefois être subvertis et substitués par d'autres habitudes et par d'autres automatismes. Le schéma corporel ne saurait pas donc être une structure universelle, mais il émergerait du rapport à un environnement et aux stratégies – automatisées ou inventives – pour l'explorer.

4. Le schéma corporel est déjà un schéma naturel-culturel et intersubjectif. Il fonde et se fonde sur des systèmes d'équivalences[1148]. Équivalences entre les domaines pluriels qui constituent l'existence, et c'est en ce sens que lorsqu'on parle de motricité *on parle aussi* de perception, de sexualité, de langage. Dans tous ces domaines, le schéma corporel peut se modifier, il peut s'intégrer, en rapport avec un milieu, sans prédétermination autre que celle de l'environnement culturel et social qu'il explore et où il trouve des normes qui motivent son action. On peut y intégrer, par exemple, l'apprentissage des pas d'une danse, incorporant les coordonnées d'une spatialité et un certain rythme temporel, la mémoire de certains mouvements à exécuter seuls ou avec autrui. Si l'on danse avec quelqu'un, en effet, ce n'est pas seulement notre schéma corporel individuel qui se met en marche. Nous sommes dans un commerce continuel avec le schéma moteur de notre partenaire : nous devons répondre à ses gestes, à ses pas, même à ses regards. Avec chaque partenaire, il nous faudra *réapprendre* à danser, il faudra réactiver des habitudes ou découvrir des possibilités d'action. Une ligne de danse n'est pas un simple trait imaginaire tracé sur le sol, mais c'est une architecture transcendantale utile à la construction d'un dynamisme intersubjectif. Une sorte d'atmosphère commune de la danse, un schéma moteur commun s'instaure, qui remet encore une fois en question notre individualité lorsqu'il s'agit de se mouvoir dans le monde. Cela a été radicalisé par Haruka Okui qui a proposé de parler d'un « schéma corporel collaboratif » en relisant « la technique des marionnettes Bunraku » à la lumière de la phénoménologie merleau-

[1147] Voir à ce sujet I. Pelgreffi, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Nocera, Orthotes, 2018.

[1148] « Même si, dans la suite, la pensée et la perception de l'espace se libèrent de la motricité et de l'être à l'espace, pour que nous puissions nous représenter l'espace il faut d'abord que nous y ayons été introduits par notre corps et qu'il nous ait donné le premier modèle des transpositions, des équivalences, des identifications qui font de l'espace un système objectif, et permettent à notre expérience d'être une expérience d'objets, de s'ouvrir sur un "en soi" », M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 166.

pontienne[1149] : les marionnettes sont dirigées par trois personnes qui doivent se coordonner pour *faire vivre* la marionnette, cette marionnette a un corps, elle est perçue en tant que corps, et pourtant, son mouvement lui est donné par les corps et les mouvements de trois personnes qui doivent collaborer pour créer cette *forme globale* qu'est la marionnette. Bien que les chorégraphies soient préparées à l'avance, une partie de la représentation est liée à l'*atmosphère* que les marionnettistes ressentent lors du spectacle et un système de communication, qui ne soit ni linguistique ni explicitement gestuel s'instaure entre eux. C'est ainsi que Okui démontre comment la technique des marionnettes Bunraku laisse émerger un « schéma corporel collaboratif » : « L'intuition de Merleau-Ponty suggère que les marionnettes Bunraku partagent un autre type de schéma corporel qui n'est pas internalisé dans leurs corps individuels, mais qui émerge à nouveau dans chaque performance à travers un mouvement collaboratif[1150] ». Encore une fois, l'individualité du corps propre est remise en cause : le fait qu'un corps soit possédé par une seule personne n'est plus si certain. Le corps de la marionnette est un entrelacement de plusieurs corps, il dépend d'un schéma corporel partagé, collaboratif et intersubjectif. On y retrouve la dynamicité intentionnelle, le fait d'être dirigé vers une tâche, une finalité commune, qui nous parle d'un caractère *collaboratif* parce qu'il serait impossible d'arriver à effectuer cette tâche commune sans coopérer : la finalité commune est de faire vivre la marionnette, de la laisser s'exprimer, de lui donner un corps mouvant et expressif.

Ainsi, l'intersubjectivité du schéma corporel se manifeste à plusieurs niveaux : il s'agit d'une structuration commune de l'existence, prélogique et antéprédicative, qui n'est pas simple structuration motrice, mais appartenance commune au monde, qui anticipe déjà la notion de *chair*[1151]. Mais c'est aussi une *projectualité commune*, un lien qui fait que l'on

[1149] H. Okui, « Deformation of the Human Body: Bunraku Puppetry Technique and he Collaborative Body Schema », *Chiasmi International*, 22, 2021, p. 331-346. De plus, Okui marque la différence entre la danse et la technique des marionnettistes en soulignant comment la danse s'effectue sur des « *kinesthetic melodies* » : « les dynamiques qualitatives, comme la vitesse, la force, la portée et la direction du mouvement, que le danseur perçoit en mouvement », ce qui fait que la danse est étroitement liée à la perception et à la perception de ses propres gestes, tout en ouvrant toujours de nouvelles possibilités de mouvement, *ibid.*, p. 334. Notre traduction. Okui cite M. Sheets-Johnstone, *The Phenomenology of Dance*, Madison (WI), University of Wisconsin Press, 1966.

[1150] H. Okui, « Deformation of the Human Body », art. cit., p. 340. Notre traduction.

[1151] Il a été mis en évidence que dans les Cours de Merleau-Ponty à la Sorbonne sur la psychologie de l'enfant se trouve l'un des pivots permettant le passage de la notion de schéma corporel à la notion de chair. *Cf.* en particulier D. Saretta Verissimo, « Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible », art. cit. *Cf.* M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *Cours de Sorbonne 1949*-1952, *op. cit.*

dirige ensemble notre perception, notre motricité, notre existence, dans la même direction. Ce schéma collaboratif ne saurait être toujours conscient, prédicatif et explicite. Il se constitue de réflexions et d'automatismes, de préparation et d'improvisation. Surtout, il met en place un système de communication, qui permet un travail d'équivalences dépassant l'individualité du corps de chacun, et affichant la possibilité d'un *logos* commun et intercorporel, capable d'instaurer une histoire commune.

5. Nous atteignons notre thèse : du schéma corporel on passe au schéma historique. Dans leurs actions communes, lorsqu'elles sont dirigées vers le même objectif et mues par les mêmes tâches, les humains semblent *donner du sens* et en même temps organiser le récit commun des événements qu'ils ont vécus ensemble : le schéma corporel, dynamique et intersubjectif, nous enseigne avant tout qu'une vision univoque n'existe pas, mais que l'on apprend à voir, à bouger, à écouter, de manières diverses, ensemble et en tissant des expériences différentes, interrogeant les écarts entre nous. La notion d'Institution constitue en cela un nœud – déjà longuement étudié – qui nous accompagne du domaine de l'histoire personnelle à celui de l'histoire publique et qui pourrait aussi, par un mouvement inverse, retourner de l'histoire publique aux histoires personnelles, locales, qui toujours s'entretissent, s'empiètent et se mêlent. Nous savons que l'Institution chez Merleau-Ponty est « le fondement d'une histoire dans la contingence ». Si l'on se rappelle ce passage de *La guerre a eu lieu*, dont nous avions considéré qu'il préfigurait le sens de la notion d'Institution via le paradigme de la rencontre amoureuse, nous pouvons aisément retracer les éléments du schéma corporel étudiés :

> Si cet homme aime aujourd'hui cette femme, c'est que son histoire passée le préparait à aimer ce caractère, ce visage, mais enfin c'est aussi parce qu'il l'a rencontrée, et cette rencontre met au jour dans sa vie des possibilités qui, sans elle, se seraient assoupies[1152].

C'est dans la référence à une « histoire passée », c'est-à-dire à toutes les expériences sédimentées du vécu, que nous pouvons trouver un premier renvoi à la notion de schéma corporel. Être prêts à aimer un certain caractère, un certain visage, c'est s'ouvrir au monde d'une certaine manière, c'est voir certaines formes émerger du fond de l'existence en leur

[1152] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 253.

attribuant un sens particulier, des formes qui nous attirent plus que d'autres et par lesquelles nous pouvons reconnaître *quelque chose* chez autrui (il n'est pas important de déterminer *quoi*) qui est proche aux signes que nous laissons, nous aussi, dans le monde. Dans le cas de la rencontre amoureuse, nous observons principalement à l'œuvre un domaine spécifique du schéma corporel, concernant la sexualité, une sorte de schéma sexuel, qui incline notre manière de percevoir autrui, en rendant un certain corps désirable, en organisant certains caractères et les interprétant comme compatibles avec ceux de notre vie. Mais, malgré cette histoire passée, une latence de possibilités existe. L'*inclinaison* dont il est ici question n'est pas une condamnation : nous ne sommes pas condamnés à percevoir toujours de la même manière. La rencontre avec autrui est justement une occasion de modifier toujours à nouveau son schéma corporel, de l'intégrer, de re-constituer cette atmosphère commune qui est à la fois intentionnalité commune (nous pourrions dire aussi collaborative) et réactualisation de possibilités qui étaient bien présentes, mais « assoupies ». Le sens historique du schéma corporel se trouverait dans sa capacité instituante développée certes dans les dernières analyses merleau-pontiennes, mais qui est préfigurée déjà dans les premières études de l'auteur. Le schéma corporel organise une histoire d'exploration du monde et d'une relation avec un milieu. Les schémas corporels dans leurs caractères dynamique et intersubjectif éveillent des histoires communes, des langages, des systèmes d'équivalences. Le problème qui émerge est donc le suivant : en quel sens l'ouverture d'une histoire dans la contingence permet de produire des schémas historiques qui influencent notre perception de la temporalité, et comment la temporalité qu'il faut appréhender dans le monde contemporain et vers laquelle doit tendre l'entreprise philosophique est faite d'entrecroisements, de synchronies enjambant les diachronies, de porosité, de temps mythique ?

Les réponses merleau-pontiennes évoluent au cours de son cheminement philosophique. Un premier temps de réponse correspond à une tentative de comprendre l'histoire, et ses possibles schémas, en conservant la notion de dialectique. Nous en avons vu les prémisses dans toutes les réflexions sur le communisme et dans son rapport avec Sartre : quelle place donner au moment négatif de l'histoire ? *Humanisme et terreur* pose le problème, angoissant et déchirant, d'accepter que ce négatif, fait de violence et de terreur, puisse être l'un des principes inéliminables de l'histoire, auquel il serait possible

de donner un sens, avec la constitution d'un schématisme dialectique. Dans *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty affirmera au contraire son refus d'accepter que la violence puisse retourner du côté du sensé, que l'on puisse tolérer qu'elle soit, à la fin, un simple moment, repris dans une positivité close de l'histoire. Le *double refus*, qui trouve ses racines ontologiques et politiques dans les lettres que nous avons étudiées, signe une attitude où la négativité, le néant, et avec elle la violence et la souffrance dans l'histoire, perdent leur droit d'acquérir un sens à la fin de l'histoire. Merleau-Ponty met en scène le drame du sens et du non-sens qui s'insinue dans chaque action, où l'on ne peut rendre honneur au héros que par le silence, puisque dans le choix de mettre sa vie en jeu, celui-ci a dû lutter dans une histoire chargée d'adversité et d'insensé. Dans la préface de *Signes*, lorsque Merleau-Ponty affirme que « l'histoire n'avoue jamais[1153] », qu'elle ne peut rendre aux victimes ce qu'elles ont perdu, il pose encore une fois cette difficulté d'écriture d'une histoire dans laquelle on pourrait donner voix à l'expérience de la victime, sans attribuer un sens ou une positivité à la violence subie comme moment d'une dialectique. C'est ainsi que nous trouvons le deuxième temps de réponse, dans lequel au problème de la dialectique se substitue celui de l'hyper-dialectique, une dialectique consciente des limites de la dialectique « classique » et qui interrogerait les « ensembles liés », les « tendances » de sens, au fond cette « histoire ouverte » dont nous avons parlé précédemment. Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty écrivait :

> La mauvaise dialectique est celle qui croit recomposer l'être par une pensée thétique, par un assemblage d'énoncés, par thèse, antithèse, synthèse ; la bonne dialectique est celle qui est consciente de ceci que toute thèse est idéalisation, que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même[1154].

À la lumière de cet extrait, et en le liant aux analyses précédentes, nous comprenons que Merleau-Ponty propose au fond de se libérer de tout idéal dans l'histoire qui pourrait

[1153] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 8.
[1154] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 66.

justifier un assemblage d'énoncés où le moment négatif serait résolu dans une synthèse. Pas « d'aveu » de l'histoire, pas de « restitution », donc aucune concession au négatif et à la violence en vertu d'un idéal d'avenir. Les tendances de sens, les inerties de contenus ne sont pas suffisantes pour justifier les drames de l'histoire. Alors l'histoire doit rester « ouverte », et ne pas se clore dans une dialectique. Le paradigme de l'Institution tente de garder cette ouverture, et l'hyper-dialectique émergerait comme une tentative de tisser des dynamiques historiques sans justification synthétique, mais en recherchant des structures tendancielles, des *signes*, dans le cœur même de l'histoire. Pourtant, nous croyons que cette vision a encore des limites. En effet, en demeurant encore dans le domaine de la dialectique, bien qu'en abandonnant sa « mauvaise » version, on perd encore le vrai sens d'une histoire devant faire face aux temporalités multiples, aux événements globaux et à leurs caractères. La mauvaise dialectique est inadéquate aussi parce qu'elle s'appuie sur des temporalités linéaires. L'hyper-dialectique est-elle capable d'ouvrir aux temporalités multiples, parfois longues et parfois immédiates, du monde contemporain ? En partie oui, en faisant référence aux tendances et aux inerties. Mais pour arriver véritablement au cœur de la question, il faut regarder au domaine de l'architectonique, du temps mythique, de la Nature, dont nous avons parlé, c'est-à-dire à ces moments derniers de la pensée merleau-pontienne, où la solution, pour envisager une histoire, s'entrevoit dans une dynamique corporelle et intersubjective, mais située dans des temporalités complexes. C'est à partir de ces analyses que nous nous dirigeons au troisième point argumentatif.

c) Ricœur et la configuration narrative de l'événement

Dans le dernier point d'analyse de ce chapitre, nous croisons les études de Merleau-Ponty au sujet de l'Institution avec certaines réflexions de Paul Ricœur. Il avait été question, au début de ce chapitre, de tracer le cadre ontologique d'un *logos* qui répondrait aux difficultés de concevabilité que pose l'événement contemporain, un *logos* qui puisse décrire derrière la « condition globale » des conditions planétaires et terrestres. Les réflexions ricœuriennes sur la configuration narrative permettent d'approfondir ces éléments théoriques dans la direction d'une événementialité de la longue durée.

Nous faisons donc référence à Paul Ricœur et à son imposant ouvrage *Temps et récit*, en trois volumes, qui examine la configuration narrative et son rapport à la temporalité

humaine. En particulier, contenue dans le premier volume de l'ouvrage, l'analyse de l'activité mimétique peut nous être utile pour argumenter davantage la présence d'une dynamique instituante dans la narration historique. L'institution a été comprise en rapport à l'événement dans le sens d'événement-matrice ouvrant une série d'autres événements qui peuvent eux aussi constituer des moments instituants. Mais l'Institution était également ouverture d'une histoire dans la contingence : en quelque sorte production d'un sens historique dans ce qui pourrait sembler insensé, ou dans le flux désordonné des événements. Notre tentative est à présent de comprendre cette ouverture d'une histoire dans la contingence, et le sens de l'événement matrice à la lumière des réflexions de Ricœur concernant la triple mimesis, mais aussi par rapport à son étude du récit historique et en particulier en évoquant sa référence à Fernand Braudel. Nous nous donc concentrerons ici sur le premier volume de *Temps et Récit.*

L'un des buts annoncés par Paul Ricœur au début de son ouvrage est de traquer l'émergence du sens et de l'innovation sémantique. La métaphore et l'intrigue sont deux phénomènes d'innovation sémantique qui fonctionnent par une synthèse de l'hétérogène. La métaphore se situe dans le champ de la théorie des tropes, donc dans le domaine des figures du discours, et l'innovation qu'elle engendre consiste en « une nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution impertinente[1155] », alors que le récit appartient au domaine de la théorie des genres littéraires et son innovation concerne « l'invention d'une intrigue », qui produit une « unité temporelle d'action complète » qui est une synthèse entre des objectifs, des hasards et des causes. Si Ricœur avait consacré *La métaphore vive* à l'analyse de l'innovation sémantique produite par la métaphore, *Temps et récit*, dans ses trois volumes, sera voué justement à l'innovation sémantique qui survient dans le récit, et cela en considérant la temporalité même qui fait partie de cette innovation. Nous trouvons dans l'idée de « pertinence impertinente », dans l'idée d'une innovation sémantique et dans la production d'un sens qui se fait dans la synthèse de l'hétérogène, des principes que l'on pourrait rapprocher, déjà à une première vue superficielle, de l'élément merleau-pontien de l'Institution : matrice de sens, qui produit un nouvel horizon de signification à partir de ce qui existait déjà, mais en l'actualisant. Nous proposons d'approfondir le sens de cette proximité, en particulier pour comprendre comment, de l'Institution, nous pouvons nous diriger vers le récit et l'histoire.

[1155] P. Ricœur, *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, coll. Points, 1983, p. 9.

Les analyses de Ricœur se meuvent à partir d'une double prise en compte de certains aspects de la pensée d'Augustin et d'Aristote, qui montrent les deux versants de l'analyse même de Ricœur et les difficultés à les faire tenir ensemble – et en même temps l'exigence de faire coexister la réflexion sur le temps d'un côté et la réflexion sur le récit de l'autre. Ces deux versants sont liés dans un cercle herméneutique, et c'est pour cela qu'il est important de considérer ce premier moment du cheminement ricœurien, afin d'avoir une saisie plus précise des éléments suivants de la réflexion. Nous avons dit qu'il s'agit de deux versants, qui se dessinent dans une opposition : d'un côté, Augustin propose un raisonnement sur le temps et ses paradoxes, et pourtant cette étude de la temporalité n'est pas fondée sur le contexte dans lequel elle naît, à savoir une narration qui adopte la forme d'une autobiographie. D'autre part, Aristote considère une théorie de l'intrigue dans la *Poétique*, sans la lier à sa théorisation du temps qu'il conduira plutôt dans la *Physique*. Cependant, à cette divergence apparente, Ricœur opposera plutôt une circularité entre la temporalité et le récit : « Le temps devient temps humain car il est articulé de manière narrative », mais en même temps, « le récit » « dessine les traits de l'expérience temporelle[1156] ». Le temps humain se constitue de manière narrative, et la narration transforme le sens de l'expérience du temps humain et de sa structure narrative. Augustin et Aristote sont choisis pour introduire le problème du cercle herméneutique parce que les difficultés présentes dans leurs réflexions annoncent déjà les enjeux et les obstacles de l'analyse ricœrienne. Augustin propose une spéculation sur le temps à partir de ses apories, et pourtant, loin de les résoudre, selon Ricœur, les difficultés augmentent au fur et à mesure que sa quête avance et qu'il aboutit à des solutions[1157]. Augustin porte sur un plan jamais atteint précédemment la réflexion sur le temps et sur la conscience que l'on peut en avoir, il montre toutefois aussi, dans les écueils de sa recherche, le besoin de penser la structure narrative du temps. Aristote, quant à lui, théorise la mise en intrigue, c'est-à-dire le processus qui permet de constituer un récit – ce récit qui est imagination productive. La mise en intrigue a un rôle médiateur dans le procès mimétique et il aide à

[1156] *Ibidem.*

[1157] Les deux apories principales, liées entre elles sont l'aporie de la mesure du temps, et l'aporie de l'être et du non être du temps. Puisqu'on ne peut mesurer seulement quelque chose qui *est*, il faut s'interroger, lorsqu'on pose le problème de la mesure du temps, sur c'est qu'il *est*. Et pourtant, du non-être fait surface lorsqu'on considère le passé ou l'avenir : le passé est un temps qui *n*'est plus là, l'avenir un temps qui *n*'est pas encore là. *Cf. ibid.*, p. 21-65.

comprendre les relations entre temps et récit : « d'un temps préfiguré au temps refiguré par la médiation du temps configuré[1158] ».

En s'appuyant sur les deux philosophes, Ricœur introduit la notion de *mimesis*, dans une triple acception. Mimesis 1 est la « Pré-compréhension du monde de l'action[1159] ». Si l'intrigue imite l'action, si elle est *mimesis* dans ce premier sens, c'est avant tout qu'il existe une capacité d'identifier l'action en comprenant ses structures. En ce sens, l'intrigue se trouve enracinée dans des structures qui composent la sémantique des actions, et qui comprennent les buts, les motifs, les agents, les circonstances, les interactions et les issues. La première mimesis est celle d'une compréhension pratique du monde : la narration a besoin pour se constituer de s'appuyer sur des structures pratiques (c'est-à-dire, en suivant Ricœur, sur une phénoménologie du « faire[1160] »), et en même temps la narration ajoute à ces actions, qui appartiennent au domaine pratique, des traits discursifs qu'ils n'avaient pas au préalable. Comprendre un récit veut dire « maîtriser les règles qui gouvernent son ordre syntagmatique[1161] », c'est-à-dire comprendre la double implication entre intelligence narrative et intelligence pratique, qui est une implication entre ordre paradigmatique de l'action et ordre syntagmatique du récit. Dans ce processus, les termes qui avaient auparavant une valeur virtuelle reçoivent une valeur *actuelle* par un enchaînement narratif. En même temps, ces termes s'*intègrent* entre eux, c'est-à-dire que les structures pratiques de l'action ne sont pas d'emblée compatibles, mais elles opèrent de manière conjointe dans la narration. Mimesis 1, toutefois, concerne aussi l'ordre des ressources symboliques du plan pratique : c'est-à-dire que si l'action peut être racontée, elle doit être symboliquement médiatisée, et il faut qu'elle s'articule par des noms, des signes et des règles. Finalement, c'est la temporalité qui est impliquée dans cette première acception de Mimesis, puisqu'elle comporte des caractères temporels narratifs déjà présents dans l'ordonnation de l'action : l'articulation pratique est déjà une forme d'articulation narrative. Mimesis 1 indique donc que « imiter ou représenter l'action, c'est d'abord pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain : de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité[1162] ». C'est à partir de cette pré-compréhension qu'a lieu la mise en intrigue.

[1158] *Ibid.*, p. 108.
[1159] *Ibidem*.
[1160] *Ibid.*, p. 111.
[1161] *Ibid.*, p. 112.
[1162] *Ibid.*, p. 125.

Nous atteignons Mimesis 2, sur laquelle se concentrera une grande partie de l'analyse de Ricœur, et qui concerne la mise en intrigue et sa fonction de médiation. La médiation qu'elle opère est celle entre la pré-figuration et la re-figuration, c'est-à-dire le moment où, dans Mimesis 3, la narration retournant au monde de l'action par la lecture le change et le transforme, en lui fournissant du même coup de nouvelles configurations temporelles. De fait, Mimesis 2 explicite un processus de configuration capable d'offrir une structure narrative aux événements du monde de l'action. La position intermédiaire de Mimesis 2 indique sa fonction de médiation, et « cette fonction de médiation dérive du caractère dynamique de l'*opération de configuration* qui nous a fait préférer le terme de mise en intrigue à celui d'intrigue et celui d'agencement à celui de système[1163] ». En quel sens Mimesis 2 exerce-t-elle une fonction de médiation ? Avant tout, elle est médiation entre événements et histoire : « Elle tire une histoire sensée *de* – un divers d'événements ou d'incidents (les *pragmata* d'Aristote) » et « elle transforme les événements ou incidents *en* – une histoire[1164] ». On retrouve donc la notion d'événement, et dans un sens similaire à celui que nous avons décrit chez Merleau-Ponty : une histoire émerge *de* la contingence des événements, et leur caractère événementiel consiste justement dans leur capacité à produire une histoire. La participation au récit définit l'événement[1165]. Affirmer alors que « la mise en intrigue est l'opération qui tire d'une simple succession une configuration » signifie considérer la mise en intrigue comme médiation entre les matériaux événementiels qui seraient reliés car insérés dans une configuration narrative.

Les deux autres sens de la fonction médiatrice de Mimesis 2 fournissent également des indices utiles pour étayer notre argumentation. D'une part, « la mise en intrigue *compose ensemble des facteurs* aussi *hétérogènes* que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc.[1166] ». Cela n'est pas lointain de ce qui arrivait dans Mimesis 1 et de fait cette médiation constitue le passage de Mimesis 1 à Mimesis 2 : ce qui était auparavant hétérogène s'unifie et se lie dans la mise

[1163] *Ibid.*, p. 127.
[1164] *Ibidem.*
[1165] Ricœur écrit : « En conséquence, un événement doit être plus qu'une occurrence singulière. Il reçoit sa définition de sa contribution au développement de l'intrigue. Une histoire, d'autre part, doit être plus qu'une énumération d'événements dans un ordre sériel, elle doit les organiser dans une totalité intelligible, de telle sorte qu'on puisse toujours demander ce qu'est le "thème" de l'histoire », *ibidem*.
[1166] *Ibidem.*

en intrigue et acquiert ainsi une signification nouvelle. D'autre part, c'est au niveau temporel que Mimesis 2 opère une synthèse de l'hétérogène. Deux dimensions temporelles s'unifient, l'une est chronologique, et elle constitue « la dimension épisodique du récit : elle caractérise l'histoire en tant que faite d'événements », l'autre est non chronologique, c'est « la dimension configurant proprement dite, grâce à laquelle l'intrigue transforme les événements *en* histoire[1167] ». Cela signifie que tout ce qui appartient au domaine des événements, des incidents de l'histoire, des actions est uni en une temporalité unique, une totalité temporelle considérée comme unique.

Ces trois formes de la médiation sont importantes dans notre propos, car elles indiquent une dynamique de « schématisation » dans l'acte de configuration. La configuration permet de passer à Mimesis 3, à la réception de l'œuvre et à son immersion dans une tradition et ce passage dévoile le cercle herméneutique, puisque réception et tradition recommencent et influencent Mimesis 1 et la pré-compréhension du monde de l'action. En constatant l'intérêt du troisième moment, nous allons néanmoins, dans l'optique de nous réflexions sur des possibilités de « schémas de l'histoire », nous concentrer ici sur la structuration opérée par Mimesis 2. Cette structuration appelle en effet une forme de pratique philosophique qui n'abandonnerait pas le *logos* esthético-pathique et naturel.

Comme l'indique Rita Messori dans sa lecture de Ricœur :

> Voir avec les yeux de l'esprit les actions racontées « comme si » elles étaient réelles signifie d'une part distinguer les choses de l'expérience des quasi-choses présentées par la vision poétique, et d'autre part réaffirmer une forme de « voir », l'imagination, comme visualisation interne, comme façon de se présenter de la chose phénomène dans le théâtre mental. Il s'agit à présent d'insister sur l'aspect « structurant » qu'amène la conception de l'imagination en tant que schématisation (le terme souligne encore le processus à l'œuvre)[1168].

L'imagination productrice et l'innovation sémantique du récit – en parallèle avec la métaphore, productrice d'une nouvelle pertinence par une conjonction impertinente – sont des manières de « voir », d'entendre, une forme de *poétique du sensible*, de *logos du*

[1167] *Ibid.*, p. 129.
[1168] R. Messori, *Pour une poétique du sensible. Les mots et les choses entre expérience esthétique et figuration artistique* [2013], Paris, Mimesis, 2023, p. 161-162.

monde esthétique, tout en possédant un aspect structurant. Ce schématisme fait référence bien sûr à Kant, mais nous le lisons aussi en continuité par rapport aux interrogations soulevées plus haut concernant les possibilités de penser un schéma historique sur le modèle du schéma corporel. Naturellement, la différence majeure entre Merleau-Ponty et Ricœur est le fait que le premier utilise de manière plus marquée la notion d'expression, qui est inhérente au concept de schéma corporel[1169]. Le schématisme de la mise en intrigue est une forme de configuration, une imagination productive, qui associe des éléments temporels hétérogènes, ainsi que des événements, par le biais d'une structuration narrative, qui est à la fois chronologique car elle suit la succession des événements et non chronologique en ce que, par force de choses, elle doit mettre ensemble des temporalités diverses.

Le schématisme n'est pas en ce sens un acte créateur absolu, mais il se range dans une tradition, qui est faite en même temps toujours de sédimentation et d'innovation[1170]. L'histoire sédimentée nous rappelle ce que nous disions au sujet de la passivité merleau-pontienne : il y a, dans le monde de la pré-figuration, des entités qui « font paradigme ». Il s'agit des traits formels de l'intrigue ou des genres littéraires (ici l'exemple est celui d'Aristote qui décrit les caractères du *mythos* et les traits du genre tragique), il s'agit d'œuvres singulières qui engendrent des « types ». « Si l'on englobe *forme*, *genre* et *type* sous le titre de *paradigme* », écrit Ricœur, « on dira que les paradigmes naissent du travail de l'imagination productrice à ces divers niveaux[1171] ». Ces paradigmes ne sont pas issus de nulle part, mais ils sont la conséquence d'innovations précédentes. L'innovation est « l'autre pôle de la tradition », et il s'agit de la production, d'une *poiésis* toujours impliquée dans la mise en intrigue. L'innovation suit des règles de sédimentation, tout en transformant le matériel polymorphe avec lequel elle entre en contact.

Ce qui émerge est que la mise en intrigue met en place une opération très proche de la dynamique instituante évoquée dans les parties précédentes. L'institution, se trouvant dans l'espace interstitiel entre passivité et activité, pourrait être bien considérée, lorsqu'on se réfère à l'histoire, comme sédimentation et innovation qui composent les deux pôles d'une tradition. La tradition dans le sens d'une institution ne serait pas alors quelque chose de figé et de cristallisé, mais serait plutôt de l'ordre du dynamisme et du processus. Si

[1169] Voir à ce sujet, *ibid.*, p. 121.
[1170] P. Ricœur, *Temps et récit 1*, *op. cit.*, p. 133.
[1171] *Ibid.*, p. 134.

l'histoire est faite de matrices et de séries d'événements, alors nous trouvons dans cette dynamique de mise en intrigue une manière de comprendre comment les matrices historiques que sont les événements peuvent opérer en « ouvrant une histoire dans la contingence ». Elles ne peuvent le faire que si l'on considère la mise en intrigue comme une structuration, une schématisation des événements et la production d'une histoire, ce qui est en soi-même une médiation entre, d'une part, une pré-figuration du récit dans le monde de l'action (Mimesis 1) et, d'autre part, une réception du récit dans une tradition (Mimesis 3).

Ces dynamiques sont à l'œuvre dans les récits de fictions, mais aussi dans l'historiographie, à laquelle Ricœur consacrera nombre de pages dans le premier volume de *Temps et récit* en considérant l'historiographie justement du point de vue de l'événement, et de l'événement en rapport à la longue durée, dont nous avons parlé. Après une longue analyse des pratiques historiographiques de mise en intrigue, Ricœur arrive, à la fin du premier volume de son œuvre, dans le chapitre « L'intentionnalité historique » qui clôt la deuxième partie, à formuler cette thèse : « Ma thèse est que les événements historiques ne diffèrent pas radicalement des événements encadrés par une intrigue[1172] ». La notion d'événement historique serait alors comprise comme celle d'événement-mis-en-intrigue. Pour atteindre une telle conclusion, Ricœur s'appuie sur les écrits de Fernand Braudel, en considérant toutefois que, plutôt qu'une mise de côté des événements, il faudrait chercher une sorte d'événementialité de la longue durée. Il faut « montrer en quel sens *la notion même d'histoire de longue durée dérive* de l'événement dramatique, au sens qu'on vient de dire, c'est-à-dire *de l'événement-mis-en intrigue*[1173] ». On a eu l'occasion de le préciser, l'ouvrage de Braudel est divisé en trois parties : une consacrée au temps géographique, la deuxième au temps social et économique, la troisième à un temps événementiel classique. Pourtant, ces trois parties possèdent une certaine unité (à partir du titre *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*) qui, selon Ricœur, peut être comprise dans le sens de la mise en intrigue. Les trois parties *tiennent ensemble* et s'annoncent l'une l'autre, la deuxième fonctionnant comme médiation entre les deux. Il est utile de rapporter les exemples de Ricœur :

[1172] *Ibid.*, p. 365.
[1173] *Ibidem.*

> Prenons le premier niveau : l'espace plus que le temps semble en être le thème […] Soient les trois premiers chapitres, consacrés à cette mer entre les terres. Il n'y est question que d'espaces habités ou inhabitables, y compris les plaines liquides. L'homme y est partout présent et avec lui un fourmillement d'événements symptomatiques. […] Il n'est pas possible, même au premier niveau, d'en parler [des mers, des littoraux et leurs îles] sans évoquer les rapports de dominance économico-politique (Venise, Gênes, etc.). Les grands conflits entre les empires espagnol et turc jettent déjà leur ombre sur les paysages marins. Et avec les rapports de force, pointent déjà les événements.
>
> C'est ainsi que le deuxième niveau est non seulement impliqué, mais anticipé dans le premier : la géo-histoire se mue rapidement en géo-politique[1174].

Le deuxième niveau est celui de la longue durée des processus économiques et sociaux. « Oscillant entre le registre de la structure et de la conjoncture, il met en scène trois systèmes concurrentiels d'organisation[1175] » : économie, physique-politique et civilisations. Mais les trois domaines « ne se recouvrent pas exactement » et, en leur sein même, ils se dirigent déjà vers les deux autres niveaux d'étude (géographique et événementiel). Qu'il s'agisse de l'histoire de l'économie toujours liée aux événements, ou encore des civilisations qui dans leurs rencontres et leurs frictions produisent, elles aussi, des événements[1176]. Au troisième niveau, nous retrouvons un effet similaire, mais, cette fois, ce sont les événements qui sont enracinés dans les conjonctures et les structures : « L'art de Braudel, ici, est de structurer son histoire des événements […] non seulement en les divisant en périodes, comme le font tous les historiens, mais en les réenracinant dans les structures et les conjonctures, de la même manière qu'il avait auparavant convoqué les événements pour témoigner des structures et des conjonctures[1177] ». Ainsi, il n'y aurait pas d'histoire événementielle sans histoire des conjonctures et des structures, mais cette histoire longue a besoin aussi des événements, et les appelle déjà dans sa structuration.

Cela signifie que, en plus qu'innover la méthode historique en rendant la longue durée centrale dans toute enquête historiographique, cette longue durée est toujours dans une

[1174] *Ibid.*, p. 366-368.
[1175] *Ibid.*, p. 369.
[1176] *Ibid.*, p. 370-372.
[1177] *Ibid.*, p. 375.

certaine unité avec la durée événementielle. Ricœur exprime donc sa seconde thèse sur Braudel : « c'est *ensemble* que les trois niveaux de l'ouvrage constituent une *quasi-intrigue*[1178] ». Les notions d'intrigue elle-même et la notion d'événement en résultent changées. D'une part nous avons une grande intrigue, « le déclin de la Méditerranée comme héros collectif sur la scène de l'histoire mondiale[1179] », mais cette intrigue reste virtuelle, puisqu'elle est divisée entre les trois niveaux, et elle procède par des « interférences » entre ces niveaux. L'œuvre de Braudel produit une mise en intrigue, mais celle-ci avance par la conjonction des trois formes d'histoire. C'est une « quasi-intrigue » justement au vu de sa virtualité, étant donné qu'elle dérive de signes distribués au cours des trois parties. Ainsi :

> Braudel, par sa méthode analytique et disjonctive, a inventé *un nouveau type d'intrigue* : s'il est vrai que l'intrigue est toujours à quelque degré une synthèse de l'hétérogène, l'intrigue virtuelle du livre de Braudel, en conjuguant des temporalités hétérogènes, des chronologies contradictoires, nous apprend à conjuguer des structures, des cycles et des événements[1180].

Tout cela est d'une portée considérable dans la trajectoire de notre réflexion. Nous avons montré les traits des événements contemporains, et nous avons indiqué l'importance de concevoir la notion d'Anthropocène sous le signe de l'événement-long. Par Merleau-Ponty, nous avons appris que l'événement doit être appréhendé sur le modèle du champ perceptif, en ménageant l'écart et conscients de l'impossibilité de posséder l'événement d'une manière essentialiste ou objectiviste, tout en l'atteignant en partie par nos perceptions et par les matrices symboliques qu'il produit. En retrouvant à présent Braudel, nous observons une forme d'organisation historique par laquelle on pourrait associer la complexité de l'histoire géologique, de l'histoire sociale et économique, de l'histoire événementielle et politique. Prendre en compte le tissage entre ces temporalités

[1178] *Ibid.*, p. 376. Ici, la référence est aux analyses sur Paul Veyne que Ricœur avait conduit *ibid.*, p. 301-310, où il était question d'une conception large de l'intrigue : « En *rattachant* ainsi *l'événement à l'intrigue*, Paul Veyne peut dédramatiser la querelle de l'événementiel et du non événementiel, ouverte par l'école des *Annales*. La longue durée est aussi bien de l'événementiel que la courte, si l'intrigue est la seule mesure de l'événement. Le non-événementiel marque seulement l'écart entre le champ indéterminé des événements et le domaine déjà sillonné d'intrigues », *ibid.*, p. 303.
[1179] *Ibid.,* p. 379.
[1180] *Ibid.*, p. 382.

et la configuration que les événements produisent dans une mise en intrigue qui procède par des signes et des interférences, des perceptions et des symbolismes, fournit une compréhension plus profonde de ce que signifie interroger l'histoire et notre monde contemporain à partir d'un *logos* qui ne serait pas purement analytique ou logico-conceptuel. On retrouve également, mais dans une perspective d'étude bien différente, les préoccupations de Michel Foucault, ce besoin qu'il exprimait en reprenant Braudel pour le dépasser, d'observer les séries et les séries de séries, ainsi que leurs discontinuités et leurs agencements.

Mais concluons en rappelant que Ricœur, à ce point de l'analyse, touche un point fondamental, que nous avons évoqué nous-mêmes à la fin de la deuxième partie de notre travail : l'événement n'appartient pas seulement au niveau événementiel, mais il se rattache aux trois niveaux d'analyse. Lisons Ricœur :

> C'est à mon sens ce long détour par le caractère de quasi-intrigue qui permet enfin de remettre en question la notion d'*événement* que Braudel tient pour canonique. L'événement, pour nous, n'est pas nécessairement bref et nerveux à la façon d'une explosion. Il est une *variable* de l'intrigue. À ce titre, il n'appartient pas seulement au troisième niveau, mais à tous, avec des fonctions diverses[1181].

L'événement, c'est l'intrigue. L'événement est la configuration narrative des temporalités qu'il porte en lui. L'événement ne peut être détaché de la longue durée. Il en dépend et il l'appuie, et la longue durée se structure elle-même comme une mise en intrigue, mais une quasi-intrigue, capable de tisser plusieurs champs et niveaux de l'existence humaine. « En un sens, *la Méditerranée*…, c'est la lente avancée, la marche retardée de l'événement majeur : le retrait de la Méditerranée de la grande histoire[1182] ». Événement-long, événement matrice. *Endstiftung* et *Urstiftung*.

d) L'événement de longue durée

Alors, arrivés à ce stade de notre analyse, nous pouvons arrêter une idée, qui répond à un questionnement qui nous a accompagné tout au long de notre recherche : l'événement

[1181] *Ibid.*, p. 383.
[1182] *Ibid.*, p. 384.

n'est pas seulement matériel de l'histoire, il est l'histoire elle-même, en tant qu'événementialité de longue durée, ouvrant à des événementialités plus courtes, ces différentes temporalités de l'événement étant enchevêtrées l'une dans l'autre. Pourtant, pour comprendre cette événementialité, ces dynamiques instituantes dans le domaine historique, nous ne pourrions faire l'impasse du temps mythique et des architectoniques autres que celle de la raison pure que Merleau-Ponty évoquait.

En effet, ce schématisme, cette mise en intrigue qui fait de l'événement même une composante de la longue durée, nous ne pouvons pleinement le comprendre sans penser aux temporalités mythiques qui fondent l'architectonique du *logos* naturel. Si l'événement déborde ses parties, et s'il s'agence dans des historicités longues, c'est aussi par cet aspect « mythique » qui l'habite. Le *logos* du monde naturel devrait miser, c'est notre thèse, sur une tentative de construire des schémas de l'histoire alternatifs aux modèles modernes, qui s'appuyaient sur une linéarité historique dont nous avons acté la crise tout au long de la première partie. Merleau-Ponty nous a aidés à comprendre l'*allure* et le *style* que devrait prendre ce *logos*. Avec les deux notions ricœuriennes de mise en intrigue et d'événement long comme quasi-intrigue, nous trouvons une pratique configurante qui génère bel et bien des visions sur l'histoire, des points de vue. Ceux-ci ne devraient pas aspirer à la totalité, et surtout, ils ne devraient pas prétendre à une totalité analytique. La mise en intrigue dispense un savoir et une connaissance, mais elle le fait par un schématisme qui ne veut jamais être complet, qui opère dans une tradition prise entre les deux pôles de la sédimentation et de l'innovation. Ainsi, les événements se constituent à partir du matériel historique sédimenté, des autres événements, des discours, des souvenirs, des gestes, en somme des matrices symboliques, mais ils sont en même temps eux-mêmes du matériel historique nouveau, des nouvelles matrices symboliques. Les nouveaux agencements ferment des histoires, écartent certaines configurations événementielles, font perdre des événements dans l'oubli de l'histoire. Et en même temps, ils ouvrent des nouvelles histoires, des nouvelles configurations. C'est ainsi que les événements rayonnent, alors même qu'ils demeurent indicibles dans leur singularité, qu'ils sont fuyant, se rétractent à la perception et que l'on ne sait jamais si nous sommes en train d'y participer. On ne peut jamais véritablement les dire, mais on les recommence toujours dans notre chair et dans nos récits, en les perdant en chaque fois, tout en les gardant ouvert malgré tout. Cette tentative de garder ouvert l'événement est une réponse

que l'on peut donner au tiraillement entre longue durée de la pensée et urgences du monde contemporain.

L'événement contemporain, dans son urgence et dans sa pression, est insaisissable. Et pourtant, il se donne à nous, dans des myriades de manifestations. Pourtant, on le dit et on le répète, et il nous hante, et on sent sur nos peaux sa viscosité et sa pervasivité. Il subscende toujours ses parties, puisque les éléments, les matrices qui le composent participent aussi à d'autres configurations événementielles. En cela, la configuration narrative permet de comprendre que ce « dire l'événement » est toujours un dire partiel et fuyant, un impossible qui hante le possible, pour le dire avec Derrida[1183]. Il est une nouvelle pertinence sémantique. Surtout, de l'événement il reste les histoires auxquelles il participe, et ces histoires sont parfois très longues, ce qui rend l'événement lui-même très long. Il fait irruption, il nous étonne, mais en même temps, surtout, il nous hante. Et il continue à nous hanter en même temps qu'il a lieu et qu'on ne peut jamais le dire en tant que tel, qu'on peut en dire seulement des parties et des manifestations, comme c'est le cas pour le réchauffement climatique. Dans tout ça, la nécessité d'une théorie qui s'appuie sur une forme de *logos* que l'on entrevoit et qui demeure toutefois fuyante, dont nous avons dégagé certains traits et qui pourtant ne semble pas s'inscrire dans une pratique univoque. Le *logos* du monde esthétique et du monde naturel sont les fonds ontologiques sur lesquels ces configurations événementielles ont lieu, ils sont aussi une voix possible pour entamer des processus de traduction dirigés vers la langue indicible de l'événement.

Nous avons fourni dans ce chapitre des éléments de réponse théorique aux problèmes qui nous dirigeaient. Les histoires et les événements sont parus plus tissés que jamais, tout en ayant aperçu les complexités que cette configuration porte avec elle. Une longue durée de la pensée exige de s'adresser vers les domaines d'une événementialité complexe qui fonde en même temps ses histoires dans un langage où se mêlent les temporalités, le langage d'un temps mythique et naturel, ainsi qu'une tentative de fournir des configurations sensées à partir d'une démarche inspirée au domaine de la corporéité, mais également au sens de la configuration narrative. La conclusion de la présente recherche, dans le prochain chapitre, tendra vers un dernier objectif : définir ce *logos* – esthétique, naturel, d'une histoire enracinée dans le corps, capable de considérer la longue durée,

[1183] J. Derrida et *al.*, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, *op. cit.*, p. 98.

mais devant agir dans un monde de grande rapidité – divisé donc entre plusieurs temporalités que le *logos* esthétique et naturel permet de commencer à thématiser et étudier. Il faudra pour cela interroger le statut des entités qui élèvent la voix de ce *logos*, en critiquant toutefois un autre type de protagoniste : l'individu de la modernité européenne. Cela permettra également, dans un mouvement final, de faire vivre les propos ontologiques menés dans cette partie à travers la reprise de plusieurs enjeux contemporains évoqués dans nos recherches.

CHAPITRE 10
DE L'INDIVIDU À L'INDIVIDUATION

§ 10.1. Le *logos* individuel : Montaigne et Descartes

Les personnages qui peuplent la modernité sous éprouvent une bien étrange condition. Individus, sujets, citoyens, parfois héros, parfois même antihéros, ils vivent assis sur leur autonomie, leur liberté, leur vertu ou leur capacité de s'affranchir de toute loi. Néanmoins, en même temps, ces personnages sont en crise. Avant même que la condition humaine ne devienne *globale*, qu'elle ne fragmente encore plus les éléments de l'ontologie moderne, la condition moderne est souvent parcourue par une *krisis*, une division interne, un paradoxe ; et cela malgré l'enthousiasme de la course vers le progrès et l'émancipation, malgré la recherche de stables critères de vérité, malgré l'élan qui pousse vers l'universel. Le personnage par excellence qui endosse les espoirs et les damnations de la modernité est l'individu.

L'individu porte dans son nom une prétention à l'unité : *individuum*. Indivisible, tel un atome, une substance insécable, comment pourrait-il se penser divisé, séparé en lui-même ? L'individu de la modernité européenne est ce personnage qui a aboli tout auteur pour être auteur de soi-même, et de son Histoire. Histoire unique indivisible, et avec laquelle il doit concorder *in toto* ; histoire qui certes se place dans l'Histoire plus grande, universelle, dont son récit d'émancipation personnelle (ou de formation) n'est qu'un moment parmi tant d'autres, mais qui devient le livre de sa vie indivise. Cet *individuum* moderne se doit d'être capable de s'écrire soi-même, de se décrire, il doit être capable surtout de se penser, et de se décrire en train de penser. Il est *sujet*, mais un sujet de type très particulier. En effet, il faut établir – de manière préliminaire – une distinction entre subjectivité et individualité, entre sujet et individu. Pour Gilbert Simondon, par exemple, « le nom d'individu est abusivement donné à une réalité plus complexe, celle du sujet complet, qui comporte en lui, en plus de la réalité individuée, un aspect inindividué, pré-individuel, ou encore naturel[1184] » : en ce sens, la composante individuelle ne serait qu'une partie de la subjectivité, et celle-ci serait beaucoup plus complexe et composite de ce que l'on pourrait le croire. Alors, le processus d'individuation ne semble être que l'un

[1184] G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [1964], Paris, Grenoble, Millon, 2021, p. 301.

des aspects de ce que Guattari appelait « *composantes de subjectivation*[1185] », des vecteurs d'une subjectivité qui ne serait pas close et unifiée. L'individu moderne veut pourtant être sujet – ou considère la subjectivité comme seulement individuelle. Et cela avant tout dans le récit de son histoire, de son *Je* qui se raconte, qui s'expose, « J'ose non seulement parler de moi, mais parler seulement de moi[1186] » écrivait Montaigne. Nous croyons que, en fait, l'individualité moderne, dans son expression même, soit habitée d'une grande complexité, de déchirements, de stratifications. La conception programmatique de l'individu abrite des douleurs et des contradictions, non seulement par rapport à la contingence et à la nécessité de l'histoire, thème dont nous avons parlé, mais aussi relativement à la possibilité même d'affirmer l'indivisibilité et l'unité d'un soi. Nous pourrions dire, en paraphrasant Bruno Latour, que l'individu moderne n'a jamais été individu, même si de manière programmatique la modernité a affirmé la primauté substantielle (comme, selon Latour, elle avait affirmé le grand partage et l'incommunicabilité entre nature et culture). Ici, on ne propose pas une histoire de la notion d'individu[1187], mais plutôt un approfondissement sur le sens de cette pluralité intrinsèque. On veut surtout montrer que ce sont des structures linguistiques et culturelles, des systèmes d'équivalence, qui ont soutenu un idéal d'individualité. La modernité européenne parle un *logos* individuel, dans la philosophie et dans la société, mais cela ne signifie pas que ses protagonistes soient des individus à part entière (indivisibles, univoques, stables).

a) Lectures de Montaigne

Nous commençons par Montaigne, en nous inspirant des analyses merleau-pontiennes, mais en les prolongeant par notre propre réflexion, car Montaigne affirme de ne vouloir parler que de soi. Il veut donc à proprement parler mettre en place un *logos* de son monde individuel. Pourtant, Montaigne est-il unitaire, stable et indivisible ? Montaigne demeure-t-il un individu au sens premier du terme, alors même qu'il déploie la multiplicité de sa subjectivité ? N'est-il pas dans un ébranlement continu dû à sa rencontre avec le monde,

[1185] *Ibid.*, p. 24.
[1186] M. de Montaigne, *Essais. III*, trad. fr. P. Michel, Paris, Gallimard, 1965, Livre III, ch. VIII, p. 209.
[1187] Pour une histoire philosophique de la notion d'individu voir G. Simondon, « Histoire de la notion d'individu », in : G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 357-520 ; et plus récemment M. Ott, *Dividuations. Theories of Participation*, *op. cit*.

et la rencontre avec les méandres de soi-même qu'il ne connaissait pas ? Lorsqu'il se raconte, il aime à explorer les facettes plurielles de son moi, il aime à se contredire aussi, mettre à l'épreuve ses possibilités de discours et de signification. Il existe sans doute un individualisme de Montaigne, retiré du monde, préférant la compagnie des livres à celle des autres humains. Pourtant, la complexité de son *je* le rend-il indivisible, individu ? N'est-ce pas un mythe que nous voyons dès ces premiers mouvements de la modernité individuelle, le mythe de l'individu complet, capable de se décrire dans sa totalité et dans son unité ? Montaigne ne tombe pas dans le piège de son propre Je, car il neutralise ce mythe dans le « Que sais-je ? », où la place du « Je » exprime la dynamique interrogative et non achevée d'un savoir situé. Dans son commerce avec le monde, le scepticisme de Montaigne ne remet pas tellement en question le savoir, mais plutôt l'aptitude de son propre « Je » à atteindre un savoir complet, je sais *quelque chose*, mais ce quelque chose est incomplet et à interroger.

Cela implique que le savoir sur soi-même sera également lacunaire, et pourtant cela vaut la peine de s'essayer à parler de soi, de se connaître. L'individu-Montaigne vit une condition complexe. « La conscience de Montaigne n'est pas d'emblée esprit, elle est liée en même temps que libre, et, dans un seul acte ambigu, elle s'ouvre aux objets extérieurs et s'éprouve étrangère à eux[1188] », rappelait Merleau-Ponty dans sa *Lecture de Montaigne*, en ajoutant : « Il ne connaît pas ce lieu de repos, cette possession de soi, qui sera l'entendement cartésien[1189] ». Car si le « Que sais-je » de Montaigne remettait à distance le non-savoir socratique par une capacité ambiguë de la subjectivité, il ne rejoint pas ce point d'appui permettant de retrouver le monde et de dépasser le doute qu'est le *cogito* cartésien. Nous pourrions dire que le « Que sais-je ? » cache un « Que suis-je ?[1190] » : question qui n'est pas résolue chez Montaigne par la possession de soi, ni par une véritable aperception, ou une transparence de la conscience. Il n'y a pas de repos chez Montaigne, toujours agité par l'opacité de sa conscience et de son ouverture au monde. Montaigne est le *sujet moderne par excellence*, mais il l'est parce qu'il exprime un

[1188] M. Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », in : *Signes*, *op. cit*., p. 251. Ce texte, publié dans *Signes* en 1960, sera utilisé comme Préface au troisième tome des *Essais* de Montaigne*,* publié aux éditions Gallimard en 1965.
[1189] *Ibidem*.
[1190] Dans son cours sur l'ontologie cartésienne, mais dans un sens différent du nôtre, Merleau-Ponty écrit : « (La formule des *Méditations* n'est pas *cogito ergo sum* – mais je suis, j'existe, - que suis-je ?), M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959/1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996, p. 257.

caractère ambigu de l'individu moderne : voulant tracer son périmètre de conscience, ne parlant que de soi, esquissant un peu à la fois les frontières de son moi, et même en refusant à quelque degré l'altérité, il demeure néanmoins toujours complexe et fragmenté dans son intériorité, car il est à la recherche de sa propre histoire, qui puisse restituer l'individu tout entier tel qu'il est – « Je suis moi-même la matière de mon livre[1191] ». Le projet de Montaigne est celui d'un *logos du monde individuel* qui ne parle que de lui-même, sans prétention d'universalité, mais au nom d'un pyrrhonisme dont le point de départ ne peut être que son propre point de vue. C'est un *logos* dans lequel on trace les frontières et les limites de son soi, de son monde personnel, de son histoire, et de sa conscience.

Pourtant, la rencontre avec l'univers extérieur, avec les objets qui sont étrangers au moi, pose la question d'une individualité plate et complète, stable et bien écrite. Ne sommes-nous pas toujours dans un commerce étroit avec notre milieu, avec les objets qui nous entourent et nous décentrent, et les autres sujets, les autres individus qui explorent le monde comme nous ? En cela, on ne peut considérer la conversation avec autrui comme une rencontre entre pures consciences indivises : si tel était le cas, comment ces consciences pourraient-elles communiquer ? En d'autres termes, comment pourrait-il leur manquer quelque chose qu'autrui, pourtant, possède ? Le dialogue transforme ce *logos individuel*, car si Montaigne compose ses *Essais* comme un récit sur soi, il décrit également la pratique du débat, dans laquelle les positions du moi ne peuvent être véritablement considérées comme stables et comme unitaires. La conversation n'est pas faite uniquement d'arguments raisonnés, mais aussi de fouge et de passions, lorsqu'on porte jusqu'au bout un argument déjà perdu ou lorsqu'on en dit trop – la conversation animée montre déjà que nous ne sommes pas seulement pure conscience capable de se penser elle-même et de raisonner, mais que nous sommes aussi cette personne toujours lancée vers le monde, qui se fait en parlant et en raisonnant par des paroles parfois réfléchies, parfois confuses et passionnées, et à même de se faire décentrer par la parole d'autrui : « Si je confère avec une âme forte, et un rude jouteur, il me presse les flancs, me pique à gauche et à dextre, ses imaginations élancent les miennes. La jalousie, la gloire, la contention me poussent et rehaussent au-dessus de moi-même, et l'unisson est

[1191] M. de Montaigne, *Essais I*, Paris, Gallimard, 1965, « Au lecteur », p. 49.

qualité ennuyeuse en la conférence[1192] », écrit Montaigne, en montrant une conception de la conversation qui est peut-être dans l'optique du combat, une agonistique de la parole, mais qui nous indique du moins que le Je qu'il aime à raconter et qui est l'objet de son livre, se constitue aussi par une rencontre ayant lieu dans le monde concret du décentrement et des passions, d'imaginations qui ne sont pas forcément les idées de la raison, mais qui se forment dans la sensibilité des individus qui se rencontrent.

Il ne faudrait donc pas considérer le *logos du monde individuel* que Montaigne s'essaie à décrire comme totalement objectivé. Il semble plutôt se construire dans la relation à autrui, mais toujours à partir de *mon* point de vue, partiel et titubant. Ainsi, pour reprendre les remarques merleau-pontiennes, le débat passionné se révèle tout à fait similaire aux ébats des amoureux : mais les amoureux cherchent à devenir une seule chose par l'agitation de leurs ébats et la quête de leurs chairs respectives : les amants, s'ils passent des débats raisonnés d'un amour idéal aux ébats corporels de la chair qui désire, ont déjà pris conscience de la fragilité de leur condition individuelle, de leur dépendance d'autrui. L'amoureux comme le conversant se transfigure dans les gestes et les paroles, excédant soi-même par autrui. La promesse d'amour « change tout[1193] », mais une conversation aussi peut tout changer, lorsqu'elle laisse se lever une expressivité nouvelle, et elle nous fait autre que ce que l'on était. Montaigne aime à prendre ce risque et il nous dit : « Je me sens bien plus fier de la victoire que je gagne sur moi quand, en l'ardeur même du combat, je me fais plier sous la force de la raison de mon adversaire, que je ne me sens gré de la victoire que je gagne sur lui par sa faiblesse[1194] ».

Que nous dit Montaigne ? Il anticipe ce que Merleau-Ponty, quatre siècles plus tard, dira en décrivant la rencontre avec le regard d'autrui :

> Que sera-ce quand l'un d'eux va se retourner sur moi, soutenir mon regard et refermer le sien sur mon corps et sur mon visage ? Sauf si nous recourons à la ruse de la parole, et mettons en tiers entre nous un domaine commun de pensées, l'expérience est intolérable. Il n'y a plus rien à regarder qu'un regard, celui qui voit et ce qui est vu sont exactement substituables, les deux regards s'immobilisent l'un sur l'autre, rien ne peut les distraire et les distinguer l'un de l'autre, puisque les

[1192] M. de Montaigne, *Essais III*, *op. cit.*, Livre III, Chapitre VIII, p. 185-186.
[1193] Voir à ce sujet les analyses merleau-pontiennes sur l'institution d'un sentiment, *infra*, § 7.3.
[1194] M. de Montaigne, *Essais III*, *op. cit.*, Livre III, ch. VIII, p. 189.

> choses sont abolies et que chacun n'a plus à faire qu'à son double. Pour la réflexion il n'y a là encore que deux « points de vue » sans commune mesure, deux *je pense* dont chacun peut se croire vainqueur de l'épreuve, puisque, après tout, si je pense que l'autre me pense, ce n'est encore là qu'une de mes pensées. *La vision fait ce que la réflexion ne comprendra jamais : que le combat quelque fois soit sans vainqueur, et la pensée désormais sans titulaire*[1195].

Merleau-Ponty part d'une expérience perceptive qui, dans la préface de *Signes*, est déjà une expérience ontologique d'autrui : il n'y a pas d'objectivation dans les deux regards qui ne font autre chose que se regarder. Ces deux regards absolus (détachés du monde autour d'eux pour ne se concentrer que sur la surprise – et l'effroi parfois – que l'un provoque sur l'autre) ne peuvent être résolus par les artifices de la pensée et de la parole, ils sont expressivité de la rencontre, autrui se donne comme *mystère*, comme un autre individu qui se comporte comme moi. Autrui est mon double dans le sens qu'il se connaît lui-même comme moi-même je m'auto-comprend, qu'il se sent une substance comme moi, que je le perçois comme chair de ma chair. Mais le fait qu'il possède sa manière de s'exprimer, que, quand il va commencer à parler, il ne va pas voir les mêmes choses, que même lorsqu'il regarde il ne perçoit pas le même monde que moi, que sa perception de moi est différente de mon aperception, tout cela est le mystère radical d'autrui, qui est en même temps une inexplicable intimité, puisqu'on sait tous les deux que l'on s'ouvre au même monde. Voir autrui comporte aussi de l'effroi, car l'on comprend d'emblée le pouvoir du regard de l'autre, l'ébranlement qu'il provoque dans mon individualité : je ne suis pas seul, et ce regard va être bientôt *signifiant*, capable de manifester les passions, les jugements, les émotions. L'agonistique des regards dont parle Merleau-Ponty est une agonistique de deux individualités qui se rencontrent et qui doivent *faire avec* l'existence d'autrui. De plus, ils doivent accepter ce qui pour la réflexion est inacceptable : le combat peut être parfois sans vainqueur. Dans le dialogue comme dans le regard, dans le débat comme dans les ébats, on peut perdre la titularité de sa propre pensée, en pensant par les paroles d'autrui et par le décentrement qu'il suscite en nous. Du même coup, ne perdrions-nous pas la titularité de notre *logos* individuel ?

[1195] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 24. Nous soulignons.

On peut donc expliciter un premier paradoxe de l'individu moderne à son état naissant et de son *logos*. Montaigne ne souhaite que se décrire soi-même, il prend son Je comme centre, mais ce Je est polymorphe et pluriel, car, malgré la solitude, il va tout de même être modifié et influencé par la rencontre avec autrui qui ne se fait pas par pure réflexion, qui n'est pas un *je pense* tout à fait unique, stable, totalité indivisible : c'est un Je toujours au combat, un combat qui ne se fait pas contre un ennemi, mais qui est un commerce continuel avec un monde décentrant, un monde qui nous montre que les choses ne sont pas seulement pour nous. Les choses, en effet, sont aussi pour autrui, et surtout autrui est ici pour moi et pour me changer. L'individu aspire à se raconter lui-même comme un tout complet – c'est le but d'un *logos* du monde individuel – mais en même temps, il semblerait que son expressivité même le transforme et sa rencontre avec autrui le façonne. Montaigne affirme qu'il ne va regarder qu'à l'intérieur de soi-même et il observe comment son intériorité individuelle est plurielle et complexe, il opère des *essais* sur soi-même, qui ne garantissent aucune complétude. Montaigne est-il véritablement un individu moderne ? Il pose en fait les jalons d'une idée d'individualité qui pourtant n'efface pas une complexité, une pluralité, une division.

b) Lectures de Descartes

Pour parler véritablement d'une ontologie de l'individu moderne, nous devons nous tourner vers Descartes. Nous avons souligné, en effet, que chez Montaigne le « Je suis » demeure encore dans le domaine interrogatif du « Que suis-je ? » et que ses *Essais* n'ont pas la prétention d'offrir une vision unitaire et indivisible de sa personne, mais qu'au contraire sa subjectivité semble contenir une ambiguïté de fond. C'est chez Descartes que l'on trouve les éléments d'une subjectivité inédite, centrée sur le « Je », sur l'individu et sa stabilité ontologique. Avec Descartes nous apercevons l'Institution d'une certaine substance subjective. Institution, on le sait désormais, veut ici indiquer une opération, volontaire ou non, qui laisse émerger des matrices symboliques, et, dans le cas que l'on prend en examen, une certaine configuration de savoirs, qui va permettre de donner du sens nouveau à ce que l'on avait interprété jusque-là, mais surtout qui ouvre un nouvel horizon de possibilités d'interprétation de la réalité. Institution du primat de la substance individuelle signifie apparition d'un *logos* individuel qui, cette fois, s'efforce d'écarter

toute forme de confusion et d'ambiguïté, vers une ontologie qui marque une différence profonde par rapport aux conceptions précédentes de l'Être – bien qu'il ne s'agisse pas de discontinuité absolue[1196].

Il pourrait sembler que, dans la pensée cartésienne, et ensuite dans la pensée moderne, un abandon ait lieu des grands débats qui avaient existé dans la philosophie médiévale, concernant le principe d'individuation et l'eccéité[1197]. Toutefois, nous croyons que si ces débats sont écartés ou résolus implicitement, le problème de l'individuation demeure latent. Le processus d'individuation cartésien se fait par séparation et par distinction : s'appuyer seulement sur ce qui est clair et distinct signifie faire confiance exclusivement à ce qui ne peut pas être distinct d'autre chose, donc ce qui est indivisible, individuel.

Si nous nous référons au texte classique qui décrit l'observation par Descartes d'un morceau de cire, nous apercevons la position du problème de l'identité de la chose étendue : est-ce le même morceau de cire que l'on voit avant et après qu'il a fondu ? Peut-on parler d'individualité, dans cet exemple cartésien bien connu, qui semble principalement dénoncer la limite des sens lorsqu'il s'agit de définir une unité stable ? La bougie fond. Qu'est-ce qui assure sa permanence en tant qu'entité individuelle ? Strictement, rien de ce qui est présent dans le monde charnel de ma sensibilité ne garantit cette présence, ce n'est pas « l'odeur des fleurs » ni sa couleur, sa figure ou sa grandeur[1198] ni aucune de ces qualités sensibles : en effet, Descartes décrit un processus de transformation de la forme du morceau de cire lorsqu'on l'approche du feu, et c'est justement le changement de toutes les qualités sensibles qui porte au questionnement sur la stabilité – voire même la réalité – du monde qui nous entoure. Le processus que décrit

[1196] La continuité entre la pensée médiévale et l'œuvre cartésienne est plus grande que celle que l'on décrit habituellement. La notion de sujet elle-même telle que la comprend encore Descartes est extrêmement liée à la scolastique comme le souligne Ong-Van-Cung dans l'introduction au volume K. Sang Ong-Van-Cung (éd.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999, p. 5 : « Descartes entend l'opposition subjectif / objectif dans ce sens traditionnel, conforme à la scolastique tardive dont il a été nourri durant ses années d'enseignement dans les collèges jésuites. Est objectif ce qui est considéré comme objet-de-la-pensée ; la réalité objective de l'idée est ce qui est objectivement dans l'entendement et constitue le terme de sa conception (*cf*. par exemple *Réponses aux premières objections*). Descartes reprend donc le couple tel que Duns Scot et Suarez le conçoivent, est sujet ce qui est substance et existe pour soi, est objet ce qui est *en tant que* présent à la pensée. »

[1197] C'est la thèse de Kenneth Barber dans son Introduction à K. Barber et J. J. E. Gracia (éd.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*, State University of New York, Albany, 1994, p. 1-12. Il faut rappeler en particulier que les questions de l'individuation et de l'eccéité ont été posées par Duns Scot et par Francisco Suarez. Pour approfondir les interprétations médiévales voir J. J. E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, Munchen, 1984 ; ainsi que le texte classique de G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950.

[1198] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, texte et trad. F. Khodoss, Paris, PUF, 1956, p. 46.

Descartes est celui d'un passage d'un état à l'autre de la matière ; l'enseignement de Simondon nous permettra de comprendre l'*individuation* aussi dans les termes de la transformation d'un système à travers son énergie potentielle, ce qui aiderait à interpréter les réflexions sur le morceau de cire en trouvant *dans la transformation elle-même* les caractères d'une individuation en lien avec le caractère métastable du système.

Nous savons que l'analyse cartésienne écarte la perception, de même que l'imagination lorsqu'il s'agit de répondre à la question si la même cire demeure avant et après avoir fondu. La stabilité ontologique des choses est assurée par l'entendement et en particulier par la distinction entre idées confuses et idées claires et distinctes : c'est dans une distinction de la raison que nous rencontrons les éléments de compréhension de l'identité et du caractère individuel. Loin de ne concerner que l'objet-cire en soi, cet exemple nous dit beaucoup sur la manière dont l'ontologie cartésienne entend la subjectivité et comment elle considère le statut de l'individu raisonnable. C'est le sujet raisonnable, par sa capacité analytique, par sa capacité d'opérer des distinctions, qui peut, au-delà des pièges de la sensibilité et de l'apparence, attester de l'identité de la cire : le fait que la cire fondue soit la même chose que le morceau de cire se conçoit par la raison, par l'entendement. Mais c'est justement la capacité d'entendement de la raison et sa capacité, par l'analyse et l'opération de distinction, d'interpréter le monde, qui se situe au fondement d'une telle ontologie. En ce sens, on voit que dans le domaine des objets, Descartes met en place une identité par la raison, c'est-à-dire que la substance qui unit les deux modalités de la cire se comprend intellectuellement. Merleau-Ponty commente, dans son cours sur l'ontologie cartésienne :

> Ambiguïté chez Descartes : la cire est pour montrer que je vois par le regard de l'esprit ce que je croyais voir de mes yeux – mais à le lire : la cire a toujours été ce que je trouve réflexivement – i.e. : le regard de l'esprit passe « *tanquam oculis* » – Tout est *Cogitatio*, mais la *Cogitatio* est tout[1199].

L'ambiguïté que Merleau-Ponty souligne est que non seulement la *Cogitatio* nous permet d'arriver à comprendre la stabilité, l'individualité de la chose, la permanence de la cire en tant que cire qui ne se mesure pas dans ses qualités sensibles, mais dans la

[1199] M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959/1960-1961)*, *op. cit.*, p. 255.

capacité d'entendement du sujet ; la *Cogitatio* devient non seulement la voie d'accès à l'être, mais elle devient elle-même l'être. *Est* seulement ce qui peut être conçu par l'entendement, alors que tout ce qui est perçu ou senti n'a pas de dignité ontologique ni d'autonomie. C'est cela que l'on peut définir un accès épistémologique à l'être qui caractérise l'ontologie de l'individu : l'opération cartésienne fournit une solution à la question de la définition de l'individu, par une prise en considération du caractère principalement épistémologique de l'identité. La pensée cartésienne se dirige vers l'idéal que « les considérations épistémologiques servent comme un critère pour l'adéquation d'un système ontologique : les candidats putatifs qui veulent être inclus dans le catalogue de l'existant doivent passer avant tout un test de connaissabilité[1200] ».

L'individu est donc le *cogito*, ou mieux la substance *cogitans* ; l'accès au *cogito* est universel, dans le sens que chacun peut refaire le processus qui amène à lui. En même temps, le caractère permanent, stable, et individuel de la *res extensa* ne peut s'appuyer sur la perception des qualités sensibles, mais elle advient à travers la *cogitatio*, qui est Tout, donc un accès universel à l'étendue, à l'univers des choses. « Descartes réalise une absolue indépendance de l'être individuel, afin de pouvoir atteindre dans cette indépendance la condition d'universalité[1201] », écrit Gilbert Simondon. Mais cette indépendance concerne le sujet *cogitans* et sa capacité d'entendement. Nous avions vu chez Montaigne une opération de décentrement de la part des choses, et d'autrui. « La conscience de Montaigne n'est pas d'emblée esprit » soulignait Merleau-Ponty, « dans un seul acte ambigu, elle s'ouvre aux objets extérieurs et s'éprouve étrangère à eux[1202] ». Au contraire, on perd dans l'esprit cartésien cette sensation « étrangère » des objets et on accède plutôt à une connaissance se faisant par l'universalité de l'entendement, et donc par cette vision « de survol » que Merleau-Ponty avait à plusieurs reprises critiqué. Le *logos du monde individuel* qui émerge chez Descartes clôture les limites tracées par l'exercice du doute : il décrète l'unité de l'individu par le biais d'un attribut particulier,

[1200] K. Barber et J. J. E. Gracia (éd.), *Individuation and identity in Early Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 4. Notre traduction. Cela en mis en évidence par Barber en opposition avec le « weak model » du rapport entre épistémologie et ontologie telle qu'on pourrait la comprendre dans la pensée médiévale, où la voie ontologique et la voie épistémologique vers la compréhension de l'identité apportaient à des accès diversifiés, mais pas exclusifs, à ces notions, *ibid.*, p. 4.
[1201] G. Simondon, « Histoire de la notion d'individu », in : G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 450.
[1202] M. Merleau-Ponty, « Lecture de Montaigne », in : M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit*., p. 251.

le *cogitans*, et exclut l'*extentio* de son discours, à moins qu'elle ne soit décrite par la voix du *cogito*.

L'attitude de Montaigne dans sa rencontre continuelle avec les objets était encore une condition d'inquiétude, de variations sur le même thème de son « moi ». L'entendement cartésien est *en repos*, car il vit dans une familiarité avec les choses, tout lui est donné, et la connaissance universelle du *cogito* est aussi la connaissance du tout qui s'opère par la *cogitatio*. Cela ouvre le chemin à un primat de la voie épistémologique dans la considération de l'être. Avec des différences parfois considérables d'un philosophe à l'autre, on assistera au cours des siècles à l'affirmation d'un rationalisme et puis d'un idéalisme qui resteront cohérents avec une ontologie fondée sur l'individu raisonnable, sur une subjectivité capable d'un entendement de survol et englobant, sur un moi qui se constituerait à partir de ses limites et de son retranchement par rapport au monde extérieur[1203]. Cette ontologie de l'individu s'exprimerait par un *logos* du monde individuel, un *logos* qui partirait de l'affirmation de ne vouloir parler que de soi-même, mais qui finalement viendrait à se juger soi-même comme seule certitude et donc seul principe à partir duquel construire un discours autour du monde. Ce *logos* est individuel, car il parle de l'individu et de l'intériorité du soi, mais il est individuel aussi en ce qu'il parle à partir de l'individu et fonde sur lui ses certitudes. Pourtant, par un aplatissement du sujet sur la substance individuelle, on perdrait un trait original et caractéristique de la modernité européenne : l'inquiétude de l'individu dans la compréhension et la constitution de soi-même.

Si la voie de l'entendement est privilégiée dans la compréhension de l'individu, nous voulons maintenant étudier comment l'ontologie cartésienne semble se nourrir d'une déchirure qui est le processus d'individuation lui-même. C'est la raison qui a, dans cette conception ontologique, le primat. Une raison qui est le cogito individuel, mais qui se veut aussi arbitre de l'individualité et de l'identité dans le monde. En ce sens, nous avons vu que l'accès épistémologique à l'être ne tient pas compte du domaine de la sensibilité. La limite d'une telle conception de l'individu est aussi une limite ontologique. Il faut se rappeler, comme Simondon l'a magistralement démontré, que la modernité s'était assise sur cette configuration de la notion d'individu et surtout qu'elle a attribué un primat à la

[1203] Sur l'histoire de l'individu après Descartes voir encore une fois G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 462-520 et M. Ott, *Dividuations*, *op. cit*., p. 50-117.

notion d'individu par rapport au processus d'individuation. L'oubli du processus d'ontogenèse individuelle induira des conséquences qui sont aussi sociales et politiques, car la notion de sujet elle-même sera lue et aplatie sur le modèle de la notion d'individu, ce qui pourra entraîner des répercussions sur la politique et la société de la modernité, et sur le passage à la condition globale. Pour l'instant, nous voulons ici préciser encore plus les conséquences ontologiques de la conception cartésienne dans la constitution d'un *logos* individuel. Pour ce faire, on s'appuiera sur une lecture que Merleau-Ponty donne de Descartes, compte tenu de son extrême attention en ce qui concerne les implications contemporaines (du temps qui lui était contemporain) de la philosophie cartésienne.

Dans son Cours de 1960/61 sur *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, Merleau-Ponty évoque dès les premières lignes la notion d'« individuation », par une longue citation de Dostoïevski cité par Gide : l'individuation, semblent nous dire Merleau-Ponty, Gide et Dostoïevski, n'est qu'une illusion, ou du moins, c'est un phénomène qui apporte une séparation à l'intérieur de la chair, dans l'être commun qui unit les humains.

> La distinction entre celui qui inflige les souffrances et celui qui doit les subir n'est qu'un phénomène et n'atteint pas la chose en soi, la volonté qui vit dans tous les deux : celle-ci, abusée par l'intelligence attachée à ses ordres, se méconnaît elle-même et, en cherchant dans l'un de ses phénomènes un surcroît de bien-être, elle produit dans l'autre un excès de douleur : emportée par sa véhémence, elle déchire de ses dents sa propre chair, ignorant que par là c'est toujours elle-même qu'elle blesse et manifestant de la sorte, par l'intermédiaire de l'individuation, le conflit avec elle-même qu'elle recèle dans son sein[1204].

Ce passage nous introduit dans une ontologie qui est d'emblée confrontée à une dimension tragique : la dimension de la séparation, de la déchirure, de la véhémence, de la persécution. L'individuation est ici exposée par Merleau-Ponty dans la perspective de *la nouvelle ontologie* qu'il élaborait à l'époque, ou du moins en opposition à *l'ontologie*

[1204] M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1959-1959/1960-1961)*, *op. cit.*, p. 164 (références à A. Gide, *Dostoïevsky*, Paris, Plon, 1923, et à Dostoïevski, *L'Idiot*, II, p. 185). Rappelons-nous que le but de ce cours est, selon les mots de Merleau-Ponty, de « chercher à formuler philosophiquement notre ontologie qui reste implicite, dans l'air, et [de] le faire par contraste avec l'ontologie cartésienne (Descartes et successeurs) », *ibid.*, p. 165.

d'aujourd'hui, de son aujourd'hui, qui était l'objet de recherche de son cours. En ce sens, dans l'exemple tragique du persécuteur et du persécuté, l'*individuation* est présentée avant tout comme un oubli de l'appartenance commune au même Être (faudrait-il déjà dire à la même *chair*). En même temps, elle est aussi la déchirure que cet oubli provoque, déchirure dans la chair, fissure dans l'Être. L'individuation est ici comprise comme l'intermédiaire d'une volonté qui s'oublie elle-même, qui « se méconnaît elle-même », et qui, de cette manière, se distingue en son être même, elle se lacère. Elle va créer des limites et des dualismes, des séparations, là où il n'y avait que commune appartenance, ouverture réciproque. Si le persécuteur et le persécuté partagent la même chair, l'un croit tout de même être séparé de la souffrance qu'il provoque chez le persécuté, alors que l'autre est réduit au simple statut de victime, il ne peut que souffrir et en vertu de sa souffrance qui appelle une vengeance, une restitution, il se sépare, lui aussi du persécuteur. Au fond, nous dit Merleau-Ponty : « Il n'y a qu'une volonté fondamentale qui se déchire – abusée par la représentation, l'intelligence, l'extériorité apparente. L'individuation : cette crispation, cette fissure intérieure de la volonté universelle et particulière[1205] ». Dans un processus d'individuation aveuglé par la finalité ultime de l'individu et donc la clôture dans un solipsisme, la volonté fondamentale, se déchirant, exclut la relationnalité, qui devient un accident secondaire de rapport entre les entités. Les entités, elles, deviennent la substance indivisible, une unité qui tend pourtant simplement à créer des fissures dans l'Être pluriel et multiforme qui caractérisera l'ontologie de la chair de Merleau-Ponty. En ce sens, l'individuation est une *fissure intérieure*, car elle opère une séparation *à l'intérieur de l'Être*, puisqu'il s'agit de scinder l'Être en plusieurs étants indivisibles, les *individuum*. L'individuation ici décrite semble donc une opération qui sépare en créant des indivisibles, qui distingue en voulant bâtir non seulement les frontières définies de mon moi, mais aussi un mur dans la reconnaissance d'autrui.

C'est en ce sens que l'ontologie de l'individu opère une fissure dans l'Être : elle constitue des Êtres autonomes, des substances, qui sont pourtant chacune laissées à leur douleur, à leur culpabilité. Sans prendre en compte que la douleur, tout comme la culpabilité, fait partie – sans que l'on doive s'y résigner – de l'existence humaine ; mais les relations visent justement à dépasser, dans l'appartenance commune, la condamnation à la violence et à la douleur. Oublier les relations en privilégiant l'individu veut dire, en

[1205] *Ibidem.*

quelque sorte, perpétuer cette déchirure avec les risques de souffrance qu'elle comporte. Pourtant, c'est malgré la souffrance qu'il y a relation, qu'il y a lien. Alors que l'individu isolé, dans sa souffrance jalousement gardée, dans le secret de sa détresse, ne peut répondre à l'ébranlement du non-sens que comme un être isolé : la question philosophique sur le monde risque, si l'on ne sort de ce domaine qui voit l'individuation seulement en fonction de l'individu, de demeurer la question d'un être autonome, mais isolé, *de jure* stable, unifié, indivisible, mais dans les faits lacéré et déchiré dans son rapport à autrui, incapable de chercher *avec autrui* une stabilité de relations.

Pourquoi alors cette citation se trouve-t-elle au tout début d'un cours (le dernier cours que Merleau-Ponty a prononcé, et de manière incomplète) qui a comme titre *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* ? Nous savons que, dans ce cours, Merleau-Ponty entend thématiser la « différence » entre l'ontologie cartésienne, que l'on peut considérer comme fondement d'une plus large ontologie de la modernité, et l'ontologie d'aujourd'hui – l'ontologie de l'aujourd'hui de Merleau-Ponty. Si le « scénario cartésien[1206] » est bien vivant tout au long de la production philosophique merleau-pontienne, ce cours aspire à comprendre la situation ontologique des années 1960, non seulement dans le domaine philosophique, mais aussi dans ce qui n'est pas philosophie « explicite » : les arts, la science.

L'étude merleau-pontienne de Descartes ne part pas des *Méditations*, mais de la *Dioptrique* et de la question de la lumière. En cela, le domaine de l'art est révélateur, et la manière dont Merleau-Ponty s'intéresse de près à la peinture de Cézanne, évoquant une perturbation dans l'espace cartésien, dévoile non seulement une émergence continuelle du monde, mais aussi une immersion relationnelle dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. Chez Descartes, l'individuation se fait par distinction et séparation. Merleau-Ponty comprend que cela se révèle de manière exemplaire dans les analyses sur la lumière. Lorsque Cézanne peint, nous dit Merleau-Ponty, il ne considère pas le paysage comme un objet qu'il devrait restituer de manière fidèle et objective : plutôt, il est opposé à l'idéal d'une objectivité dans la représentation qui est au contraire centrale dans la conception cartésienne de la lumière. La « lumière cartésienne » évoque avant tout le domaine de la pensée, en tirant la lumière hors du monde de la perception et de cette manière en substituant à la lumière de la sensibilité la « lumière naturelle » de la

[1206] *Cf.*, E. Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, *op. cit.*

raison[1207]. Alors, cette lumière naturelle est intuition par l'esprit, elle est raison, rationalité. C'est une lumière de la raison, qui va prendre la place de la lumière physique et visible lorsqu'il s'agit de concevoir notre commerce avec le monde : « Or, cette *intuitus mentis* réduit le phénomène de la lumière ; prend pour acquis les résultats de la lumière : simultanéité, instantanéité, assimilation de lumière à solidité, identité *lux-lumen*[1208] ». La lumière naturelle, en renonçant au champ du sensible – dont la peinture est l'exemple par excellence –, produit l'illusion d'une vision qui est « survol, non ouverture à…[1209] ». Des positions similaires sont rapportées dans *L'œil et l'esprit*, écrit dans la même période : si Descartes ne s'occupe pas de la peinture, sauf en passant, dans ses textes, c'est que « la peinture n'est pas pour lui une opération centrale qui contribue à définir notre accès à l'être ; c'est un mode, une variante de la pensée canoniquement définie par la possession intellectuelle et l'évidence[1210] ». La peinture chez Descartes ne peut acquérir une valeur premièrement ontologique – en ce sens elle ne peut expliquer, pour lui, notre accès à l'Être. Cela justement à cause de la hiérarchie entre les deux types de lumière que nous avons évoqués : la lumière de la raison est l'entrée ontologique privilégiée (l'entrée épistémologique), la cire vue par la pensée qui est la vraie cire. La lumière des yeux, elle, est reléguée au rang de *mode*, sans substantialité et sans autonomie. Cela nous permet d'avancer deux arguments : le premier est celui de la nécessité pour Merleau-Ponty d'évoquer et d'étudier le domaine de la peinture justement pour ouvrir une autre porte d'accès à l'Être et, en ce sens, une autre voie ontologique :

> S'il avait examiné cette autre ouverture aux choses que nous donnent les qualités secondes, notamment les couleurs, comme il n'y a pas de rapport réglé ou projectif entre elles et les propriétés vraies des choses, et comme pourtant leur message est compris de nous, il se serait trouvé devant le problème d'une universalité ou d'une ouverture aux choses sans concept, obligé de chercher comment le murmure indécis des couleurs peut nous présenter des choses, des forêts, des tempêtes, enfin le monde, et peut-être d'intégrer la perspective comme cas particulier à un pouvoir ontologique plus ample[1211].

[1207] M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1959-1959/1960-1961)*, *op. cit.*, p. 176-177.
[1208] *Ibid.*, p. 177.
[1209] *Ibidem.*
[1210] M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 42.
[1211] *Ibid.*, p. 43.

Alors, on comprend pourquoi la première section de son dernier cours, consacré à l'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui, est une longue étude de « La pensée fondamentale en art[1212] ». La profondeur dans la peinture, la force des couleurs, permettent de *voir*, même si elles ne suivent pas des règles précises comme celles de la raison : l'ouverture aux choses peut se réaliser sans concept, c'est-à-dire par un système d'équivalences non forcément et complètement rationnel. Il est possible de repérer d'autres formes d'expressivité, qui ne soient pas seulement réglées sur les idées claires et distinctes, et qui aient toutefois une valeur ontologique à part entière.

En ce qui concerne l'individu, nous pouvons considérer un deuxième argument : le fait que l'individu trouve sa place, dans l'ontologie cartésienne, justement comme *cogito* distinct et séparé du reste de l'Être, et que la lumière de la raison est aussi une manière, pour l'individu – et le sujet – d'assister au spectacle de l'Être. Cet argument nous permet de comprendre pourquoi le cours sur l'ontologie cartésienne s'ouvre sur le problème de « l'individuation », cité au début des notes, mais non développé par la suite. Nous pouvons avant tout rappeler que Merleau-Ponty veut prendre Descartes en tant qu'il va « de la connaissance à l'être », cela signifie « impliquer une certaine ontologie, un certain découpage de l'être[1213] ». En ce sens, l'opération ontologique de Descartes est une action de découpage ou de circonscription, comme Merleau-Ponty affirme juste après : « [L']ontologie au sens moderne, [ce sont] tous ces problèmes (et d'abord celui de la « connaissance ») intérieurs à une première circonscription de l'Être[1214] ».

Nous trouvons ainsi le problème du *découpage*, de la *circonscription*, de la *distinction*. La conceptualisation advient par un processus de distinction, central dans toute opération ontologique : « La faculté *positive*, vraiment productrice est de concevoir deux choses complètement à part l'une de l'autre : et c'est privation de vision que de voir deux choses comme une. Voir, c'est voir non tellement qu'une chose est elle-même, mais qu'elle n'est pas les autres[1215] ». La vision rationnelle permet de distinguer et de concevoir deux objets comme différents, et la faculté positive est de pouvoir créer des séparations complètes, plutôt que de déterminer une identité entre deux choses. C'est la *distinction* qui caractérise

[1212] M. Merleau-Ponty, *Notes des cours au Collège de France (1959-1959/1960-1961)*, *op. cit.*, p. 167-220.
[1213] *Ibid.*, p. 226.
[1214] *Ibidem.*
[1215] *Ibid.*, p. 230.

la lumière de la raison, et qui comme nous le savons possède une place de premier choix dans l'ontologie cartésienne : « Ainsi, la distinction, qui fait la différence de l'*intuitus mentis*, tient à ce qu'elle comporte une exclusion de l'autre que la vision des yeux ne comporte jamais que relativement[1216] ». Merleau-Ponty commence ici à tracer la différence entre son ontologie et l'ontologie cartésienne, car, en proposant une ontologie qui se fonde sur la perception, sur l'expressivité et la perceptivité du corps en constante exploration du monde, Merleau-Ponty va remettre en question la notion de distinction rationnelle qui, on l'a vu, est liée à la lumière scientifique et rationnelle qui éclaire l'objet, de *survol*, de manière conceptuelle et rationalisante. Alors, il fait référence à un regard de l'esprit se tournant vers les choses, « qui, comme le regard, va être lumière découpant, isolant, et qui va arriver non sans doute à des éléments qui seraient adéquatement connus, mais à des "choses" [des éléments] dont nous sommes sûrs que, s'ils sont tant soit peu connus, ils le sont tout à fait, donc qu'ils ne sont *pas* complexes – on dira qu'ils sont "connus de soi"[1217] ».

C'est en ce sens que Descartes ne se met pas seulement à la recherche de la clarté ou de l'adéquation, mais il vise la *distinction*[1218], les idées claires et distinctes et cette distinction première qu'est le *cogito*. « L'être est cassant[1219] », écrit Merleau-Ponty. Le parcours conduisant au *cogito* est un doute qui s'opère contre tout ce qui ne peut être *distinct*. Mais cela casse l'Être, et relègue dans l'indistinction tout un domaine du monde qui sera appelé, nous le savons, l'étendue.

> Pourtant l'être ayant été ainsi réduit est-il l'être ? […] Est-ce bien une vision de l'esprit ou est-ce encore ma nature qui parle ? Dans cette *question* même s'atteste la pensée et l'ontologie cartésienne : Descartes va transformer la question en énoncé négatif : réputer faux tout ce qui prête au doute – Le doute est volontaire, libre, il consiste à faire une pensée comme si tout ce qui n'est pas absolument, n'était rien. Pour Descartes, c'est cela la philosophie[1220].

[1216] *Ibidem.*
[1217] *Ibidem.*
[1218] « La distinction est la vérité : la clarté ne suffit pas et l'adéquation est impossible », *ibid.* p. 233.
[1219] *Ibid.*, p. 234.
[1220] *Ibidem.*

La philosophie cartésienne parle donc le langage de la clarté au prix de la distinction constante, et de l'exclusion de ce qui ne peut être distingué. La déchirure qu'opère la distinction constitue le primat de la chose individuée, car tout ce qui n'est pas distinct et indivisible au fond n'est pas. La recherche de la première de toutes les distinctions est une opération de « purification » pour faire en sorte que « ce qui en subsiste sera absolument pur et positif : l'être de la pensée. Purification, mise à nu de la cire et de l'*inspection mentis*[1221] ». Cette opération de distinction devant conduire à l'indubitabilité, mais surtout à l'indivisibilité de l'ego, est un processus d'individuation, dans lequel le primat est donné à l'individu que le doute doit dégager de la confusion et de l'indistinction. À la fin du parcours de doute se situe l'être de la pensée, le *cogito*, « noyau inaliénable obtenu par retranchement de tout le reste[1222] », le vrai produit de ce processus d'individuation. Mais ce cogito est distinct de tout ce qui a été écarté pendant la « nuit du doute » et surtout, il est autonome par rapport à tout cela, le *cogito* s'avère *retranché*, mais aussi *découpé*, *circonscrit*, et ce qui était une méthode de la recherche, qui devait à tout prix distinguer, devient un fondement de la description de la nature de l'Être, donc de l'ontologie cartésienne, qui s'instaure sur un *cogito* séparé du monde.

« En fait, l'Ego qui *cogitat* est individu, mais ne se saisit que comme nature intellectuelle en général[1223] », écrit Merleau-Ponty, et encore : « Mais, précisément parce qu'on a ouvert l'univers de la *cogitation* comme *universum*, on sait qu'elle va avoir à penser ce qu'elle repousse. Elle-même se pose comme intérieure à un Être obscur, et ne se contente pas de son essence "séparée" (Gueroult) de sa distinction ou différence[1224] ». Alors, le *logos* individuel cartésien, expression d'une lumière naturelle, se trouve dans une double position incompatible par rapport aux présuppositions mêmes de l'ontologie cartésienne (la clarté et la distinction avant tout). D'une part, il parle en tant que retranché par rapport à un Être obscur qui l'entoure. D'autre part, il est une déchirure dans l'être. Ce que nous devons retenir est l'ambiguïté profonde qui s'insinue dès Montaigne dans le *logos* du monde individuel : décrire seulement soi-même et pourtant être toujours incomplet, divisible, pluriel en soi. Ce qui devient, chez Descartes, se mettre en route pour découvrir l'Être clair et distinct, et se trouver déchiré. Nous savons que Merleau-

[1221] *Ibid.*, p. 235.
[1222] *Ibid.*, p. 242.
[1223] *Ibid.*, p. 242. Il écrit un peu plus tard : « L'intuition intellectuelle [est] absolue indivisibilité de l'entendement entendant et de celui qui est entendu », *ibid.*, p. 252.
[1224] *Ibid.*, p. 243.

Ponty envisage un chemin ontologique différent, que les Idées sensibles permettent de renoncer à l'idéal d'une pureté des idées claires et distinctes et qu'un *logos* esthétique et naturel exprime une autre voix pour exprimer l'être.

L'erreur du *logos* individuel est donc de manquer une des conditions centrales sur lesquelles il se construit : la prétention à l'unité, à l'indivisibilité, et donc à l'individualité, semble retomber dans les problèmes de la déchirure, des vagues de la *res extensa*, une chose séparée qui pourtant nous affecte et nous change dans le déroulement de notre vie. Ce qui nous intéressait dans ce paragraphe était de montrer les contradictions internes dans la naissance d'un *logos* donnant le primat à l'individu compris comme substance unifiée, indivisible, claire, distincte, stable et séparée. Ce *logos* individuel s'apparente, par le biais de la lumière naturelle, au *logos* rationnel que le *logos* esthétique critiquait. Dans le cas du *logos* rationnel, ce sont les principes raisonnables de la logique ou de la spéculation et de la lumière naturelle qui sont mis en évidence ; dans le *logos* individuel, on attribue un primat au sujet qui émerge du processus d'individuation et à sa prétention d'être invariable et univoque. À ce sujet, avant de parler des exclus que peut engendrer un tel *logos* du monde individuel, nous pouvons nous référer à Gilbert Simondon qui a mis l'accent sur la nécessité de prêter attention à l'*ontogenèse* de l'individu, alors que la modernité a souvent conçu l'*être figé*, qui semblerait ne pas avoir de genèse. En particulier, considérons les pages consacrées à Descartes à l'intérieur de *Histoire de la notion d'individu*[1225].

Ce texte, très dense comme l'est, en général, le style de Simondon, débute par une constatation : la méthode déductive est la source d'une nouvelle universalité. Cette méthode « n'exige pas pour l'individu le recours à l'expérience et n'oblige pas sa pensée à obéir à la nature pour pouvoir la dominer[1226] ». Cette affirmation est déjà riche en conséquence si nous gardons à l'esprit ce que nous avons dit jusqu'à présent : la lumière de la raison n'est pas la lumière de l'expérience, la cire est cire malgré les aléas de la perception sensible. Cela, pourtant, entraîne une domination sans entraves de la nature :

[1225] G. Simondon, « Histoire de la notion d'individu », in : *L'individuation*, *op. cit.*, p. 450-462. Nous reviendrons *infra*, § 10.3 sur l'ontologie de l'individuation de Simondon.

[1226] *Ibid*., p. 450. Dans les pages précédentes, Simondon avait recherché la notion d'*individu* chez Bacon en montrant la manière dont, par « un plan qui est déjà celui de la réforme cartésienne, mais sans le Cogito […] Bacon veut transformer la vie humaine en assurant la maîtrise de l'homme sur la nature ; Descartes ajoutera la maîtrise de l'homme sur lui-même, en établissant la continuité entre les techniques qui assurent la maîtrise sur la nature et celles qui permettent d'arriver à la maîtrise sur soi dans l'unité qu'est la sagesse », *ibid.*, p. 448-450, ici p. 448.

l'universalité qui découle de cette méthode permet à l'individu d'assigner à l'espace une conformation, d'opérer, au fond, encore une fois, un processus de distinction. Nous pouvons placer la méthode déductive aux côtés de la mathématisation galiléenne et, en même temps, de l'ouverture d'une universalité. Pourtant, chez Descartes, l'universalité est atteinte par des « preuves négatives de la validité de la connaissance » :

> L'universel est ce qui, de l'être individuel, a résisté à l'épreuve progressive du doute ; si nous étudions comment s'ordonne le doute, nous voyons qu'il procède de ce qui est particulier, personnel, à la généralité des concepts et enfin à la connaissance universelle et nécessaire des notions mathématiques et des démonstrations ou opérations[1227].

Ainsi, individu et universalité sont mis côte à côte, mais cela se fait par le biais d'un accès épistémologique. Il y a deux saisies de l'être individuel, la première « était celle dans laquelle, au cours de la Première Méditation, Descartes se demandait si l'on pouvait croire à l'existence du corps propre[1228] » : c'est ce premier être individuel qui est soumis à l'épreuve du doute. Nous pourrions dire que son individualité même est remise en question, car il est nécessaire de comprendre si on peut le diviser, ou s'il est lui-même clair et distinct. Ainsi, c'est la deuxième saisie de l'individuel qui va correspondre à l'universel : « Dans la Seconde Méditation, c'est l'être individuel en tant qu'il pense qui est saisi comme objet de la pensée réflexive[1229] », mais cette pensée réflexive n'est pas seulement un accès à l'universel, c'est l'universel lui-même en ce que c'est ce qui reste à la suite de tout processus. C'est dans ce contexte que Simondon constate que ce cogito efface le processus d'individuation : « Tout se passe comme si la pensée découverte dans le Cogito n'avait besoin d'aucune individuation parce qu'elle est déjà un être individualisé. C'est à cause du caractère négatif de l'épreuve que cette pensée est dès l'origine un être individuel[1230] ».

Le primat de l'individu sur l'individuation, dans l'ontologie cartésienne, découle du fait que le processus négatif tend à distinguer, séparer, pour chercher un individuel qui serait d'emblée déjà là. L'ontologie de l'individu considère l'individu comme déjà donné

[1227] *Ibid.*, p. 450.
[1228] *Ibidem.*
[1229] *Ibidem.*
[1230] *Ibid.*, p. 451.

et, le cas échéant, à découvrir tel qu'il existe déjà en soi. Clos comme il est, mais en même temps ouvert au caractère universel de la possibilité d'être atteint et connu par tous (il est déjà là, l'accès à la substance individuelle réflexive n'est au fond que *question de méthode*), le problème qui se pose est donc celui de l'existence personnelle du cogito : « On pourrait, comme l'a fait Kant en particulier, dire que le Cogito permet bien de saisir l'existence d'une activité pensante, mais non pas de l'individualiser en lui donnant un sujet personnel ; le Je du Cogito ne serait que la forme de tout jugement, et non la réalité d'un être personnel individualisé[1231] ». Simondon va principalement mettre en évidence le paradoxe qui est impliqué dans ce double caractère de découverte de l'individu et d'accès à l'universel.

Chez Descartes :

> L'individu est l'être qui est arrivé à l'universalité de l'opération, c'est-à-dire qui est délivré de tout ce qui arrête et relativise en enchaînant le mouvement créateur et constructif : les préjugés, la précipitation et la prévention. L'individu est non pas l'être particulier, soumis au *hic et nunc* (« ici et maintenant »), mais l'être qui a acquis la capacité d'agir comme tout autre être pourrait agir s'il avait réussi à se débarrasser de sa particularité[1232].

Dans le reste de son texte Simondon, par une démarche dont on voit l'inspiration merleau-pontienne, insiste sur l'oubli du caractère corporel qui s'opère chez Descartes et surtout sur le grand problème que comporte la question de la division de l'âme et du corps : comment l'âme et le corps qui semblent être chez Descartes deux formes individuelles distinctes peuvent-elles former une seule individualité ? Ce problème mis en lumière par Simondon hantera au fond aussi Spinoza ou Leibniz, lorsqu'il s'agira de résoudre le dualisme entre âme et corps.

Mais concentrons-nous donc sur *le caractère fondamental de l'ontologie de l'individu*. Il ne s'agit pas seulement d'une attitude principalement épistémologique qui oublie le monde de la vie, ni seulement d'une démarche de distinction et séparation par la lumière de la raison. Ce qui est fondamental dans cette ontologie de l'individu est ce primat donné au caractère individuel dans la conception de l'être. La parenté entre individualité et

[1231] *Ibid.*, p. 450.
[1232] *Ibid.*, p. 452.

universalité chez Descartes est un signe ultérieur de ce primat : nous savons que l'*universalité* désigne le fait de se diriger vers le *Un*, mais aussi dans l'étymologie grecque du terme, le fait d'être *selon le tout*, *kata oulon*. Nous décelons, dans la démarche universelle telle qu'elle apparaît dans cette configuration ontologique, une attitude qui est aussi celle du *primat de l'individu*. Aller vers le *Un*, vers une unité, ou vers le *tout*, c'est au fond penser de se diriger vers une unité donnée *a priori* et qu'il faut seulement découvrir, en oubliant toutefois le processus d'individuation qui mène, en réalité, à cette unité. Nous allons revenir sur Simondon dans les pages qui viennent, en particulier pour éclairer une autre manière d'entendre l'individu, qui ne serait plus considéré à partir de son achèvement prétendu, mais plutôt du processus d'individuation et de sa « métastabilité ».

Les ontologies développées dans la modernité européenne et jusqu'au XX^{e} siècle, dans leur diversité et pluralité, ont souvent conservé le préjugé du primat individuel. Des histoires de la notion d'individu ont retracé ces fils historiques, dont on peut repérer des signes jusqu'à l'Ego transcendantal husserlien. Il ne faudrait pas croire qu'il s'agisse toujours d'une ontologie de l'individu explicite ni que toutes les philosophies européennes de la modernité tendent à donner un primat à l'individu. La modernité produit un ensemble de réflexions et de discours autour de la substance et des relations entre les entités, qui compose une constellation ontologique, dans laquelle on trouve souvent la trace d'un primat de l'individualité. Notre objectif a été ici d'affirmer que l'histoire de la philosophie, même lorsqu'elle a voulu attribuer un primat à l'individu et au discours de l'individu sur soi-même, n'est pas véritablement parvenue à atteindre cette indivision de la conscience. La condition séparée (du monde et des autres) ne peut être atteinte que comme une déchirure. Cette déchirure se comprend dans le sens du *logos* esthétique que nous avons étudié plus haut, puisqu'elle concerne la connaissance intellectuelle et sa manière de concevoir le monde et soi-même. Mais elle peut se comprendre également dans le sens d'un *logos* non individuel, vers lequel nous nous dirigeons. Toutefois, avant cela, la question se pose de savoir de quelle manière une certaine ontologie d'individu se développe, en dehors du champ de la méditation philosophique, pour peupler plus en général la configuration des rapports sociaux, en particulier dans la modernité.

§ 10.2 La politique de l'individu : société, domination, État

a) Individu, société, État

Dans son livre *La Société des individus*, composé de trois textes écrits en trois périodes différentes (1939, années 1940/1950 et 1987) et dont le premier devait constituer l'épilogue de son œuvre majeure *Sur le processus de civilisation*, Norbert Elias interprète l'individualité cartésienne comme une réponse à un besoin d'assurance, ou à ce qu'il avait appelé, un « besoin de justification[1233] ». L'attitude consistant à attribuer une « naturalité » à l'individualité – à savoir considérer l'individualité comme la « nature humaine », comme origine et source, permettrait de donner une justification à la vie, de répondre à une aspiration de sens sur ce qu'un être humain est[1234]. Alors, le doute de Descartes consisterait justement en un besoin de trouver une assise lors de la disparition progressive du monde – disparition amplifiée par le doute lui-même. Quelle assurance pourrait recoudre la déchirure provoquée par la séparation entre conscience intellectuelle et monde sensible[1235] ? Selon Elias, la réponse à cette question – le « je suis, j'existe », dans laquelle l'action même de douter implique l'existence – la réponse à la question est liée au « passage d'une pensée d'infrastructure fortement religieuse à des représentations profanes de soi-même et du monde qui se répandirent à l'époque de Descartes[1236] ». Pour Elias – du moins à ce stade de sa réflexion qui se situe dans les années 1940-1950 – le problème de l'individualité se rattache à la représentation que les humains ont d'eux-mêmes à l'intérieur d'une même situation, à la manière dont ils sont conscients d'eux-mêmes. Certes, Elias décrit ces formes d'auto-conscience en utilisant des terminologies qui se rapportent à des idéaux de « progrès » ou d'« évolution » dans les processus de civilisation, ce qui peut le pousser à interpréter les analyses sur les rapports entre société et individu comme une étape de progrès dans l'auto-conscience – problème dont il est d'ailleurs conscient en se rappelant la nécessité de réviser continuellement les catégories

[1233] N. Elias, *La Société des individus* [1987], trad. fr. J. Étoré, Paris, Pocket, 1997, p. 100.
[1234] « La pensée d'une individualité prenant sa source dans l'impérissable nature, de même que celle d'une origine tirée de la main créatrice de Dieu, semble assurer à ce que l'individu trouve d'original et d'essentiel en lui-même un sens et une justification bien plus profonds : elle ancre l'élément individuel dans quelque chose d'éternel qui obéit à un ordre ; elle rend compréhensible à l'individu l'inéluctable contrainte qui fait de lui ce qu'il est ; bref, elle lui explique d'un seul mot – "nature" – ce qui sinon lui resterait en lui-même inexplicable », *ibidem*.
[1235] *Ibid.*, p. 138-139.
[1236] *Ibid.*, p. 140.

qui organisent les multiplicités de niveaux de conscience[1237]. Ayant clairs ces aspects de l'écriture de Elias, que nous ne partageons pas, la lecture de son texte sur les rapports entre société et individu est intéressante pour au moins trois raisons. Avant tout, Elias se concentre sur Descartes pour évoquer une transformation dans l'auto-conscience. Cela révèle un aspect historique de l'individualité, que Elias souligne dans nombre d'autres passages de cet ouvrage, mais qui sont aussi étayés par ses études sur le processus de civilisation, dans lesquelles le « devenir » civilisé est compris comme un acte d'intériorisation de comportements et de règles sociales, qui peuvent concerner autant les mœurs que des actions très pratiques comme la consommation des repas ou l'hygiène, que les structurations sociales comme le monopole de la violence[1238]. Le terme individu ne peut être considéré comme significatif dans l'Antiquité, où beaucoup moins d'importance était donnée à l'idée que quelque chose ou quelqu'un puisse rester complètement isolé, et surtout isolé de la cité et de la vie publique[1239]. La scolastique commence à saisir « la spécificité du représentant particulier d'une espèce pris isolément », et son utilisation du terme *individuum* devient significative[1240]. À la Renaissance, l'importance de l'individu augmente encore d'un degré : non seulement il est plus facile de sortir de son groupe d'origine, en conquérant une autonomie par rapport à sa communauté de naissance, mais les rôles sociaux, tel que le fonctionnaire dans l'administration, le marchand, ou l'artiste, « offrent des exemples de ces plus grandes chances d'ascension sociale individuelle[1241] ». À cela s'ajoute, au XVII^{e} siècle, le puritanisme anglais avec « la distinction entre ce qui est fait individuellement et ce qui est fait collectivement[1242] ». Nous retrouvons cette idée d'une progression, avec des degrés toujours plus élevés de conscience de soi en tant qu'entité autonome et individuelle : si l'on peut débattre sur cette progression, en interroger les points de chute ou actualiser le travail de Elias à la lumière des études les plus récentes, il en reste une nature historique de l'individu et de sa centralité grandissante dans les sociétés bourgeoises. En ce sens, pour Elias, dans les années 1980 le terme individu : « a

[1237] *Ibid.*, p. 148-149.
[1238] *Sur le processus de civilisation*, publiée pour la première fois en 1939, est traduit en France en deux volumes : N. Elias, *La civilisation des mœurs*, trad. fr. P. Kamnitzer Paris, Pocket, 2003 et N. Elias, *La dynamique de l'occident*, trad. fr. P. Kamnitzer, Paris Pocket, 2003.
[1239] N. Elias, *La Société des individus*, *op. cit.*, p. 209-210.
[1240] *Ibid.*, p. 214.
[1241] *Ibid.*, p. 214-215.
[1242] *Ibid.*, p. 215.

aujourd'hui essentiellement pour fonction d'exprimer que toute personne humaine, dans toutes les parties du monde, est ou doit être un être autonome qui commande sa propre vie, et en même temps que toute personne humaine est à certains égards différente de toutes les autres, ou peut-être, là encore, qu'elle devrait l'être. Réalité factuelle et postulat se confondent aisément dans l'emploi de ce mot[1243] ». Cette définition de l'individu, que Elias exprimait en 1987, à la fin d'une réflexion qui s'était amorcée en 1939, était une définition de ce que représentait pour lui, à l'époque, l'utilisation du terme : cela parce que la notion d'individu, la perception que l'on en a et les mots que l'on emploie pour en parler sont historiques, et comme tels, ils sont voués à se transformer. Aujourd'hui, cette définition pourrait être encore la plus courante, mais on commence à se demander si l'individu ne serait pas en son sein même divisé, pas toujours dans le contrôle de sa vie, et jamais véritablement séparé et différent de toutes les autres entités qui peuplent les sociétés, voire la planète.

Cette dernière remarque nous conduit au deuxième point : une notion centrale dans toute l'œuvre de Elias est celle d'*interdépendance*. D'une part la société doit être comprise comme interdépendance entre un grand nombre d'individus, et d'autre part l'individu obtient sa forme individuelle seulement par le fait de se situer dans une société. Cela implique une compréhension relationnelle de l'individu, qui dénonce des approches essentialistes en sociologie. Elias indique avant tout les contradictions qui existaient entre ceux qui prétendaient que la société était une entité abstraite existant de manière autonome par rapport à l'individu, et ceux qui défendaient l'idée que l'individu existait avant la société, de manière autonome par rapport à celle-ci. De fait, ces deux attitudes partagent un même fond, elles créent une distinction, un gouffre entre société et individu. Le but de Elias est plutôt de considérer qu'il n'y a pas de société sans individus et pas d'individus sans société. Dans son analyse, le processus d'individuation est généré par la société : l'individu ne peut produire sa forme individuelle que dans ce qu'il nomme une « interdépendance fonctionnelle[1244] » avec les autres individus, dans un tissu de relations.

[1243] *Ibid.*, p. 208.

[1244] *Ibid.*, p. 50. Jean Duma souligne la présence de la notion d'interdépendance, en lien avec celle de configuration, dans toute l'œuvre de Elias ; « Il s'efforce, pour reprendre la formule qu'il avance dans la *Société de cour*, de construire en permanence une théorie sociologique de l'interdépendance », J. Duma, « Norbert Elias et *La Société des individus* », in : J. Duma (éd.), *Histoire de nobles et de bourgeois. Individus, groupes, réseaux en France. XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2011, p. 17-31. Duma souligne aussi que dans la *Société de cour* il utilisait l'exemple de l'échiquier pour illustrer cette notion, il utilise dans la *Société des individus* l'exemple de la danse.

Cette interdépendance est fonctionnelle, car elle concerne les fonctions que chacun exerce dans l'ordre social : « Chacun des êtres qui se croisent ainsi dans la rue, apparemment étrangers et sans relations les uns avec les autres, est, ainsi, lié par une foule de chaînes invisibles à d'autres êtres, que ce soit par des liens de travail ou de propriété, des liens instinctifs ou affectifs[1245] ». Elias semble fournir une conception extrêmement relationnelle de l'espace social, dans lequel il n'y aurait aucune place pour des essentialismes : ni essentialisme de la société en tant qu'entité abstraite, transcendante par rapport aux individus qui la composent, ni essentialisme de l'individu qui serait originaire et existerait indépendamment de toute société[1246]. Ainsi, non seulement l'individu dans son rapport à la société est fortement historique, mais cette historicité permet de fait à Elias de montrer comment l'affirmation de l'individualité ne peut que provenir d'une interdépendance fonctionnelle, que les descriptions scientifiques souvent oublient, en suivant l'idéal essentialiste d'une individualité par nature, ou d'une société abstraite.

Nous touchons un troisième point, qui est celui du rapport de l'individu à l'État, et de ce que nous voudrions appeler la forme individuelle de l'État-nation. Elias dénonce une forme de pensée laissée en héritage par « l'ancien régime de la sociologie » où le modèle utilisé pour penser la société serait celui de l'État ou de la tribu[1247]. Or, Elias en 1987 se rend parfaitement compte du processus d'intégration de l'humanité entière dans des formes sociales toujours plus connectées qui sera nommée couramment quelques années plus tard mondialisation ou globalisation. Ce processus d'intégration pourrait s'arrêter, de manière plus ou moins désastreuse, ou bien elle pourrait continuer, en impliquant aussi les États, en se dirigeant « vers une époque où ce ne sont plus les différents États, mais la réunion de tous les États dont se compose l'humanité qui devra être prise comme unité sociale de base, comme modèle de ce que l'on entend par société et donc comme cadre de référence de nombreuses études de sciences sociales[1248] ». Cela est intéressant, car c'est un symptôme des différentes mutations dans la notion d'État que Elias constate au sein de la transformation de la science sociologique, mais également dans l'évolution d'une réflexion sur les rapports entre individu et société : en considérant les transformations démographiques, les processus d'intégrations qui sont aussi des

[1245] N. Elias, *La Société des individus*, *op. cit.*, p. 49-50.
[1246] Ces analyses de 1939 porteront Elias à évoquer, en 1987, l'idée d'une « identité je-nous » (*ibid.*, p. 240), qui impliquerait une « multistratification » (*ibid.*, p. 262).
[1247] *Ibid.*, p. 216.
[1248] *Ibid.*, p. 217.

processus de désintégration, les difficultés pour l'individu d'exercer une influence sur les niveaux supérieurs à l'appareil étatique. L'État avait eu classiquement une double fonction à l'apparence contradictoire liée à l'individualité : d'une part il avait aplati les différences entre les individus, en les soumettant à des lois et à des règles similaires, d'autre part, il avait créé des individus isolés avec des droits et des devoirs civiques[1249]. Elias se rend compte du fait que les transformations qui ont lieu dans ce que nous appelons à présent processus de mondial/globalisation affaiblissent l'individu. Les sociétés étatiques modernes avaient donné une toujours plus grande responsabilité à l'individu dans la vie politique – notamment par les élections des représentants dans les institutions démocratiques. Cependant, nous voyons aujourd'hui clairement que le rôle de l'individu s'affaiblit en même temps que celui de l'État lorsque des formes de souverainetés supra-étatiques naissent, lorsque des relations entre superpuissances régulent certains aspects des politiques mondiales, lorsque, finalement, les appareils étatiques sont traversés par les connexions globales et se confrontent à des événements globaux souvent catastrophiques.

Cela nous pousse à une supposition : dans l'époque contemporaine, un décalage se présente entre une conception moderne de l'individu, comme autonome, responsable et capable d'agir, et une condition dans laquelle les marges d'actions sont réduites. Même si Elias considère qu'il peut y avoir des formes « d'apprentissage » pour utiliser des dispositifs qui dépassent le plan de l'État, nous nous sommes aperçus dans les dernières trente années que les marges d'action, si elles ne sont pas effacées, ont beaucoup changé. Les individus sont alors eux aussi des « fossés », dans le sens conçu par Anna Tsing, à savoir des lieux traversés par des poussées multiples, à la fois universelles, à la fois particulières, et en même temps des aspirations – et parfois des possibilités – d'action, et des sentiments d'impuissance face aux flux globaux. La crise contemporaine de l'individu se ressent d'abord dans le fait que l'idéal d'une indivisibilité, d'une autonomie, d'une agentivité – énoncés dans les discours philosophiques sur l'individu, mais jamais atteints – demeure vivant dans un monde où les humains semblent plutôt traversés par des flux qui les divisent, lorsqu'ils paraissent perdre les marges d'autonomie qu'ils avaient conquises et leur action semble réduite dans un monde dominé par des flux et des entités supra-étatiques.

[1249] *Ibid.*, p. 237.

Mais cela implique aussi une crise de l'État-nation, dont nous avons déjà dit quelque chose. Cette crise de l'État-nation, nous croyons, est également une crise de la forme individuelle de l'État-nation. En effet, l'État prend la forme d'un individu, puisqu'il se constitue comme une forme stable, fermée, univoque, dont les frontières sont nettement délimitées. Nous pouvons entrevoir cela dans la manière dont les entités étatiques se structurent souvent autour d'un « nous ». Nous allons voir dans quelques pages, par Simondon, que les processus d'individuation peuvent comprendre aussi un domaine de l'individuation collective. Nous pouvons cependant déjà souligner que lorsqu'on attribue un primat à l'individu dans les processus d'individuation collective, l'entité qui se forme est traversée par les mêmes lacérations que l'individu « personnel ». Le « nous » pourrait être l'aboutissement le plus problématique d'une ontologie de l'individu appliquée à l'individuation collective. Le « nous » peut représenter une entité collective située, mais elle peut aussi avoir des prétentions d'universalité[1250]. Le « nous » peut représenter un être clos, fermé, il peut indiquer un repli identitaire et un retranchement par rapport à l'extérieur[1251]. Sans nous pousser plus loin dans une analyse d'une ontologie individuelle du « nous », nous observons que les États constitués sur le modèle collectif de l'individu deviennent la manière prédominante de concevoir les conformations politiques dans la modernité européenne. Ce modèle s'étend à toute la planète lors des processus de colonisation et de décolonisation. Mais cela conduit à un problème : la forme individuelle de l'État-nation est appliquée comme si elle était universelle, alors qu'elle est apparue dans un contexte particulier, et d'autre part qu'elle ne réalise jamais en elle-même son programme[1252]. En Europe, l'Union européenne est une tentative hybride de réguler certains de flux globaux par une forme qui ne serait pas celle de l'État-nation, mais plutôt d'une forme supra-nationale qui devrait être l'antithèse d'une Europe des nations qui avait conduit à deux guerres mondiales. Toutefois, cette entité supra-nationale et supra-étatique

[1250] Voir à ce sujet les analyses sur le « nous » de J.-F. Lyotard, *Le Différend*, *op. cit.*, § 155, p. 145-148.
[1251] Voir en ce sens les analyses de G. Giuliani, *Monsters, Catastrophes and the Anthropocene. A postcolonial critique*, London-New York, Routledge, 2021, qui enquête les conceptions moderne de la « monstruosité » et de la « catastrophe », et la manière dont ils façonnent l'imaginaires occidental des catastrophes naturelles et des migrations de masse, donc de la représentation d'un autrui à partir d'un « nous ».
[1252] Pensons par exemple à la catégorie de « sans État » évoquée par Judith Butler à partir de Hannah Arendt : H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*. *L'impérialisme* [1951], trad. fr. M. Leiris et H. Frappat, Paris, Seuil, 2006, p. 239-348. Ce chapitre, « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme », est évoqué dans le texte J. Butler et G. C. Spivak, *L'État global*, Paris, Payot, 2007, qui interroge dans un dialogue entre les deux philosophes certains caractères de la crise de l'État-nation.

arrive pour l'instant seulement en partie à avoir des effets concrets sur les urgences auxquelles elle doit faire face, et surtout elle n'est pas capable d'inventer des systèmes politiques qui soient radicalement autres par rapport à l'État-nation. Toutefois, cette entité existe et elle constitue un élément ultérieur de remise en question de l'État-nation en Europe, à laquelle les gouvernants européens résistent en grande partie. La question du statut de l'État-national se pose à l'échelle planétaire après la décolonisation. Il n'est pas facile de construire une « nation » par le processus de décolonisation et parfois des États émergent qui ont en leur sein plusieurs nations, ou peut-être aucune. De fait, il semblerait que le modèle de l'État-nation à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Europe ne peut se propager que par hybridation, réappropriation, transformation, et que ses aspirations universelles entrent toujours en friction avec d'autres aspirations universelles, avec des réalités locales, particulières et désormais globales[1253]. Mais toutes ces hybridations de l'État-nation hors de l'Europe et à l'intérieur des pays européens ou occidentaux impliquent à chaque fois des remises en question du modèle individuel qui accompagne cette forme politique.

Deuxièmement, il faut ajouter à cela les flux globaux qui traversent l'État-nation et qui participent à miner son caractère compact. Cela advient par exemple par ces paysages globaux que l'on a appelés « -scapes », qui parcourent les sociétés, les mettent en relation, les mélangent parfois, sans tenir compte des limites des frontières étatiques. Des flux transnationaux constituent des appartenances plurielles, qui sont caractéristiques de la mondialisation. Les inégalités globales aussi traversent les États, existent entre eux et à l'intérieur d'eux, accrues par la financiarisation des marchés. Les violences, dont le terrorisme et les guerres sont les exemples les plus concrets, mais pas les seuls, se déchaînent dans le monde entier. Parfois des guerres « classiques » entre États-nations semblent revenir des oubliettes de l'histoire, mais immédiatement ces guerres sont à nouveau prises dans les flux de la mondial/globalisation et des événements globaux. Dans tout cela, les événements globaux, avec leurs caractères complexes que nous avons résumés dans un schéma évoqué dans la deuxième partie, participent à cette complexité : avec un enjeu parmi tant d'autres, le réchauffement global, qui ne peut pas être résolu par des États-nations se comportant comme des individus autonomes. Pour faire face au réchauffement climatique, il faut une pensée de l'interdépendance, de la complexité, qui

[1253] Voir également à ce sujet D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, *op. cit.*

dépasse des conformations sociales modelées sur l'individu, trop lentes pour répondre aux urgences, trop rapides pour prendre vraiment le temps de réfléchir au temps long dans lequel ces urgences peuvent être résolues.

De fait, il faudrait penser l'État non plus comme frontières closes, mais plutôt comme des entités qui contiennent à leur intérieur des pluralités d'exigences et de besoins, d'aspirations et de richesses, d'inégalités, de luttes, de risques et d'opportunités. Désormais, l'État, vit une condition à proprement parler « dividuelle ». L'État qui était formé sur le modèle de l'individu affronte des crises, non pas parce que les États vont disparaître, mais parce que, par la planétarisation du modèle de l'État-national et par les processus globaux, cette forme d'organisation se trouve transformée et divisée en elle-même. L'un des champs de recherche qui s'ouvrent dans la caractérisation d'un *logos* non individuel dans une perspective politique sera donc, dans l'avenir, celui de l'interrogation d'un État dividuel.

b) Mbembe : la « forme-esclave » et le revenant de la modernité

Il n'est pas notre intention de mener à présent une étude de la notion d'individu hors du contexte de la modernité occidentale. Nous préférons nous interroger sur la manière dont certains les éléments que nous avons amenés par rapport à la notion de « postcolonial » sont liés aux limites d'une ontologie de l'individu comme celle européenne. Le tremblement que les études postcoloniales portaient dans le domaine historico-théorique nous avait rappelé que la philosophie ne pouvait pas oublier le moment colonial, que nombre des constructions économiques de la mondialisation sont liées à un héritage du mercantilisme esclavagiste ou colonialiste, et que des formes de néocolonialisme sont toujours aux aguets dans le monde globalisé. Nous croyons que ces études s'inséraient déjà aussi dans le tissage théorique que nous mettons en place en vue d'une prise en compte d'un *logos* qui ne serait pas un *logos* rationnel ni un *logos* individuel.

« Les subalternes peuvent-elles parler ? » demandait Gyatri Spivak dans une étude célèbre que nous avons évoquée dans la première partie. Cette question est justement une interrogation sur les possibilités de prise de parole dans un monde où le pouvoir passe aussi par une réduction au silence, par un contrôle sur ce qui peut être dit on ne peut pas

être dit. Un *logos* capable de tenir compte du domaine esthétique et naturel ne peut faire l'impasse les exclusions et les limitations, les séparations, que le *logos* du monde individuel a impliqués.

Dans les pages qui viennent, nous évoquerons des réflexions sur la subjectivité et sur la manière dont on se constitue en tant que sujet. Qu'arrive-t-il lorsque des dynamiques d'oppression causent d'une part une subjectivation d'un certain type et refusent de l'autre la possibilité pour certains de constituer leurs propres *logos* individuels – et cela en lien avec des sociétés (les sociétés de la modernité européenne) qui ont tendu à rendre centrale la place de ce *logos* individuel ? C'est l'aspect que nous allons interroger à présent. Dans son ouvrage *Critique de la raison nègre*, Achille Mbembe analyse le « pouvoir de fabrication de sujets de race[1254] », en particulier en cherchant ce que cachent les deux notions d'« Afrique » et de « Nègre ». Si la première produit une unité imaginaire et « jouera le rôle d'une force plastique, presque poético-mythique », la deuxième est étudiée par Mbembe non seulement en critiquant la fiction d'unité qui la caractérise, mais en interrogeant les caractères d'une « raison nègre », à savoir

> des figures du savoir ; un modèle d'extraction et de déprédation ; un paradigme de l'assujettissement et des modalités de son dépassement ; et finalement un complexe psycho-onirique. Cette sorte de grande cage, à la vérité un réseau complexe de dédoublements, d'incertitudes et d'équivoques, a pour châssis la race[1255].

L'étude de ce type de raison peut dire beaucoup concernant la manière dont les processus de subjectivation se forment, sur la force que le pouvoir colonial et esclavagiste exerce sur l'imaginaire, et sur la possibilité de réaffirmer sa propre identité après la colonisation et l'esclavage. Pour comprendre ce que Mbembe entend par là, il faut rappeler la condition ambiguë de distance et de co-appartenance qui caractérise les Noirs américains, africains ou des caraïbes. D'une part, en ce qui concerne les Noirs états-uniens, « leur rencontre avec les Nègres d'Afrique constituait toujours, au premier abord, une rencontre avec *un autre autrui*[1256] ». Une altérité de séparation, de distance. D'autre

[1254] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 191.
[1255] *Ibid.*, p. 23.
[1256] *Ibid.*, p. 47.

part, « une longue tradition de co-identification et de *souci mutuel* aura caractérisé les rapports des Nègres entre eux par-delà la dispersion[1257] ». Ce souci mutuel fait en sorte que ces rencontres ne soient pas seulement une rencontre avec un autre autrui, mais qu'elles soient aussi « la rencontre avec d'*autres de ma sorte*[1258] ». Cela porte déjà à une relationnalité complexe, mais surtout révèle des identités non univoques, bien que la mentalité coloniale et esclavagiste ait tenté de créer des identifications et des cristallisations.

En cela, la « raison nègre » est entendue avant tout comme processus de construction d'identifications, d'unifications dans les processus de subjectivation. Et cela nous montre un premier versant du sens plus spécifique de cette raison et de son influence dans la production de subjectivité. Les caractères de cette « conscience occidentale du Nègre[1259] », donc la production d'une notion englobante et univoque, dépossédant et mutilant l'identité des esclaves ou des colonisés, sont les suivants :

> Au premier abord, la raison nègre consiste donc en une somme de voix, d'énoncés et de discours, de savoirs, de commentaires et de sottises dont l'objet est la chose ou les gens « d'origine africaine » et ce que l'on affirme être leur nom et leur vérité (leurs attributs et qualités, leur destin et ses significations en tant que segment empirique du monde)[1260].

Il s'agit avant tout de la production de tous ces discours qui ont pour objet une définition, l'attribution d'une identité, d'une catégorisation précise. Nous avons vu cela à l'œuvre dans la première partie en parlant de processus de cristallisation dans l'imaginaire et de la construction d'une ontologie parasitée et parasitaire. Comme l'« Orientalisme » étudié par Saïd était une production d'écrits, de commentaires, discours, utilisés par la culture occidentale pour décrire l'« Orient », de fait en l'unifiant dans une identité unique et généralisante, de même la « raison nègre » est avant tout un édifice discursif concernant les populations « d'origine africaine ». Pourtant, Mbembe explique que l'on ne peut comprendre seulement cette raison comme une somme de discours, mais qu'il s'agit aussi d'une forme de justification et de codification des rapports de pouvoir :

[1257] *Ibid.*, p. 48.
[1258] *Ibidem.*
[1259] *Ibid*., p. 51.
[1260] *Ibid.*, p. 50.

> Cette raison n'est pas qu'un système de récits et discours à prétention savante. Elle est également un réservoir dans lequel l'arithmétique de la domination de race puise ses justifications. Le souci de vérité ne lui est pas étranger, certes. Mais sa fonction est d'abord de codifier les conditions d'apparition et de manifestation d'un *sujet de race* que l'on appellera le Nègre ou, plus tard et dans les conditions coloniales, l'indigène[1261].

Cela signifie donc que cette raison fait ressortir une catégorie unifiée de subjectivité, en se justifiant soi-même à travers les effets de sa production. Nous avons vu cela à l'œuvre dans le premier chapitre lorsque nous parlions par exemple de l'administration coloniale inscrivant sur les documents d'identités les appartenances ethniques au Rwanda, et ce faisant en alimentant des identités et des appartenances. Toutefois, ce qu'explique Mbembe, c'est la plus générale construction d'un « sujet de race » se faisant par l'exercice d'une « raison » s'appuyant sur des discours et des pratiques produisant et justifiant des dominations et des exclusions. Ainsi :

> Dans ce contexte, la *raison nègre* désigne aussi bien un ensemble de discours que de pratiques – le travail de tous les jours qui consista à inventer, à raconter, à répéter et à faire varier des formules, des textes, des rituels dont le but était de faire advenir le Nègre en tant que sujet de race et sauvage extériorité possible, à ce titre, de disqualification morale et d'instrumentalisations pratiques[1262].

« Faire advenir le Nègre » est donc le premier sens de la « raison nègre » dont parle Mbembe. Nous avons déjà évoqué le sens ontologique, dans la corporéité et l'imagination, de la domination coloniale, en nous référant auparavant à la « logique de l'enclos » étudiée par Mbembe[1263]. Ici, nous voulons nous concentrer sur le sens de la production de subjectivité et sur l'effet que cela génère dans la perspective de la production d'un « *logos* » qui dépasserait les limites du *logos* individuel ou rationnel, mais qui prendrait en compte aussi les effets concrets et funestes d'une rationalité classificatoire. Alors, nous pouvons souligner que la question qui émerge selon Mbembe

[1261] *Ibid.*, p. 51.
[1262] *Ibid.*, p. 51-51.
[1263] Voir *ibid.*, p. 62-64, et *infra*, § 2.4 et § 3.1.

est, dans cette première forme discursive, celle du « Qui est-il ? », une question non seulement descriptive, mais aussi factuellement productrice de subjectivités et d'identités. Pourtant, une autre question émerge, la question du « Qui suis-je ? », qui se présente dans un deuxième type de texte « qui se veut à la fois geste d'autodétermination, mode de présence à soi, regard intérieur et utopie critique[1264] » :

> Si la conscience occidentale du Nègre est un *jugement d'identité*, ce texte second est, *a contrario*, une *déclaration d'identité*. À partir de ce texte, le Nègre dit de lui-même qu'il est celui sur qui on n'a pas de prise ; celui qui n'est pas là où on le dit, encore moins là où on le cherche, mais plutôt là où il n'est pas pensé[1265].

Mbembe appelle ce second type d'écriture « la conscience nègre du Nègre[1266] », une conscience qui a besoin de fonder une archive, alors même que l'histoire qu'elle doit raconter demeurera fragmentaire et témoignage d'une expérience fragmentée, c'est une écriture qui s'efforce de faire émerger une communauté : « Celle-ci doit être forgée à partir de débris dispersés dans tous les coins du monde[1267] » et elle possède une « dimension performative[1268] » :

> Tel est donc l'autre versant de la *raison nègre* – celui-là où l'écriture cherche à conjurer le démon du texte premier et la structure d'assujettissement qu'il porte ; celui-là où la même écriture se démène pour évoquer, sauver, activer et réactualiser l'expérience originaire (la tradition) et retrouver la vérité de soi non plus hors de soi, mais à partir de son sol propre[1269].

Il s'agit donc de renverser l'opération de production d'une subjectivation imposée qui avait lieu dans le premier type de discours et de se mettre à écrire son identité, de se réapproprier des processus de subjectivation dans une construction performative de savoirs et de discours. Ce deuxième type d'écriture coexiste et est en tension avec le premier, et il forme une plus ample catégorie de discours et de réponses qui est plus en

[1264] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 51.
[1265] *Ibid.*, p. 52.
[1266] *Ibid.*, p. 54.
[1267] *Ibid.*, p. 52.
[1268] *Ibid.*, p. 55.
[1269] *Ibid.*, p. 54.

général la « raison nègre » comprenant à la fois les processus de domination et les tentatives de retrouver sa propre subjectivité malgré les classifications et les cristallisations que provoque la domination.

Nous avons donc vu que, au sein de ce complexe cadre discursif, c'est avant tout la question du sujet et de la subjectivation qui émerge comme conséquence de l'esclavage, de la colonisation et de l'impérialisme. Nous avions au fond déjà montré, par une référence à Frantz Fanon, comment le schéma corporel du colonisé se trouvait déchu[1270]. Ayant interrogé dans le chapitre précédent la possibilité d'un schéma historique sur le modèle du schéma corporel, nous pouvons reprendre et approfondir les problèmes dont Fanon nous avait prouvé la pertinence philosophique, et qui reviennent à présent lorsque l'on interroge le type de « raison » et de « discours » qui sont impliqués dans le discours esclavagiste et dans le discours colonial. Lorsque Patočka critiquait le « schéma de l'histoire » entendu comme philosophie de l'histoire produisant un discours fondamentalement européen, qui légitimiserait un universalisme de domination, il nous donnait un indice pour nous diriger vers une réflexion « critique » sur ce schéma. Cette critique vaut également pour le schéma historique tel qu'il apparaîtrait sur le modèle corporel, tel que nous avons essayé de le faire émerger dans le chapitre précédent. Le schéma historique ne pourrait être un privilège occidentaliste, et il ne faudrait pas non plus chercher à appliquer universellement le modèle d'un schéma historique. Après tout, Fanon avait clairement affirmé qu'il ne voulait pas être prisonnier de l'histoire, et il ne faudrait pas l'emprisonner au nouveau sous le prétexte que l'on aurait découvert un schéma historique meilleur. Il s'agit de considérer, comme nous l'avons dit jusqu'ici, un *logos* pluriel et complexe, qui permette la prise de parole, mais qui permette aussi des subjectivations multiples.

Le schéma historique de la modernité européenne semble avoir exclu d'emblée une certaine partie de l'humanité, ou de l'avoir reprise et incluse à l'intérieur d'une raison catégorisante et cristallisante, dont la « raison nègre » décrite par Mbembe fournit un indice. Sous cet angle, il faut approfondir encore la manière non seulement dont s'est structurée cette raison, mais surtout de comment celle-ci est étroitement liée à la modernité européenne. Achille Mbembe écrit, en parlant surtout du point de vue de l'esclavage et de la condition qu'il laisse en héritage :

[1270] F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit*., p. 107. Voir *infra*, § 3.1 et 3.2.

> Sujet plastique ayant subi un processus de transformation par destruction, le Nègre est en effet *le revenant de la modernité*. *C'est en se déprenant de la forme-esclave*, en s'engageant dans des investissements nouveaux et en assumant la condition de revenant qu'il a pu octroyer à cette transformation par destruction une signification d'avenir[1271].

Le revenant, celui qui, quittant sa ville, son pays, ou l'humanité tout entière, rejoint la solitude de l'exil dans une contrée étrangère, ou bien la solitude tout court, qu'il s'agisse de la vie dans le bois ou d'une traversée dans la mer, et qui revient chez soi. Pourtant, déjà cette forme romantique du retour se confronte à quelques difficultés : Ulysse qui retrouve son monde changé, ou l'*ignorance* du retour dans son pays après l'émigration dont faisait état Kundera[1272]. Mais pour le « Nègre » évoqué par Mbembe, le « revenir » est un revenir depuis la mort, depuis la néantisation qu'a opéré sur lui la « raison mercantile[1273] » qui l'a rendu esclave, objet, marchandise, « matière énergétique », « corps-objet ». Ou plus précisément, il a dû recevoir une forme, la « forme-esclave », qui est en quelque manière en relation avec le domaine de la *viande* : ce corps qui ne peut plus être chair, mais qui est voué à la souffrance, considéré selon l'utilité qui découle de sa force-travail et de son énergie productive[1274]. C'est un *sujet plastique* contraint aux limites de la subjectivité moderne, car il devient une matière modulable, qui n'est plus soumise à la prétendue rigidité de l'individu. Il n'est pas une forme unique, fixe et indivisible : on applique sur lui une forme, et en même temps on en change la dimension de sujet. Le processus d'individuation qui l'informe semble toutefois fondé en large partie sur une négation de l'individuation et du caractère subjectif.

[1271] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 192. Nous soulignons.
[1272] M. Kundera, *L'ignorance*, Paris, Gallimard, 2003.
[1273] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit*., p. 121 : « Une nouvelle raison gouvernementale s'esquisse et, finalement, s'affirme en Occident. Il s'agit de la raison mercantile. Celle-ci tient le marché pour le mécanisme par excellence des échanges et le lieu privilégié de véridiction aussi bien du politique que de la valeur et de l'utilité des choses en général. L'essor du libéralisme comme doctrine économique et art spécifique de gouverner a lieu sur fond de commerce des esclaves, à un moment où, soumis à une rude concurrence, les États européens s'affairent à majorer leur puissance en considérant le reste du monde comme leur possession et domaine économique ».
[1274] La référence est ici à G. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation* [1981], Paris, Seuil, 2002.

On pourrait soutenir que le processus de création d'une « forme-esclave » est solidaire d'un processus d'individuation[1275]. L'esclave devient matière sur laquelle on plaque une forme abstraite. Un mécanisme de « fabrication » de l'identité a lieu dans les pratiques de déportation, de constriction, d'esclavage, de domination, mais aussi dans les discours, dans les dispositifs administratifs, dans toutes ces dynamiques parasitaires évoquées dans la première partie de ce travail.

Celui ou celle qui reçoit la *forme-esclave* n'en demeure pas moins un sujet, certainement par sa possibilité d'accéder à la subjectivité par la révolte, par la libération, mais aussi par les pratiques que toujours il met en place en tant qu'être humain[1276]. C'est en ce sens que Mbembe utilise l'expression « sujet plastique » pour définir celui auquel on a donné une *forme-esclave*. En même temps qu'on lui attribue, par le regard, par des dispositifs de pouvoir, symboliques, culturels, mais aussi très matériels comme un appareil militaire ou technologique, il reçoit en même temps un statut de quasi-sujet, puisque l'ontologie de l'individu moderne repose tout de même sur une notion d'universalité qui, sans jamais être accomplie, lorsqu'elle est imposée aux dominés les invite, en même temps, à se révolter en tant qu'individus, et tant que sujets modernes, pour recevoir eux-mêmes cette condition individuelle qui leur avait été refusée. Ce « sujet plastique » n'est pas stable et défini, mais il est soumis aux déformations et aux reformations du regard européen, du marchand d'esclaves, de leur propriétaire, de leur contexte social. L'esclave est rejeté dans le domaine de la matière, puisque non seulement il est privé de son appartenance à la chair, de la possibilité de disposer de son corps comme bon lui semble, mais il est aussi dépossédé de la capacité de se donner une forme. Son processus d'individuation continuel et métastable qui caractérise tout vivant (nous allons revenir sur ce point) se révèle fortement limité et parasité. En ce sens, la forme-esclave que nous décrit Achille Mbembe montre une fissure dans l'être, chez un individu qui se trouve dans une ambiguïté profonde : sa forme lui est, en quelque sorte, donnée, une

[1275] En particulier d'un processus d'individuation se fondant sur un principe hylémorphique tel que nous le décrivons dans le § 10.3 à partir de Simondon : à savoir un processus d'individuation qui se fonde sur la relation entre Forme et Matière. Comme le souligne Simondon, et comme nous allons le mettre en évidence, ce type d'individuation a une composante sociale liée à la division du travail et aux hiérarchies sociales.

[1276] « Emprisonnés dans le cachot des apparences, ils appartiennent désormais à d'autres disposés hostilement à leur égard, en conséquence de quoi ils n'ont plus ni nom ni langue propre. Si leur vie et leur travail sont désormais ceux des autres avec lesquels ils sont condamnés à vivre, mais avec lesquels il leur est interdit d'entretenir des relations de co-humains, ils n'en demeurent pas moins des sujets agissants », A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 12.

forme qui est presque individuelle, mais qui ne l'est pas, puisqu'on ne lui octroie pas les droits qui vont avec le statut d'individu.

Tout cela fait partie d'une forme de biopolitique que nous avons étudiée plus haut, de contrôle du corps par les institutions disciplinaires de la colonisation, et de la triple perte (du foyer, des droits sur son corps et de son statut politique) qui comporte une « domination absolue, une aliénation de naissance et une mort sociale[1277] ». Le fait d'être empêchés d'habiter, tout comme le fait que les frontières entre la vie, la mort et la naissance soient floues, s'avèrent des effets d'une biopolitique, que nous pourrions définir un processus d'*individuation désindividualisante*. C'est comme si la *forme-esclave* était attribuée en plusieurs moments : premièrement, la traite, qui est un acte commercial, qui va soumettre les populations africaines à la raison mercantile et qui va les rendre des objets, des marchandises. Aucune loi ne vaut dans ce contexte, sauf celle du profit qui dirigera par la suite tout le système d'exploitation capitaliste, ce qui signifie la négation du caractère humain et d'un statut de sujet autonome et possédant des droits ; ensuite, l'esclave est positionné dans un espace juridiquement équivoque tel que la plantation : cet espace est un espace européen par sa structure économique et en partie culturelle, mais il est un véritable état s'exception, dans lequel est souverain seulement le propriétaire de la plantation, qui a le droit de vie et de mort sur ses esclaves, et qui peut les utiliser en tant que main-d'œuvre, même jusqu'à leur mort[1278]. En ce moment, l'esclave est bel et bien entré dans l'espace de la subjectivité européenne, car le déracinement de sa terre natale et le fait de devenir un objet de la raison mercantile l'introduit en même temps dans l'espace ontologique européen, il devient en puissance un sujet européen, car il pourrait être assimilé au « nous » universel européen, et donc il devient en puissance aussi ce prétendu individu stable et complet, qui se posséderait soi-même, qui serait maître de son histoire ; pourtant il ne se possède pas, il n'est pas individu, même si, avec la *forme-esclave*, il reçoit en même temps le germe de la révolte, pouvoir réclamer son autonomie, et la possibilité d'être un sujet politique. Ce qu'il faut bien souligner c'est que les populations avant l'esclavage possédaient leurs manières (ou leurs non-manières) d'entendre l'individuation et la subjectivité, de se comporter dans le monde qui les entourait, et de se figurer, de communiquer, d'analyser leurs comportements et les choses

[1277] A. Mbembe, « Nécropolitique », art. cit., p. 36. Voir *infra*, § 3.2.
[1278] *Ibidem.*

du monde, et que c'est tout le milieu de vie qui se trouve changé par la traite, par la colonisation, et ensuite par les transformations de la mondial/globalisation.

Mais revenons à la forme-esclave et demandons-nous quelle forme l'esclave reçoit-il ? Quel est ce moule qui préside à « l'individuation », ou du moins à l'information de l'esclave et aussi, ensuite, du colonisé ? Mbembe nous le décrit :

> Sur le plan phénoménologique, [le terme « Nègre »] désigne au premier abord non quelque réalité signifiante, mais un gisement ou, mieux, une gangue de sottises et de fantasmes que l'Occident (et d'autres parties du monde) a tissés, et dont il a revêtu les gens d'origine africaine bien avant qu'ils ne soient pris dans les rets du capitalisme émergeant des XV^e^ et XVI^e^ siècles. […]
>
> À travers un processus de dissémination, mais surtout d'inculcation, qui a fait l'objet de nombreuses études, cette énorme gangue de sottises, de mensonges et de fantasmes est devenue une sorte d'enveloppe extérieure dont la fonction a été, depuis lors, de se substituer à leur être, leur vie, leur travail et leur langage. Revêtement extérieur à l'origine, cette enveloppe s'est stratifiée, s'est transformée en une membrure et a fini par devenir, au fil du temps, une *coque calcifiée* – une deuxième ontologie – et un chancre – une blessure vive, qui ronge, dévore et détruit celui ou celle qui en est frappé[1279].

Ainsi, Mbembe décrit au fond quelque chose qui ressemblerait à un processus d'individuation, mais dans lequel on prendrait comme objet physique un être humain. Encore plus, la création d'une catégorie d'êtres humains, qui se trouvent non seulement classifiés, mais aussi transformés moulés et cachés par une stratification de « sottises », « mensonges » et « fantasmes » : ces sottises, ces mensonges et ces fantasmes sont la grande construction culturelle qui a porté à constituer non seulement la notion de « Nègre » que Mbembe déconstruit, mais aussi une opposition nette entre le « Blanc » et les autres, les Européens et les autres. Une « deuxième ontologie » pénètre dans l'esclave, dans le colonisé, dans le subalterne. Nous avons décrit cela dans les termes d'ontologie parasitaire et d'ontologie parasitée.

Si nous prenons en compte ce que signifie le déracinement de la traite (être amené hors de son pays pour devenir un objet de travail, substituable ensuite, sans aucun espoir de

[1279] A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 67.

revenir physiquement chez soi), on peut comprendre qu'en parlant de *revenant de la modernité* Mbembe évoque un revenir qui est avant tout ontologique, et qui ne peut avoir lieu que dans un monde qui s'est globalisé en même temps que les différents moments de la traite et de la colonisation se sont succédé. L'exil, ou devrons nous dire le refus, l'occultation du Noir sous le masque de la forme-esclave plonge ses racines dans un déracinement très concret. L'autre aspect corporel, et tout aussi concret, est le fait que la forme-esclave persiste dans le corps, et principalement dans la couleur de la peau, chez les descendants des esclaves même lorsque l'esclavage est *de jure* abolit ; ainsi, l'esclave subit un processus d'individuation, qui est pourtant paradoxal, c'est l'individuation niée de la racialisation, et Mbembe le met en évidence en relisant via Tocqueville les paradoxes que l'esclavage amène dans la démocratie américaine : l'avoir été esclaves demeure, dans les décennies qui suivent l'abolition, comme un indice d'infériorité et comme une manière de réduire la portée ontologique du Noir[1280].

En effet, il est question ici d'ontologie, car l'individuation moderne est avant tout une question ontologique. Le Noir est un exemple d'une entité à laquelle l'on a refusé un statut ontologique autonome, on lui a interdit, dans le cadre d'une ontologie de l'individu, d'être considéré lui-même comme un individu. Dans un monde dominé par la Forme, par l'Âme, ou devrions nous dire, à l'époque de la modernité, par la subjectivité opérante et individuelle, la forme-esclave est une forme désindividualisate, à la limite de la subjectivité, dans laquelle tout ce qui fait le sujet moderne semble être réduit au néant ou du moins repoussé aux limites. Pourtant, et ici se trouve un élément d'ambiguïté profonde, il peut accéder à l'individualité « universelle », justement par le fait qu'elle est programmatiquement universelle.

Ainsi, Mbembe introduit la notion de « revenant », une forme fantomale. Le revenant, tout comme le fantôme, se caractérise par une absence-présente, par un déracinement qui est en même temps un retour dans le monde des vivants. Le fantôme hante, parce qu'il a une matérialité qu'il ne devrait pas avoir, il ne devrait pas avoir de corps, et il est néanmoins, de quelque manière, là. Le revenant *ne devrait jamais être revenu*, et pourtant, en défiant toute logique qui l'aurait voulu mort ou exilé pour toujours, il est là, et ce faisant, il ébranle les convictions et les certitudes de ceux qui sont toujours restés. Cela

[1280] *Cf.* A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 123-128, où il est fait référence par exemple à Tocqueville.

nous rappelle la hantise de l'événement, qui se répète et se répercute sur un temps long, qui demeure inconcevable et qui pourtant, ayant eu lieu, hante le possible d'impossibilité : le revenant de la modernité produit avant tout une hantise de ce type, il rend encore bien vivant l'événement de la colonisation, et infeste le monde de ce qui a eu lieu d'une impossibilité, d'une inconcevabilité, qui est d'autant plus forte face aux crimes contre l'humanité qu'ont constitué l'esclavage et la colonisation. En même temps, le revenant que décrit Mbembe nous montre la fragilité de l'individu moderne. « Le sujet humain par excellence » écrit-il « est celui qui est capable de devenir autre, quelqu'un d'autre que lui-même, une nouvelle personne. C'est celui qui, contraint à la perte, la destruction, voire l'anéantissement, fait surgir de cet événement une identité nouvelle[1281] ». Ainsi, le *sujet humain*, hors de l'illusion moderne, est, dans une acception qui n'est pas éloignée des réflexions merleau-pontiennes, capable d'interagir avec son milieu, il est susceptible de s'y insérer de le transformer, mais surtout de *se modifier*, c'est-à-dire d'inventer des stratégies pour survivre ou se confronter aux périls. Car, bien sûr l'homme est capable de modifier son environnement et on en voit les conséquences majeures dans les processus d'anthropisation toujours en croissance. Pourtant, on rencontre chez l'être humain, mais chez le vivant aussi, une *part fantomale* et un « pouvoir nocturne », une capacité à reconfigurer sa propre prise sur le monde.

Il existe, derrière l'individu, une condition préindividuelle, qui résiste aux individuations car elle en est le fond. L'exclusion, la violence, nous montrent encore une fois les contradictions qui se trouvent lorsqu'on parle d'individu, d'identité et de sujet. Mbembe nous indique également ce qu'est un discours qui établit une identité, en refusant à certains le statut d'individu, tout en produisant des formes d'individuation. Ces discours, ce *logos*, cette « raison », nous poussent à nous demander quel serait le cadre d'une ontologie capable de rendre compte d'individus fissurés, portant avec eux des identités et des histoires fragmentées.

§ 10.3 Une ontologie de l'individuation : Simondon

Nous avons examiné jusqu'à présent deux voies distinctes de compréhension d'un *logos* individuel. D'une part, dans la tradition philosophique moderne à l'état naissant,

[1281] *Ibid.*, p. 196.

nous avons vu une déchirure dans l'émergence même d'une individualité de la conscience. Si le *cogito* est un modèle philosophique d'individuation, il ne surgit pas sans contradictions internes et déchirures. D'autre part, nous avons considéré les lignes d'émergence d'une ontologie de l'individu d'un point de vue social et politique, avec ses conséquences à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace européen, et dans la perspective d'un monde globalisé. Nous revenons à présent sur la notion ontologique d'individu, en déplaçant le point de focalisation pour passer du problème de l'individu achevé à celui du processus d'individuation.

Le processus d'individuation, décrit et étudié par Gilbert Simondon, dévoile une individualité métastable. Simondon est déjà apparu dans notre cheminement philosophique, puisque nous avons fourni certains de ses arguments sur Descartes. Pourtant, le cœur de sa recherche est loin d'être seulement historique : Simondon a proposé une véritable ontologie de l'individuation, qui nous aide à faire un pas de plus vers la réflexion sur un *logos* qui serait esthétique et naturel, mais qui éviterait de rester emprisonné dans une individualité close. Au vu de ces nécessités, nous procédons à présent à fournir certains éléments tirés de l'ouvrage *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, thèse de doctorat de Gilbert Simondon, en gardant bien sûr le cap de nos réflexions qui vont se diriger, nous l'annonçons seulement, vers un domaine qui ne serait pas celui de « l'individuation », mais plutôt celui du « dividuel ».

Classiquement, nous dit Simondon, la « réalité de l'être comme individu a été considérée selon deux voies. L'une est celle substantialiste, « considérant l'être comme consistant en son unité, donné à lui-même, fondé sur lui-même, inengendré, résistant à ce qui n'est pas lui-même[1282] ». L'autre est la voie hylémorphique, sur laquelle on va se concentrer plus longuement, qui considère « l'individu comme engendré par la rencontre d'une forme et d'une matière[1283] » : c'est le schème utilisé par Aristote lorsqu'il élabore le concept de *sunolon.* Ce qui nous intéresse pour l'instant est que cette voie, dans lequel la Forme et la Matière sont prises comme des principes d'individuation, comprend non seulement les germes des dualismes des substances, et donc de l'âme et du corps, mais elle est aussi liée à « une représentation socialisée du travail et une représentation également socialisée de l'être vivant individuel[1284] ». L'individuation guidée par la forme

[1282] G. Simondon, *L'individuation*, *op. cit.*, p. 23.
[1283] *Ibidem.*
[1284] *Cf. ibid.*, p. 50-51.

du schéma hylémorphique reflète une certaine organisation sociale, et, en particulier, « la distinction entre l'âme et la matière, entre l'âme et le corps, reflète une cité qui contient des citoyens par opposition aux esclaves[1285] ». Simondon avait donné un exemple : saisir les processus d'individuation selon le schème hylémorphique serait comme rester hors de l'atelier et voir simplement ce qui y rentre et ce qui en sort, sans rien comprendre des processus de fabrication[1286]. Mais pour connaître véritablement la relation entre matière et forme telle qu'elle a lieu dans l'atelier, ajoute Simondon radicalement, il ne serait même pas suffisant d'entrer dans l'atelier, il faudrait pénétrer dans le moule pour assister à chaque stade de l'union entre une forme et une matière. Alors, que signifie par rapport à cet exemple de l'atelier que le schème hylémorphique représente une socialisation du travail ? De fait, explique Simondon, « l'opération technique *qui impose une forme à une matière passive* et indéterminée n'est pas seulement une opération abstraitement considérée par le spectateur qui voit ce qui entre dans l'atelier et ce qui en sort sans connaître l'élaboration proprement dite[1287] ». C'est une opération qui a un ordonnateur et un manipulateur, qui est liée à une certaine conformation de la cité : « C'est essentiellement l'opération commandée par l'homme libre et exécutée par l'esclave ; l'homme libre choisit de la matière, indéterminée parce qu'il suffit de la désigner génériquement par le nom de la substance, sans la voir, sans la manipuler, sans l'apprêter[1288] ». La matière demeure abstraitement disponible, ce qui constitue aussi sa passivité, alors que la forme prend l'allure d'une activité, « elle est le contenu même de l'ordre, ce par quoi il gouverne[1289] » : ces dualités forme-activité et matière-passivité supposent une hiérarchie sociale, dans laquelle le citoyen choisit par son âme et pas par son corps, par une activité qui est celle de la forme ordonnée[1290].

[1285] *Ibid.*, p. 51.

[1286] *Ibid.*, p. 46. Et, plus radicalement encore, Simondon ajoute : « Pour connaître la véritable relation hylémorphique, il ne suffit pas même de pénétrer dans l'atelier et de travailler avec l'artisan : il faudrait pénétrer dans le moule lui-même pour suivre l'opération de prise de forme aux différents échelons de grandeur de la réalité physique ».

[1287] *Ibidem.*

[1288] *Ibid.*, p. 51.

[1289] *Ibidem.*

[1290] Toutefois, Simondon nous avertit : « On doit bien remarquer cependant que les deux schèmes, technologique et civique, s'ils s'accordent pour distinguer les deux termes, ne leur assignent pas le même rôle dans les deux couples : l'âme n'est pas pure activité, pleine détermination, alors que le corps serait passivité et indétermination. Le citoyen est individué comme corps, mais il est aussi individué comme âme », *ibidem*.

L'ontologie liée au schème hylémorphique se fonde sur une certaine idée de l'individuation, qui va faire en sorte qu'il existe une opposition entre la partie organisatrice (l'homme libre, l'âme, la Forme) et la partie manipulatrice (l'esclave, le corps, la Matière). Ce qui se trouve de paradoxal, toutefois, c'est que le caractère individuel de l'objet produit (dans l'exemple de l'atelier, de la brique) ne se situe pas au même endroit pour l'ordonnant et pour l'artisan. Celui qui ordonne, ordonne selon une forme abstraite, générale : il ne peut distinguer les briques selon leur forme, puisque son intention est de les recevoir toutes de la même forme ; l'artisan, quant à lui, manipule la matière et connaît tout le processus qui porte à la production de la brique, et il situe donc l'individuation dans le processus qui donne la forme, qui sera différent pour chaque brique, même si de manière quasiment imperceptible[1291]. Alors, les deux groupes sociaux tendent à situer le principe d'individuation alternativement dans la matière ou dans la forme, selon leurs intentions ou leur participation au processus productif. Celui qui pense, mais ne produit pas, considérera la forme comme unique pour toutes les briques – il a pensé et demandé d'avoir toutes les briques de la même forme – alors que celui qui fabrique ne peut se satisfaire de la matière comme principe d'individuation, puisqu'il la perçoit informe et indistincte, et que son action de lui donner forme a été différente à chaque fois[1292]. Cela nous montre comment, au sein même de l'attitude hylémorphique, le statut du processus d'individuation et sa compréhension sont complexes.

L'objectif de Simondon, dans ces pages et dans les suivantes, est de fournir une explication de « l'individuation physique » qui serait axée sur le processus d'individuation plutôt que sur l'individu qui en ressortirait. L'exemple de la production de la brique nous montre l'importance de se concentrer sur ce processus, mais il dénonce aussi les limites d'une pensée substantialiste qui voudrait se focaliser seulement sur le « produit fini » de l'individuation.

Si nous lisons à présent les pages consacrées à l'individuation des êtres vivants, nous retenons chez Simondon l'idée que le vivant ne consiste pas en une individuation complète – donc dans l'acquisition d'un caractère individuel définitif – mais plutôt en une condition d'individuation constante, une *ontogenèse constante*. Dans l'étude de l'individuation dans le vivant, c'est la notion d'information qui devient centrale. En

[1291] *Ibid.*, p. 57.
[1292] *Ibid.*, p. 58.

particulier, l'individu semble caractérisé dans ces pages comme « l'unité du système d'information » : « L'individu est l'être capable de conserver ou d'augmenter un contenu d'information. Il est l'être autonome quant à l'information, car c'est en cela qu'est la véritable autonomie[1293] ». Alors, la capacité informative se trouve à la base de l'individuation du vivant : il est clair que ma main, qui n'est pas autonome quant à la décision de ses mouvements, possède un faible degré d'individuation par rapport à mon système nerveux central, dont la motricité de ma main dépend. Pourtant, justement le fait de parler de *degrés d'individuation* permet d'éviter une attitude réductionniste : « C'est le régime de l'information qu'il faut étudier dans un être pour savoir quel est le degré d'individualité des parties par rapport au tout ; l'individu se caractérise comme unicité d'un système d'information[1294] ». En fait, c'est dans un rapport entre un tout et les parties, qui n'est pas un rapport qui peut se réduire à un système de réaction-stimuli (comme Merleau-Ponty nous l'a bien enseigné concernant le comportement et la perception), mais c'est un rapport qui se module par ce qu'en physique on appellerait de l'énergie potentielle, dans le rapport avec le milieu qui entoure l'individuation. « C'est l'existence de ce centre par lequel l'être se gouverne et module son milieu qui définit l'individualité[1295] ». Le rapport du vivant avec son milieu se constitue donc à partir d'un centre, mais fonctionne par des modulations de son environnement, des modifications en soi-même et en ce qui l'entoure. Cela signifie un contrôle et une transformation de l'information, de sa réception : « L'individualité est marquée par un rapport à un type d'acte ou d'événement déterminé par la possibilité de réaction, donc de contrôle, d'utilisation de l'information en fonction de l'état de l'organisme, et par conséquent d'autonomie[1296] ». L'information, en ce sens, marque aussi les limites de l'individualité. Qu'il s'agisse d'une récurrence centripète ou centrifuge de l'information, celle-ci contribue à bâtir les limites de ce que l'on appelle couramment l'individu : « Cette limite est par nature fonctionnelle ; mais elle peut être anatomique, car les limites anatomiques

[1293] *Ibid.*, p. 191, on peut lire dans la note au texte : « Pour cette raison, une graine doit être considérée comme individu, car elle porte un message spécifique complet et est douée pour un certain temps (plusieurs années généralement) d'une absolue autonomie ».
[1294] *Ibidem*.
[1295] *Ibid.*, p. 191.
[1296] *Ibid*., p. 192.

peuvent imposer un retard critique à l'information[1297] ». Ainsi, c'est dans l'action, et en particulier dans le rapport avec son milieu, et dans la capacité d'utiliser l'information pour interagir avec lui que l'on trouve le caractère individuel. L'individu n'est pas stable et conclu, mais au contraire, il est en une individuation continuelle, qui s'établit progressivement et qui est un ensemble, avec des degrés d'autonomie et d'individuation plus au moins forts. Ce qui veut dire que l'individuation vivante déborde des contours anatomiques de l'entité vivante. Naturellement, il existe aussi une influence anatomique de l'individuation, mais celle-ci est toujours ouverte à la possibilité du passage de l'information, et à la manière dont l'information peut facilement atteindre les parties singulières qui sont alors associées dans un tout. « Ce n'est donc pas l'indépendance, même celle des voies nerveuses, qui crée l'individualité, mais bien le régime de l'information conditionnée par ces voies[1298] ».

Le système d'information qui compose l'individu est *en même temps* corporel et psychique : on ne peut parler de distinction entre l'âme et le corps comme il était question chez Descartes. L'information que possède le Cogito n'était pas indépendante des voies nerveuses qui permettent à l'être humain Descartes de découvrir sa capacité de penser et que le fait qu'il pense peut-être une manière de prouver son existence. Mais l'être humain Descartes est un individu non pas par son Cogito, par son *je pense, je suis*, mais parce qu'il existe un système d'information dans lequel la pensée et la corporéité son coprésentes et entrelacées. Le doute ne devrait pas se limiter au travail de distinction et de séparation rationnel opéré par la lumière de la raison : au fond, l'une des stratégies du doute cartésien est de boucher ses yeux et ses oreilles. Cela veut dire fermer deux voies particulières d'un régime d'information général. C'est-à-dire ne plus avoir confiance dans les informations qui arrivent par la vue et par l'ouïe. La stratégie cartésienne consiste à rechercher le principe du régime d'information non dans le milieu dans lequel le régime d'information pourtant se constitue, mais dans le centre du système d'information lui-même. Or, Simondon considère que cela n'explique pas véritablement la nature du processus d'individuation – et nous pouvons du même coup comprendre pourquoi

[1297] *Ibidem*. Et *ibid.*, p. 194 : « c'est l'indépendance, ou mieux encore l'autonomie fonctionnelle qui constitue le critère de l'individualité ; en effet, l'autonomie n'est pas synonyme d'indépendance ; l'autonomie existe avant l'indépendance, car l'autonomie est la possibilité de fonctionner selon un processus de résonance interne qui peut être inhibiteur à l'égard des messages reçus du reste de la colonie, et créer l'indépendance ».
[1298] *Ibid.*, p. 193-194.

l'individu vivant n'est pas quelque chose de clos, de stable et de défini. C'est par rapport au milieu, et dans une pratique corporelle, que l'individu se définit un peu à la fois en tant que tel, sans jamais rejoindre une individualité totale et complète. Bien sûr, lorsqu'il devient un être vivant autonome, son degré d'individualité devient sensiblement plus grand (mais il reste des cas d'êtres vivants qui ne s'individuent pas pendant très longtemps, de colonies, ou encore des cas de parasites et de symbiose). Chez les mammifères, on observe un degré d'individualité très élevé qui est garanti par le système d'information. Cependant, il existe toujours un rapport au milieu qui pousse l'individu vivant à s'individuer toujours à nouveau. Le rapport entre les individus est l'un de ces cas : les individus peuvent s'associer entre eux, et cela les conduit à former une individualité seconde « qui se superpose à l'individualité des êtres qui s'associent, sans la détruire[1299] ».

Pourtant, pour qu'il existe une individualité seconde, mais aussi pour qu'il y ait une individuation toujours en devenir et jamais complète, qui se fonde sur une métastabilité des individus, donc sur la possibilité de potentiels, de latences, il faut qu'il existe aussi du résidu d'un domaine du non-individuel, ou, pourrions-nous dire en utilisant les mots de Simondon, de « pré-individuel ». L'individualité étant justement cette possibilité d'agir dans un milieu à travers la structure crée par un système d'information. Celui-ci étant les voies nerveuses de notre connaissance, mais aussi les matrices symboliques de notre culture, les significations qui dirigent notre interprétation du monde, l'horizon culturel, social, politique, transindividuel que nous partageons. En cela, on peut entendre dans les termes de l'Institution merleau-pontienne les considérations de Simondon sur le vivant : « Selon une telle conception, pour penser le vivant, il faut penser la vie comme une suite transductive d'opérations d'individuation, ou encore comme un enchaînement de résolutions successives, chaque résolution antérieure pouvant être reprise et réincorporée dans les résolutions ultérieures[1300] ».

Ce transindividuel, pilier de la pensée de Simondon, peut se comprendre si l'on se tourne vers l'idée d'une individuation « collective ». La notion de collectif va être en lien étroit avec la notion d'information : « on pourrait dire qu'une seconde naissance à laquelle participe l'individu est celle du collectif, qui incorpore l'individu lui-même et

[1299] *Ibid.*, p. 200. La question de « l'association » est étudiée *ibid.*, p. 195-200.
[1300] *Ibid.*, p. 213.

constitue l'amplification du schème qu'il porte[1301] ». La référence à un schème qui s'amplifie nous rappelle immédiatement le schème historique qui, dans l'hypothèse formulée dans le chapitre précédent, se forme sur le modèle du schéma corporel. Et Simondon en effet écrit : « Le corps propre de l'individu s'étend jusqu'aux limites de l'*in-group* ; comme il existe un schéma corporel, il existe un schéma social qui étend les limites du moi jusqu'aux frontières entre *in-group* et *out-group*[1302] ». Dans la dimension du collectif va donc avoir lieu une autre forme d'individuation, mais qui n'est pas totalement différente de celle qui s'opérait dans le domaine physique ou dans le domaine de la vie.

Pour saisir l'individuation collective, il faut rappeler que l'ontologie que propose Simondon est une ontologique « phasique », c'est-à-dire que l'être, dans l'ontologie de l'individuation, n'est pas compris comme une substance unique et stable, mais il est compris par des phases qui le constitueraient. Simondon traite des « phases de l'être », qui sont aussi des phases de l'individuation. Ces phases, pourtant, ne sont pas séparées et distinctes comme dans une dialectique qui aurait des moments complètement différents entre eux. L'ontologie de l'individuation simondonnienne énonce justement ce type de compréhension de l'être. En des termes merleau-pontiens, parler de phases de l'être consiste en une sorte de hyper-dialectique *:* un processus qui n'est pas dialectique, qui ne prévoit pas de synthèse, mais qui constitue le sens par sédimentation progressive et par écart, par déplacement du regard à la recherche d'une latence de sens. Les différents moments du processus ne sont pas absolument séparés entre eux, car, lorsque l'unité d'une synthèse est détruite pour passer au regard successif, elle n'est pas éliminée du champ de vision de notre existence. Elle se pose dans un champ plus ample qui est celui de notre vie et à laquelle appartiennent aussi toutes les expériences du passé, les rencontres, les habitudes prises, puis abandonnées, puis retrouvées. Cette manière d'entendre la dialectique comme hyper-dialectique s'apparente à la conception que

[1301] *Ibid.*, p. 216.
[1302] *Ibid.*, p. 286. Simondon fait ici référence à deux notions qui indiquent « une relation d'un être individué à d'autres êtres individués » qui peuvent avoir lieu d'une part (*in group*) comme relation analogique dans laquelle « le passé et l'avenir de chacun coïncident avec le passé et l'avenir des autres », d'autre part (*out-group*) de manière non-analogique, dans laquelle l'avenir de l'être individué trouve dans les autres êtres « non pas des sujets mais une structure réticulaire dans laquelle il doit passer ». Plus simplement, le *in-group* consiste dans le groupe interne, celui avec lequel l'individu s'identifie parce qu'il partage une histoire commune et un avenir projectuel, et le *out-group* dans le groupe externe, avec lequel l'individu ne s'identifie pas. Les deux ne sont pourtant pas séparés, tout groupe interne présuppose un groupe externe, et « le social est fait de la médiation entre l'être individuel et l'*out-group*, par l'intermédiaire de l'*in-group* ».

Simondon propose de *phases de l'être*, si l'on entend ces phases non comme des moments distincts et séparés les uns des autres, mais comme des modalités de l'être qui sont superposées et qui en fait coexistent, à des degrés plus ou moins grands. Pour résumer, ces trois phases de l'être sont : le préindividuel, l'individuel et le transindividuel. Les trois étant co-présents l'un dans l'autre. Ces phases apparaissent et disparaissent selon le degré du processus d'individuation, et c'est justement parce que l'on considère non tant le résultat (l'individu fini) mais le processus, l'être se faisant, qu'à l'ontologie de la substance se substitue une ontologie du processus.

En effet, Simondon explique que le pré-invidivuel n'est pas seulement ce domaine qui précède l'individuation, mais c'est un *résidu* toujours présent dans le processus d'individuation, qui laisse toujours du non-individué : « L'être précédant l'individu n'a pas été individué sans reste ; il n'a pas été totalement résolu en individu et milieu ; l'individu a conservé avec lui du pré-individuel, et tous les individus ensemble ont ainsi une sorte de fond non structuré à partir duquel une nouvelle individuation peut se produire[1303] » ; plus tôt Simondon avait déjà affirmé : « C'est parce que la vie est résolution de problèmes qu'il reste quelque chose de résiduel, une scorie qui ne prend pas signification, un reste après toutes les opérations d'individuation[1304] ». Pourtant, cette nouvelle individuation possible n'est pas seulement de l'ordre de l'individuation métastable et jamais complète, c'est aussi la possibilité d'une individuation liée au domaine collectif, c'est-à-dire l'ouverture d'un champ *transindividuel*.

Ainsi, nous avons trois phases de l'être qui sont strictement liées entre elles, et qui en fait sont co-présentes et *qui font de l'être lui-même un système métastable*. C'est cela qui ressort des analyses ontologiques de Simondon, lorsqu'on considère qu'il existe des degrés possibles d'individuation selon le degré d'autonomie informative et effective, qu'il existe en même temps des résidus et des latences d'une condition pré-individuelle qui pousse vers d'autres individuations possibles, dont des individuations collectives et transindividuelles. Alors, les trois phases doivent être traitées dans leur réversibilité, ou, encore mieux, dans leur encastrement réciproque, comme un système métastable qui est toujours sur le seuil d'un déséquilibre possible. L'appel pré-individuel à une nouvelle

[1303] *Ibid.*, p. 295.
[1304] *Ibid.*, p. 213.

individuation peut modifier les équilibres du système d'information qui va structurer l'individu, et le transidinviduel peut lui-même influencer l'individu singulier.

Pour l'instant, nous constatons que cette caractérisation de l'ontologie de l'individuation révolutionne la manière dont la modernité européenne entendait l'individu avec des influences aussi sur la subjectivité. Car, si l'individu et le sujet parfois se confondent, ils ne le sont pas dans l'élaboration simondonnienne :

> Il semble ressortir de cette étude, partielle et hypothétique, que le nom d'individu est abusivement donné à une réalité plus complexe, celle du sujet complet, qui comporte en lui, en plus de la réalité individuée, un aspect inindividué, pré-individuel, ou encore naturel. Cette charge de réalité inindividuée recèle un pouvoir d'individuation qui, dans le sujet seul, ne peut aboutir, par pauvreté d'être, par isolement, par manque de systématique d'ensemble. Rassemblé avec d'autres, le sujet peut être corrélativement théâtre et agent d'une seconde individuation qui fait naître le collectif transindividuel et rattache le sujet à d'autres sujets[1305].

Le sujet alors comprend aussi ses possibilités d'ultérieures d'individuation, un résidu, un reste – l'héritage merleau-pontien dans la pensée simondonnienne apparaît ici évident, le résidu et le reste étaient centraux dans la conception merleau-pontienne de la Nature entendue comme « réserve » comme condition jamais accomplie d'acculturation. Simondon tire les conséquences de ses réflexions sur l'individu, mais surtout de la découverte du domaine pré-individuel comme phase de l'être – et donc comme co-présence de pré-individuel, individuel et transindividuel, non pas substance unifiée et stable, mais ontogenèse métastable chargée de résidus. Simondon nous explique donc que, dans l'individu vivant, demeure une charge de pré-individuel qui permet, en s'unissant avec d'autres individus, la constitution d'un collectif transindividuel. Mais c'est parce que l'individuation n'est jamais complète, parce que l'on parle d'ontogenèse et non de substance, que nous pouvons imaginer une individuation ultérieure qui serait celle du collectif, et penser donc ce transindividuel qui traverse en quelque sorte les individus. La vie sociale doit être comprise du point de vue de l'individuation collective, individuation qui est pourtant possible seulement parce que des traces de non-individué

[1305] *Ibid.*, p. 301.

demeurent toujours. La différence entre individu et sujet se creuse : le moment de l'individualité n'est qu'une phase de l'être, qui n'est jamais complète, et qui s'entend sous l'angle du partage de l'information dans un système, qui permet une action et une effectivité dans un milieu. La subjectivité s'appuie aussi sur un caractère individuel – il existe un être humain singulier qui porte la subjectivité par exemple – mais elle contient en même temps cette partie non-individué qui va permettre de penser *hors de l'individu*, du point de vue du collectif.

« Le sujet n'est pas une phase de l'être opposée à celle de l'objet, mais l'unité condensée et systématisée des trois phases de l'être[1306] ». Le sujet porte en lui les trois phases de l'être, et c'est pour cela qu'il n'est pas individu. Le sujet est individu et, en même temps, les résidus de non-individuation toujours existent à côté de l'individu, une énergie potentielle qui peut bouleverser le système. Le système est donc transformé par le fait qu'une autre individuation est possible, l'individuation du transindividuel, cette poussée vers le collectif qui est envisageable seulement parce que l'individuation singulière est impossible. « L'être particulier est ainsi plus qu'individu ; il est une première fois individu à lui tout seul, comme résultat d'une première individuation ; il est une seconde fois membre du collectif, ce qui le fait participer à une seconde individuation[1307] ».

Par la théorie des trois phases de l'être, Simondon livre de fait une caractérisation du processus d'individuation qui non seulement remet en question la notion classique d'individu, mais qui atteint aussi le domaine social et politique. L'individuation collective, le domaine du transdividuel, nous montrent encore une fois la continuité qui existe entre le domaine corporel-sensible et le domaine social-politique. Surtout, Simondon fournit une ontologie qui, encore plus que l'ontologie merleau-pontienne, se dirige vers une réflexion ontologique sur une entité relationnelle, fragmentée et divisible. Pourtant, Simondon n'arrive pas à définir l'entité qui en ressort comme « dividu » ou « dividuel », et il ne parle jamais de « dividualité ». C'est vers ces notions, mais en conservant les résultats des arguments de Simondon que nous voulons à présent nous diriger.

[1306] *Ibidem.*
[1307] *Ibidem.*

CHAPITRE 11
LE *LOGOS* DU MONDE DIVIDUEL : UNE PROPOSITION PHILOSOPHIQUE

Au cours de cette recherche, nous avons esquissé plusieurs traits de la condition contemporaine et proposé des instruments ontologiques afin de les cerner. Nous nous sommes donc occupés d'une condition de « postérité », dans laquelle s'ouvraient déjà les champs complexes de la globalité. Pour expliquer cette globalité, nous avons privilégié une perspective événementielle. L'élément ontologique de l'Institution permettait de considérer une événementialité qui garderait une ouverture de l'histoire, et qui s'insérerait dans un temps long. Pour parler de ce temps long, nous avons conduit une autre analyse ontologique, cette fois au sujet du *logos* dans lequel et par lequel notre rapport au monde, et donc aussi l'histoire, se dit. Le *logos* esthétique était apparu comme un instrument nécessaire pour exprimer une historicité corporelle, mais il fallait l'intégrer avec une attention au domaine naturel qui ne perpétuerait pas les dualismes entre nature et culture, entre humain et non-humain, et qui considérerait plutôt leurs enveloppements et leurs hybridations. En même temps, c'est aussi un temps mythique que nous avons évoqué, une architectonique autre que celle de la raison, qui comprendrait la pluralité de temporalités que la « condition globale » impliquait. Nous avons atteint ainsi l'un des buts de notre analyse, qui était de montrer des lignes internes à la pensée philosophique, en rapport à d'autres champs de savoir, pour prendre la mesure de notre place dans un monde globalisé, hanté par la nécessité de répondre à des urgences, mais ayant besoin de temps pour formuler ses réponses. Toutefois, nous avons entrepris une dernière analyse, poussés par l'exigence d'interroger les protagonistes de ce *logos*. Le *logos* individuel de la modernité était apparu contradictoire en lui-même, lacéré, et nous nous sommes dirigés vers une compréhension métastable des processus d'individuation. Le dernier chapitre veut explorer les prémisses d'une approche philosophique qui peut se fonder sur les analyses proposées dans cette recherche, bien que d'autres fondations et parcours pour y arriver aient été proposés, et il nous faudra donc en rappeler certains.

Nous allons à présent évoquer le sens possible d'*un logos du monde dividuel*, en le considérant comme un champ dans lequel peuvent s'insérer des pratiques philosophiques inédites et attentives aux enjeux du monde contemporain. Ces pratiques doivent permettre une prise sur une histoire toujours charnelle, en faisant trésor des enseignements du *logos* esthétique et naturel, mais elles peuvent aider également à produire une pensée de la

longue durée dans la réflexion sur l'histoire. Pourquoi avons-nous besoin de parler d'un *logos* du monde dividuel ? Parce que la condition de postérité mise en évidence dans la première partie, bien qu'elle annonce le problème des temporalités multiples et de la longue durée, nécessitait d'être dépassée par une pensée plus attentive concernant notre temps ; parce que le « global » risque de retomber toujours dans une métaphysique du globe alors qu'il cache un domaine planétaire et terrestre ; parce que les événements globaux requièrent notre plus grand effort et notre attention pour forger des instruments théoriques capables de les interroger ; parce que le domaine de la corporéité, le champ pathico-esthétique, ne peut pas être séparé de la théorie ; parce que les ontologies de l'individu répliquent les déchirures dans lesquelles la violence se perpétue, dans lesquelles les victimes sont escamotées dans les mouvements de l'histoire, dans lesquelles la séparation et la fracture deviennent l'objet ontologique par excellence, alors que le lien et la relation sont relégués à une fonction secondaire ; parce qu'une ontologie individuelle peine à se mettre à l'écoute d'autrui, et risque de perpétuer un langage de la force, en oubliant les interdépendances, et le fait que personne n'est véritablement autonome.

Autour de ces multiples arguments, nous voulons à présent fournir une proposition philosophique, qui constitue une ouverture de lignes de recherche, tout en se constituant comme conclusion du présent travail. En atteignant la fin de cet itinéraire philosophique, nous pourrions nous retourner en arrière, pour regarder les étapes d'un parcours dans lequel on a dû rapprocher des « matériaux » disparates. Mais on s'apercevra bientôt que l'on ne se trouve pas face au dernier moment d'un mouvement dialectique dans lequel tout sera repris et finalement résolu. Le voyage philosophique est bien sûr un mouvement. Il s'agit d'un cheminement qui possède sa forme, qui atteint un certain degré d'unité. Une unité métastable, fragile, mais qui tente d'animer et faire apparaître des connexions capables non seulement de tisser les matériaux convoqués dans ces pages, mais de les faire parler ensemble dans un sens nouveau, et de parler avec eux. À la fin de ce parcours que nous pourrions appeler « dividuel », puisqu'il a refusé la clôture et l'unité synthétique, nous voulons apporter une proposition philosophique qui « tiendrait ensemble » nos propos, non pas *selon* le tout, mais *comme* un tout. Un « comme » qui tente de participer tant bien que mal aux nombreux efforts contemporains pour ouvrir des voies et des stratégies de compréhension du monde.

Nous allons avant tout fournir une prise de vue sur les généalogies de la notion de « dividuel » et sur les lignes de recherche dans lesquelles elle apparaît dans les débats philosophiques contemporains. Nous exprimerons ensuite l'exigence d'un *logos* dividuel en reprenant certains éléments de notre argumentation précédente, en montrant en quoi une étude de la condition dividuelle peut être solidaire de nos analyses. En même temps, nous considérerons en quel sens la « condition dividuelle » s'ajoute aux autres notions évoquées plus haut pour contribuer à dévoiler, derrière la « condition globale », l'importance des domaines terrestre et planétaire.

§ 11.1 Le « dividuel » : généalogies et lignes de recherche contemporaines

Simondon rend évidente la nécessité de penser en dehors d'une ontologie de l'individu. En étudiant dans le détail les processus d'individuation et leur métastabilité et finalement en esquissant les traits d'un domaine pré-individuel et trans-individuel. Les frontières instables et temporaires de l'individu ouvrent la voie vers une réflexion qui serait alternative à celle sur une ontologie de l'individu isolé, clos, séparé du monde.

La notion alternative que nous entendons évoquer met l'accent sur la condition de divisibilité et de division de l'individu. L'individu est l'entité prétendument indivisible et close, le *individuum* : prendre en compte sa divisibilité nous porterait alors à parler de *dividuum*, une entité divisible ou divisée, « dividue » ou « dividuelle »[1308]. Simondon n'utilise jamais le terme « dividuel », ni « dividu » ou « dividuation », bien que les commentaires aient souligné que ses études ouvrent la porte à une pensée de la divisibilité de l'être individuel[1309]. En effet, la métastabilité de l'individuation, mais aussi l'appartenance à un domaine pré-individuel et trans-individuel, tout cela conduit à une pensée de la division de l'individu : c'est plutôt une « condition dividuelle » qui préside à toute individuation. Pour comprendre les termes ici mentionnés, il est nécessaire d'en

[1308] Le *dividuus* ou *dividuum* n'est pas complètement étranger à la tradition philosophique et littéraire, bien que l'utilisation de ces termes se fasse très rarement et de manière marginale. G. Raunig se concentre par exemple sur l'utilisation de l'expression *dividuum facere* chez Plaute ou Térence, qui indique un type de division en parties, principalement une division économique, qui découle de l'autorité morale et économique du *pater familias*, et que Raunig interprète dans le sens d'une autorité patriarcale, G. Rauning, *Dividuum*, *op. cit.*, p. 25-36. Voir également les pages de Raunig sur Gilbert de Poitiers, qui utilise le terme *dividuum* pour exprimer l'existence de quelque chose de singulier qui ne serait pas individuel, *ibid.*, p. 62-68.

[1309] Ott se pose la question de pourquoi Simondon n'utilise pas ce terme, alors qu'elle voit dans son œuvre des caractères de dividuation, M. Ott, *Dividuations*, *op. cit.*, p. 131-134.

montrer la généalogie, qui est double. Mais, puisque le mot anglais « *dividual* », utilisé dans plusieurs des textes que nous allons évoquer, pourrait être traduit en français autant comme « dividu » que comme « dividuel », il faut souligner nos choix de traduction et la différence qui pourrait exister entre ces deux termes. La difficulté de traduction réside dans une double possibilité : on pourrait considérer les parties qui composent l'individu ou bien considérer les lignes de dividuation qui traversent l'entité que nous croyions individuelle. Dans le cas du « dividu » le risque est, selon nous, de produire un nouvel achèvement, de trouver une nouvelle unité et une nouvelle individualité dans les parties de l'individu divisé. Naturellement, il suffit pour conjurer ce risque d'indiquer que notre attention va plutôt vers les *lignes de dividuation* qui traversent les entités. Cela signifie considérer en quel sens des subjectivités, voire des singularités, se forment tout en n'étant jamais closes et achevées, jamais « individuelles ». Nous choisissons donc d'utiliser le terme « dividuel », sans fermer la porte à des études possibles sur le concept de « dividu », qui pourrait être adopté une fois mis au clair qu'il ne faudrait pas replonger par son usage dans de nouvelles unités indivisibles. Le terme « dividuel » nous paraît plus convenable dans le contexte de nos réflexions : il indique une condition dans laquelle existent des possibilités plurielles de dividuation. Il permet de parler d'un être dividuel, traversé par des lignes de dividuation mais aussi d'une condition divisible ou fragmentée – une condition de fragilité, mais aussi peut-être ouverte à des connexions inventives. De plus, ce terme permet d'évoquer une « condition dividuelle », une condition relationnelle d'interdépendance dans laquelle on pratique ou on subit des processus de dividuation. Cette condition alors, sans remplacer la « condition globale », entrerait en friction avec elle, en remettrait en question certains traits, et s'agencerait avec des « conditions terrestres » ou « planétaires » que le *logos naturel* exprimait. Ces précisions étant faites, proposons à présent un aperçu de deux généalogies du terme « dividuel ».

Nous trouvons en premier lieu une apparition du « dividuel » dans la tradition anthropologique[1310]. En effet, les études ethnographiques des années 1970 avaient déjà considéré l'étroitesse de la catégorie d'individu alors qu'elles devaient raconter et décrire des conformations sociales traversées par des relations fortes. Arjun Appadurai et Gerald

[1310] Ces généalogies ont été retracées par A. Appadurai, *Banking on words. The failure of language in the age of derivative finance*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2016, p. 101-104; et par G. Rauning, *Dividuum*, *op. cit.*, p. 159-168. Nous en fournissons ici un aperçu.

Raunig, fournissant tous deux une généalogie du concept de « dividuel », évoquent l'émergence sporadique du terme dans les années 1970. Dans une conférence prononcée à Paris en 1971, dont le texte a été publié en 1973, l'anthropologue Meyer Fortes propose une réflexion autour du concept de personne chez les Tallens, en Afrique. Selon Appadurai, la préoccupation principale de Fortes « concernait les manières dont les collectifs et les individus étaient formés à travers des autres entités[1311] » qui pourraient être considérées comme dividuelles. La réflexion sur le statut de la personne dans cet article permet, selon Appadurai, d'envisager des entités qui soient « un élément d'agentivité (humaine et animale) plus élémentaire et fondationnelle que l'individu[1312] ». Raunig souligne quant à lui la temporalité multiple qui émerge de la conception de personne chez les Tallens, une temporalité qui est à la fois synchronique et diachronique. Fortes explique en effet que l'identité personnelle peut être attribuée à nombre d'êtres vivants, et même aux groupes politiques : cela peut être interprété comme une vision synchronique de la personne, mais d'une personne qui n'est pas stablement définie en tant qu'humaine séparée des autres personnes[1313]. En même temps, c'est une vision diachronique qui apparaît, puisque la personne est liée aussi à ces ancêtres, et il n'atteint un degré complet d'individuation que lorsque, dans la mort, il devient lui-même un ancêtre[1314]. Cette conception montre une attention croissante aux limites de la catégorie d'individu dans la pensée anthropologique, et elle nous invite déjà à réfléchir sur certains des événements que nous avons convoqués dans nos analyses précédentes, comme lorsqu'il était question de l'architectonique d'un « temps mythique ».

Le terme « dividuel » apparaîtra finalement dans un texte de McKim Marriott et Ronald Inden, publié en 1974, comme article de l'*Encyclopedia Britannica*. Appadurai résume ainsi l'importance de cet article :

[1311] A. Appadurai, *Banking on words*, *op. cit.*, p. 103.

[1312] *Ibidem*. M. Fortes, « On the concept of the person among the Tallensi », in : R. Bastide et G. Dieterlen (éds.), *La notion de personne en Afrique noire* [1973], Paris, Harmattan, 1993, p. 283-319. L'article de Fortes est intéressant aussi, car il thématise le rapport entre humain et non-humain : le crocodile sacré qui a été tué représente pour les Tallensi les ancêtres, et en tant que tel son statut s'approche de celui d'une personne humaine.

[1313] G. Raunig, *Dividuum*, *op. cit.*, p. 159. Fortes écrit : « Si la société est la source de la personnalité, il en découle que la société peut l'attribuer à tout objet qu'elle choisisse, humains ou non-humains, vivants ou morts, animés ou inanimés, tangibles et matériels ou imaginés, et surtout, aux objets singuliers et aux objets collectifs. Définir "personne" un groupe de descendance, ou même une communauté politique comme une tribu, de la manière qui est commune en Afrique occidentale, est pratiquement cohérent avec ce mode de pensée », M. Fortes, « On the concept of the person among the Tallensi », art. cit., p. 289. Notre traduction.

[1314] G. Raunig, *Dividuum*, *op. cit.*, p. 159.

> En synthétisant un vaste éventail d'études ethnographiques empiriques des zones rurales du Sud de l'Asie, en même temps qu'une grande variété de sources historiques, philosophiques et réligio-légales des archives de la civilisation indienne, Marriott et Inden soutiennent que les systèmes sociaux de l'Asie du Sud étaient construits sur une architecture totalement différente de celle de l'Occident, et que leur fondation était le « dividuel », un agent d'action et de transaction qui a été transféré continuellement par le contact avec d'autres « dividuels », pour créer de nouveaux éventails de hiérarchies, de pureté, et de libération potentielle du monde matériel. L'idée est émergée au sein du débat entre Marriott et Lois Dumon, dont l'étude pionnière sur la caste, *Homo Hierarchicus* (1970), plaidait pour un contraste radical entre l'individualisme occidental et l'holisme indien, sans aucune référence à l'idée de « dividuel[1315] ».

Appadurai résume bien la dynamique de rencontre entre des catégories dont l'acception européenne est très marquée, l'individu par exemple, et des cultures non-occidentales où ces catégories ne sauraient être plaquées telles quelles. Toutefois, l'émergence de cette catégorie dans l'anthropologie des années 1970 n'implique pas sa popularisation. Elle montre l'apparition d'un problème avant tout méthodologique, mais étalement lié aux « données » observées dans l'étude anthropologique. L'anthropologie découvre par l'expérience concrète de la rencontre avec d'autres structures relationnelles que l'individualité occidentale n'est pas suffisante pour décrire le vaste éventail de possibilités de vécus, d'actions, d'histoires et de pensées, qui existent en dehors de l'espace européen. Cela met en question à la fois la pratique anthropologique et la notion d'individu.

C'est dans la décennie suivante que la notion de « dividuel » aura plus de résonnance. Marilyn Strathern, en 1988, publie une étude désormais classique, *The gender of gift*[1316]. Cette étude reprenait la question du don en Mélanésie à partir d'une interrogation sur le genre tel qu'il se manifeste dans les actions et dans les rapports aux choses[1317], en même temps, le texte examinait la manière dont la société mélanésienne se structure autour

[1315] A. Appadurai, *Banking on words*, *op. cit.*, p. 103-104.
[1316] M. Strathern, *The gender of gift*. *Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1988.
[1317] *Ibid.*, p. XII.

d'une socialité où la personne n'est pas distinguée des relations sociales qui la traversent : « les personnes sont souvent construites comme le lieu pluriel et composite des relations par lesquelles elles sont produites[1318] ».

Le travail de Strathern se pose la question des *stratégies anthropologiques*, en soulignant d'emblée un problème : l'emploi du concept de société – aussi utile soit-il dans une analyse anthropologique – demeure une conception occidentale, et on ne peut chercher sa justification chez les populations non occidentales étudiées[1319]. Il en est de même pour les problèmes métaphysiques de l'Occident et surtout, pour la relation entre société et individu. Pourtant, c'est justement ce genre de présupposés qui ont caractérisé la manière dont les peuples et les cultures mélanésiennes ont souvent été observées par la tradition anthropologique. Cette prise de vue sur le problème méthodologique révèle un court-circuit des conceptualités européennes par les rencontres avec d'autres manières de structurer les relations entre humains. Les relations étudiées par Strathern ont une valeur ontologique supérieure à celle des individus. Cette relationnalité constitue les personnes mêmes. Des lignes de dividuation traversent la personne ; ces lignes de dividuation sont les relations dans lesquelles les personnes s'identifient.

Ces interprétations anthropologiques représentent donc un premier fil dans la constitution de cette notion de « dividuel ». Le terme indique une entité engagée dans un réseau de relations qui est différent de celui de l'individu moderne. En même temps, un « dividuel » est l'être pris dans sa possibilité d'être dividué et divisé dans un réseau relationnel. La question qui se pose est alors de savoir où se situent ces lignes de division. L'individu lui-même au fond était une ligne de démarcation, de séparation, par rapport aux autres. Les études anthropologiques ouvrent cet éventail de questions.

Nous devons à présent faire référence à une ligne généalogique distincte de celle anthropologique. Le terme « dividuel » apparaît chez Gilles Deleuze, dans ses écrits sur le cinéma, mais surtout dans un texte que nous avons déjà cité, le *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, dans lequel on rencontre les termes « dividuel » et « dividuelle[1320] ».

[1318] *Ibid.*, p. 13 et « Melanesian persons are as dividually as they are individually conceived », *ibidem.*
[1319] *Ibid*., p. 3.
[1320] Voir *infra*, § 4.1. La question de la subjectivité et de l'ego sont présents en général dans l'œuvre de Deleuze et dans les travaux conduits avec Félix Guattari tels que *L'Anti-Œdipe* et *Milles plateaux*. Ayant besoin ici de tracer le cadre d'une réflexion sur le dividuel nous n'approfondissons pas les résonnances

Notons avant tout que Deleuze conforte notre choix de parler de « dividuel » plutôt que de « dividu ». Nous savons que Deleuze se concentrait dans ce texte sur le passage des « sociétés disciplinaires » aux « sociétés de contrôle ». Les sociétés disciplinaires telles qu'elles avaient été décrites par Foucault montraient un « individu » passant « d'un milieu clos à un autre, chacun ayant ses lois : d'abord la famille, puis l'école […], puis la caserne […], puis l'usine, de temps en temps l'hôpital, éventuellement la prison qui est le milieu d'enfermement par excellence[1321] ». Pourtant, le passage aux sociétés de contrôle, après une « crise généralisée de tous les milieux d'enfermement », et dont nombre de caractères correspondent à ce que l'on a dit au sujet de la mondial/globalisation, comporte une transformation aussi de l'individu, et cela surtout dans son passage d'un espace à l'autre, espaces qui étaient les internats de la société disciplinaire, et qui deviennent les « contrôlats » des sociétés de contrôle :

> Les différents internats ou milieux d'enfermement par lesquels l'individu passe sont des variables indépendantes : on est censé chaque fois recommencer à zéro, et le langage commun de tous ces milieux existe, mais est *analogique*. Tandis que les différents contrôlats sont des variations inséparables, formant un système à géométrie variable dont le langage est *numérique* (ce qui ne veut pas dire nécessairement binaire). Les enfermements sont des *moules*, des moulages distincts, mais les contrôles sont une *modulation*, comme un moulage auto-déformant qui changerait continûment, d'un instant à l'autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d'un point à un autre[1322].

Dans les sociétés disciplinaires, on comprenait les différents espaces par analogie, et le modèle analogique principal était la prison. Mais l'individu se retrouvait donc à devoir toujours recommencer son parcours. L'exemple du « moule » rend clair le propos de Deleuze : les espaces d'enfermement sont des moules, différents entre eux, qui appliquent des formes et donc produisent certaines individuations. Ces individuations sont séparables entre elles. Prenons l'exemple de l'usine que propose Deleuze : le point d'équilibre de l'usine était celui où la production pouvait être la plus élevée en gardant

entre le *Post-scriptum* et ces œuvres majeures, en nous réservant la possibilité de poursuivre une recherche dans cette direction à l'avenir.

[1321] G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », art. cit., p. 240.

[1322] *Ibid.*, p. 242.

les salaires les plus bas possibles ; cela entrainait une certaine formation d'individus : « L'usine constituait les individus en corps, pour le double avantage du patronat qui surveillait chaque élément de la masse, et des syndicats qui mobilisaient une masse de résistance[1323] ». Cela signifiait une certaine forme d'individuation liée à un certain type de milieu d'enfermement, et certaines manières d'agir dans ou de réagir à la discipline. Cela, naturellement, indique une complexité, que nous avons déjà évoquée plus haut, quant à la possibilité de considérer achevées ces formes de production d'individualité : il s'agit plutôt d'une discipline d'individualité, qui inculque dans les disciplinés le désir et le besoin de devenir des individus à part entière. L'école qui produit des adultes individuels capables de vivre dans une société en tant que responsables et autonomes, ou la signature qui, nous rappelle Deleuze, indique l'individu, et encore « le nombre ou numéro de matricule qui indique sa position dans une *masse*[1324] ». Les sociétés disciplinaires tendaient donc à la production d'individus par moulage, des productions qui étaient différentes et pourtant analogues car partageant une manière d'entendre la discipline corporelle, spatiale et temporelle. Individu et masse peuvent coexister dans ce contexte puisque de fait ce qui compte est la possibilité de toujours indiquer clairement l'individu faisant partie de la masse : « les disciplines n'ont jamais vu d'incompatibilité entre les deux, et c'est en même temps que le pouvoir est massifiant et individuant, c'est-à-dire constitue en corps ceux sur lesquels il s'exerce et moule l'individualité de chaque membre du corps[1325] ». La signature, le nombre, permettent de distinguer l'individu dans la masse, masse qui pouvait être, par exemple, celle des individus en corps de l'usine évoquée plus haut.

Alors, le passage aux sociétés de contrôle met en évidence une autre condition de transition entre les différents espaces, les contrôlats. Il s'agit cette fois non d'un moule, mais de modulations : le système à géométrie variable des sociétés de contrôle se fonde sur un langage numérique et de modulation. L'usine, par exemple, devient l'entreprise : celle-ci opère « une modulation de chaque salaire, dans des états de perpétuelle métastabilité qui passent par des challenges, concours et colloques extrêmement comiques[1326] ». Ainsi, l'entreprise dissout la masse en corps des ouvriers, puisqu'elle

[1323] *Ibidem.*
[1324] *Ibid.*, p. 243.
[1325] *Ibidem.*
[1326] *Ibid.*, p. 242.

introduit des dynamiques de rivalité : « une rivalité inexpiable comme saine émulation, excellente motivation qui oppose les individus entre eux et traverse chacun, le divisant en lui-même[1327] ». Cette modulation constante a lieu aussi dans l'école, remplacée par « la formation permanente » comme « le contrôle continu remplace l'examen[1328] », explique Deleuze, qui entrevoit les transformations des systèmes éducatifs, tendant à se constituer sur le modèle de l'entreprise. Encore, il écrit : « Dans les sociétés de discipline, on n'arrêtait pas de recommencer (de l'école à la caserne, de la caserne à l'usine), tandis que dans les sociétés de contrôle on n'en finit jamais avec rien, l'entreprise, la formation, le service étant les états métastables et coexistants d'une même modulation, comme d'un déformateur universel[1329] ». Le fait que ces modulations traversent les individus, en les divisant, nous montre l'apparition du problème du « dividuel ». Suivons encore Deleuze sur ce point :

> Les sociétés disciplinaires ont deux pôles : la signature qui indique l'*individu*, et le nombre ou numéro matricule qui indique sa position dans une *masse*. […] Dans les sociétés de contrôle, au contraire, l'essentiel n'est plus une signature ni un nombre, mais un chiffre : le chiffre est un *mot de passe*, tandis que les sociétés disciplinaires sont réglées par des *mots d'ordre* (aussi bien du point de vue de l'intégration que de la résistance). Le langage numérique du contrôle est fait de chiffres, qui marquent l'accès à l'information, ou le rejet. On ne se trouve plus devant le couple masse-individu. Les individus sont devenus des « dividuels », et les masses, des échantillons, des données, des marchés ou des « banques »[1330].

La lecture des parties précédentes du post-scriptum nous rend plus clair ce passage : la masse était tout de même un lieu dans lequel il était possible – et nécessaire pour garder un pouvoir – d'identifier l'individu. Le « mot d'ordre » commun à un certain ordre, à une certaine collectivité, permettait à l'individu de se discipliner selon les normes de cet ordre. Le mot de passe est un « chiffre » permettant l'accès ou pas, sans besoin d'identification individuelle de la personne. Il ne dépend pas de l'individu, mais de sa place dans un réseau, de l'équilibre de ce réseau et des flux qui le traversent.

[1327] *Ibid.*, p. 242-243.
[1328] *Ibid.*, p. 243.
[1329] *Ibidem.*
[1330] *Ibid.*, p. 243-244.

Nous pouvons dégager quelque remarque de ces réflexions de Deleuze. Premièrement, la transformation des espaces est symptomatique des transformations globales que nous connaissons désormais. Les lieux des sociétés de contrôle deviennent des espaces plus ouverts, dans le sens que leurs contours ne peuvent être tracés avec la même certitude qui caractérisait les espaces disciplinaires. On recommençait toujours parce qu'on était conscients de passer d'un espace à l'autre, chacun avec ses règles, même s'ils participaient à une société reproduisant les mêmes modèles de moulage. Dans les sociétés de contrôle on n'en finit jamais avec rien parce qu'on ne sort pas d'un contrôlat pour entrer dans un autre. Les différents contrôlats sont des modulations d'un même espace que l'on pourrait appeler global. Les modulations sont différentes selon le point du réseau où l'on se trouve, mais on ne peut définir précisément les frontières des espaces. En cela, l'espace des sociétés de contrôle semble se constituer comme un espace dividuel, qui n'est pas en contraste avec les descriptions proposées plus haut concernant les « paysages globaux ». Il s'agit de paysages de friction (et de fossés), comme disait Tsing, ou de flux globaux aux variations multiples, dans lesquels les possibilités d'accès à l'information ne dépendent pas du statut de l'individu, mais de sa place à l'intérieur de l'économie générale du réseau, et de la conformation générale du système. Deleuze proposait ainsi un exemple :

> Félix Guattari imaginait une ville où chacun pouvait quitter son appartement, sa rue, son quartier, grâce à sa carte électronique (dividuelle) qui faisait lever telle ou telle barrière ; mais aussi bien la carte pouvait être recrachée tel jour, ou entre telles heures ; ce qui compte n'est pas la barrière, mais l'ordinateur qui repère la position de chacun, licite ou illicite, et opère une modulation universelle[1331].

Ici la carte dividuelle autorise le mouvement à l'intérieur d'un espace. Mais cet espace nous semble celui d'une condition dividuelle : l'important n'est pas la barrière, la séparation, mais le code débloquant l'accès à l'information, ou dans ce cas le passage à l'intérieur de l'espace. La carte est « dividuelle », car elle indique non pas le statut de l'individu, mais la position d'une entité au sein d'un réseau ; mais « dividuelle » est aussi, quelques lignes plus tard, « la matière à contrôler » de la nouvelle médecine « qui dégage

[1331] *Ibid.*, p. 246.

des malades potentiels et des sujets à risque, qui ne témoigne nullement d'un progrès vers l'individuation, comme on le dit, mais substitue au corps individuel ou numérique le chiffre d'une matière "dividuelle" à contrôler[1332] » – ce qui charge la notion deleuzienne de dividuel d'implications d'ordre biopolitique.

En général, la connotation que Deleuze donne au concept est un constat assez négatif concernant les transformations du monde et les nouvelles configurations de pouvoir qu'elles impliquent. Pourtant, comme le souligne Michaela Ott, on peut repérer dans les textes de Deleuze sur le cinéma une autre acception, qui serait plutôt de l'ordre de la production créatrice[1333]. En ce sens : « Deleuze appelle "dividuel" l'expression de l'hétérogenèse esthétique temporellement déterminée, en particulier dans les œuvres cinématographiques et musicales ; il ne pense pas que leur multiplication de signes visuels et auditifs, de sons ou de voix (une multiplication qui a lieu dans des cadres temporels changeants) montre une individualité localisable et définissable, mais il les considère néanmoins comme se fondant dans une expression particulière, voire singulière[1334] ». Pour cette raison, le dividuel pourrait indiquer aussi, même chez Deleuze, une condition productive, inventive et créatrice[1335].

Autour de ces deux généalogies, anthropologique et deleuzienne, ont pris forme, dans les dernières années, des lignes de recherche originales sur le « dividuel » et sur les processus de « dividuation ». En particulier, nous pouvons souligner quatre lignes de recherche principales qui sont, de fait, tissées entre elles et qui font référence l'une à l'autre. Nous en résumons ici les approches pour reprendre ensuite les points que nous jugeons les plus utiles à conclure notre analyse.

La première concerne une double reprise des lignes ethnographique et deleuzienne, relues ensemble dans la perspective d'une anthropologie des flux contemporains, par Arjun Appaurai. Dans son texte *Banking on words. The failure of Language in the Age of Derivative Finance*, de 2015, Appadurai s'interroge sur la finance dérivative en fournissant de fait un approfondissement sur ce que, dans son œuvre de 1990, il appelait

[1332] *Ibid.*, p. 247.
[1333] M. Ott, *Dividuations*, *op. cit.*, p. 35-36.
[1334] *Ibid.*, p. 35. Notre traduction.
[1335] Voir G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 26-27, p. 131 ou p. 292. Il écrit par exemple : « L'ensemble ne se divise pas en parties sans changer de nature à chaque fois : ce n'est ni du divisible ni de l'indivisible, mais du "dividuel". », *ibid.*, p. 26.

« financescape ». En montrant la force de la parole (et de la promesse impliquée par tout contrat), Appadurai décrit certains aspects de l'économie contemporaine[1336]. Dans cet ouvrage, il évoque le « dividuel » dans une perspective qui suit celle de Deleuze, ce qui lui permet de constater comment, dans la finance dérivative, les individus sont transformés en des « échantillons », des « données ». Cela signifie utiliser le dividuel dans l'enquête des processus de mondial/globalisation dont nous avons parlé, dans leur sens économique, en considérant avant tout la financiarisation des marchés.

La deuxième voie est celle entreprise par Gerald Raunig, dans les deux volumes de son œuvre *Machinic capitalism and molecular revolution*, dont le premier tome porte justement le titre *Dividuum*. Dans son ouvrage, Raunig considère le « machinic capitalism », mots par lesquels il ne désigne pas une nouvelle phase du capitalisme, mais « une importance croissante du machinique dans le capitalisme contemporain[1337] », le « machinique » étant « une catégorie qui accompagne et traverse le capitalisme dans ses diverses instances » et qui « change avec les mutations du capitalisme, s'adapte, se déforme soi-même, et influence la forme de ce qui l'entoure[1338] ». L'attention au capitalisme machinique dénote un lien explicite avec les analyses deuleuziennes, mais Raunig, par une étude historique, et en prenant en compte les désirs d'auto-division du monde contemporain, fournit une piste originale dans la définition d'une condition dividuelle, qui tend vers l'émergence d'une *condividuation*, une « co-dividuation » capable de répondre aux défis de la condition dividuelle contemporaine.

Une autre voie est celle proposée par Michaela Ott, dans son étude approfondie des « dividuations », qui met l'accent sur les dynamiques de division de l'humain, par « des processus de participation volontaire et de subdivision et appropriation involontaires[1339] ». En plus d'établir un cadre historique détaillé sur les notions d'individu et d'individualité, Ott explore plusieurs formes des processus de dividuation : les dividuations bio(techno)logiques, les dividuations socio(techno)logiques et les

[1336] En particulier, l'un des objectifs de l'ouvrage est de « montrer comment les produits dérivés sont, essentiellement, des contrats écrits sur les prix futurs de différents types d'actifs financiers, dont l'essence sont des promesses, accordées par la partie perdante à la partie gagnante, de payer une somme concordée d'argent dans l'éventualité d'un futur changement de prix. Ainsi, le contrat est une promesse, et pour le comprendre entièrement il faut regarder aux contrats dans une nouvelle perspective, les voir comme des promesses sur un avenir incertain », A. Appadurai, *Banking on words*, *op. cit.*, p. 1. Notre traduction.
[1337] G. Raunig, *Dividuum*, *op. cit.*, p. 110. Notre traduction.
[1338] *Ibid.*, p. 109. Notre traduction.
[1339] M. Ott, *Dividuations*, *op. cit.*, p. 126. Notre traduction.

dividuations dans les processus artistiques, dont nous avons déjà évoqué l'inspiration deleuzienne. Son analyse se construit à la fois sur les aspects biopolitiques et sur une idée de « participation » influencée par la pervasivité des nouvelles technologies, leur capacité à produire des participations nouvelles et plurielles, volontaires ou involontaires.

Finalement, une dernière voie consiste dans ce que Mauro Carbone et Graziano Lingua ont appelé une « anthropologie des écrans », dans laquelle le « dividuel » est étudié dans le sens des dividuations médiatiques contemporaines. Les écrans ont toujours eu au cours de l'histoire une fonction d'occultation et de monstration, et en même temps de protection et d'exposition. L'époque contemporaine et l'événement pandémique nous ont montré l'importance des expériences écraniques, fournissant des opportunités de tisser des relations inédites, mais impliquant aussi des transformations dans le domaine des images, qui sont toujours indissociables de l'écran qui les porte. Non seulement les écrans et les technologies contemporaines deviennent des quasi-prothèses du corps humain, en s'insérant en lui et traçant des lignes de dividuation par leur présence constante dans nos vies, mais nous-mêmes nous devenons, ou peut-être nous avons toujours été, des êtres dividuellement écraniques, traversés dans notre corps même par les dynamiques de monstration et d'occultation, de protection et d'exposition, que les écrans toujours impliquent[1340].

§ 11.2 Écrire les frictions, théoriser les dominations

Les différentes lignes de recherche évoquées prennent toutes en considération les transformations qui ont lieu dans le monde globalisé. Dès le début des années 2000, il était clair que les processus de mondial/globalisation n'étaient pas lisses et linéaires. Les études sur le dividuel, en combinant les approches anthropologiques avec une observation des transformations globales, permettent de rendre compte des « frictions » et des « fossés » rencontrés dans le monde contemporain. Et à l'inverse, les « frictions » qui ont lieu entre local, global, planétaire, terrestre et prétentions universelles témoignent d'une condition à proprement parler dividuelle. Reprenons l'exemple des forêts meratus étudié par Tsing : ces forêts sont dans un état qui pourrait sembler « sauvage » ou « naturel ». En réalité, ces catégories ne décrivent pas la complexité des lignes dividuelles qui

[1340] M. Carbone et G. Lingua, *Toward an Anthropology of Screens: Showing and Hiding, Exposing and Protecting*, London, Palgrave, 2023. Voir aussi, sur la notion d'archi-écran, *infra*, § 8.4.

traversent les forêts. Celles-ci sont chargées de lignes d'union et de séparation. Les forêts meratus produisent des identités, tissent ente elles des communautés : parfois des communautés qui existent principalement dans la mémoire, dont les forêts conservent les signes et qui demeurent vivantes malgré le passage du temps. Pourtant, il est nécessaire de tracer des profils de communautés précises et unitaires – individuelles – pour pouvoir négocier des politiques publiques. Les parties de ces négociations sont non seulement les populations meratus représentées par le chef d'une communauté, mais aussi des fonctionnaires de l'État, des entreprises multinationales dont le but est de mettre en place des pratiques extractivistes, ou encore des touristes, et même des anthropologues venant étudier dans ces lieux les dynamiques des flux globaux. Ces parties et sans doute d'autres encore sont en jeu et produisent des interpénétrations entre des plans différentes : par exemple la sensation d'appartenance à une communauté, qui ne peut être cartographiée, le besoin d'organiser le fonctionnement d'un État fondé sur le modèle d'un État-national, et la volonté de générer des profits par l'extraction de bois de forêts apparemment sauvages. N'y a-t-il pas besoin de penser le sens d'une politique fondée non pas sur le modèle d'une ontologie individuelle, mais plutôt sur des pratiques de dividualité ? C'est un langage complètement différent de celui auquel nous étions habitués que la mondial/globalisation nous pousse à élaborer. Les réflexions contemporaines doivent s'orienter dans l'étude de ces frictions, sans pourtant tomber dans l'immobilisme d'un relativisme ou d'une multifactorialité dans laquelle toute pensée et toute action seraient impossibles. De plus, la présence de lignes de dividualité dans les connexions globales ne signifie pas une disparition de l'individu en tant que modèle, aspiration ou rôle dans la vie sociale et politique. La catégorie d'individu participe à ces tissages et à ces frictions : on continue à se comporter comme des individus dans nombre d'activités de notre vie, et nous sommes en même temps également traversés par des flux qui nous « dividualisent ».

Toujours dans le cadre des transformations globales, nous pourrions lier une pensée dividuelle aux descriptions postcoloniales que nous avons évoquées. Un livre comme *Congo*, de l'historien belge David Van Reybrouk, prend en considération d'une part les processus de cristallisation et d'individualisation ayant eu lieu pendant la colonisation, mais il décrit aussi, dans le dernier chapitre, la nouvelle influence de la Chine sur l'Afrique[1341]. Une influence qui est désormais bien connue, mais qui repropose des

[1341] D. van Reybrouck, *Congo*, *op. cit.*

dynamiques de frictions qui ne sont pas si lointaines que celles des forêts meratus, même si elles concernent cette fois des continents entiers. Dans le Congo des années 2010 décrit par Van Reybrouk se rencontrent des aspirations locales, des terribles formes de violence, des aspirations universelles comme peuvent l'être celle du respect des droits de l'homme ou les missions des Nations unies, ou encore des aspirations globales, comme celle de la Chine à conquérir des ressources stratégiques, centrales surtout dans la production de produits technologiques. La situation précaire des travailleurs, les rapports entre les industries extractivistes et la vie des populations locales, le besoin au niveau étatique de s'appuyer sur des investissements pour bâtir des infrastructures publiques, tout cela creuse de lignes de partition. Les investissements massifs sont de l'ordre du capitalisme mondialisé, mais ils concernent aussi la vie de communautés locales, les conditions précaires de travail, les aspirations sociales et politiques, l'éducation, la santé, outre que l'aspect écologique lié à l'extraction de certaines ressources. De nouveau les flux globaux se rencontrent avec les besoins locaux de chaque population, encore une fois l'économie ne peut être séparée des questions culturelles, sociales, politiques. En quoi cette condition est-elle dividuelle ? Elle l'est dans un sens similaire et différent que chez les meratus : elle l'est parce qu'une ontologie de l'individu semble incapable de décrire ces frictions sans les aplatir sur des dichotomies, ou sur les paradigmes des États-nations. Elle l'est par des appartenances plurielles des habitants d'un vaste territoire, et par les flux globaux qui le traversent, qui produisent autant de lignes de dividuation dans les collectivités et dans les individus eux-mêmes. L'espace globalisé « modulaire » voit des aspirations, des intérêts, des prétentions qui traversent les frontières nationales : la Chine par exemple, peut être aussi traversée par les lignes de dividuation qu'implique un lien toujours plus étroit avec certains pays africains. Ces fractures peuvent être diachroniques aussi : si l'on pense par exemple à ce que Mbembe nous disait du « revenant » de la modernité, par rapport à la mémoire de l'esclavage.

Dans les sociétés occidentales, nous trouvons également des lignes de dividuation dans un sens politique, qui passent par exemple par des formes de discrimination. Des discriminations différentes produisent des identités différentes, et donc des appartenances, mais aussi de luttes et des stratégies diverses. Cela a été exprimé par la notion d'intersectionnalité, telle qu'elle a été élaborée par Kimberlé Crenshaw, dans un article publié en 1989 et qui interroge justement comment les identités sont plaquées sur

les personnes à travers des lignes de discrimination, et en même temps, comment ces identités se croisent. L'intersectionnalité a causé un grand nombre de polémiques surtout dans le débat francophone, non seulement parce que le sens même de cette approche s'est en partie transformé après la théorisation de Chrenshaw, mais aussi parce qu'il n'a pas été toujours précisément compris[1342]. Toutefois, il nous semble que la notion, au moins dans la description de Chrenshaw à laquelle nous nous limitons ici, dégage justement le sens d'une fracture du *logos* individuel et pousse vers la prise en compte de *logos* composites et beaucoup moins linéaires, moins dualistes, moins réducteurs, que ceux auxquels nous sommes habitués. Dans cette perspective, l'étude des intersections ne saurait tendre à la construction de politiques identitaires. C'est bien le contraire, une véritable étude intersectionnelle, comme nous allons le voir, ne propose nullement de nouvelles identités figées qui prendraient la place des vieilles identités, mais elle pose plutôt la question : qu'arrive-t-il lorsque le concept d'identité univoque et stable ne parvient pas à rendre compte des expériences multiples qui composent le vécu de chacun et de chacune ?

L'intersectionnalité émerge d'un article de Kimberlé Crenshaw publié en 1989 axé sur la question de comprendre comment des oppressions diverses peuvent s'unir pour opprimer une même personne, et ce que cela pouvait signifier dans la perspective d'une revendication de droits, du point de vue de l'élaboration de la théorie ou de pratiques[1343]. Chrenshaw s'appuie sur des exemples de jurisprudence qui montrent comment une oppression raciste peut être accompagnée d'une oppression sexiste ou d'une oppression de classe. Cela ne se réalise pas dans la forme d'un ajout, d'une addiction d'une oppression sur l'autre, mais dans leur intersection. Les « conceptions dominantes de la

[1342] Pour une généalogie de la notion d'« intersectionnalité » voir J.-P. Rocchi, « L'intersectionnalité ou la conceptualisation de la chose vécue », in : M. Boussahba, E. Delanoë, S. Bakshi, *Qu'est-ce que l'intersectionnalité. Dominations plurielles : sexe, classe et race*, Paris, Payot et Rivages, 2021, p. 35-62. Au sujet de l'origine américaine de la notion, Rocchi écrit justement : « Le transfert culturel de l'intersectionnalité américaine ne peut faire l'économie d'une appropriation, tant la prise en compte de la spécificité historique et culturelle française est nécessaire à la levée des résistances. L'intersectionnalité en France ne peut être que française, ancrée dans une histoire française des rapports de genre, de classe et de race qui ne sont pas le miroir de l'histoire ni des combats américains », *ibid.*, p. 62. En ce sens, une pratique de l'intersectionnalité était présente en France avant même que ce mot ne s'affirme, comme le montre C. Lesselier, « Penser l'articulation des rapports sociaux dans les mouvements féministes en France (années 1970-1980) », in : *ibid.*, p. 87-112.

[1343] K. Crenshaw, « Démarginaliser l'intersection race/sexe : critique féministe de la doctrine antidiscriminatoire, de la théorie féministe et des politiques antiracistes » [1989], trad. fr. E. Delanoë, in : M. Boussahba et al., *Qu'est-ce que l'intersectionnalité*, *op. cit.*, p. 281-329. Voir également : K. W. Crenshaw, *On intersectionality: Essential Writings*, *op. cit*.

discrimination » amènent à penser celle-ci par le prisme du regard des plus privilégiés de chaque groupe opprimé[1344] : « En d'autres termes, dans les affaires de discrimination liées à la couleur de la peau, seuls sont considérés les membres les plus privilégiés en termes de sexe ou de classe ; et dans les cas de discriminations liées au sexe, seules sont considérées les femmes plus privilégiées en termes de race ou de classe[1345] ». Nous saisissons l'intérêt de ces affirmations, qui indiquent des lignes de dividuation parcourant la société en tant que discriminations.

Ces analyses conduisent donc à contester le modèle même par lequel des identités sont attribuées à des personnes. Si des discriminations raciales ont lieu, et si des discriminations sexistes ont lieu, et si par ces discriminations sont définis et identifiés des groupes de discriminés, à quelle identification appartiendra une femme noire discriminée ? Au groupe des Noirs, subissant une discrimination raciale, ou au groupe des femmes, subissant une discrimination sexiste ? Ou bien, encore, elle s'identifiera avec une classe opprimée, lorsqu'on considérera sa condition de travailleuse ? Nous assistons là à une triple discrimination, dans laquelle une même personne porte en soi une identité de femme (avec derrière elle l'héritage de tous les combats féministes, parfois aux visées et aux modalités diverses), une identité Noire (avec derrière elle l'héritage de tous les combats contre la ségrégation et anti-racistes, portés aussi par des hommes), et une identité de classe (avec derrière elle l'héritage de traditions ouvrières, syndicales ou de batailles politiques nouvelles et anciennes).

La question qui nous intéresse ici est donc double. D'une part : quel genre d'identité et, par corrélation, quel type d'individuation transparaissent de cette situation ? D'autre part : quel type de discours et de pratiques, de *logos*, émerge-t-il de cette description ?

Premièrement, on peut répondre en soulignant qu'il ne s'agit aucunement de chercher une « nouvelle identité » qui supplanterait les autres pour procéder à une nouvelle individuation, et, en même temps, à la production de groupes clos. Comprendre les intersections qui ont lieu entre des identifications différentes, entre la « race », le genre, la classe, ou encore à partir d'autres discriminations (la situation de handicap, l'orientation sexuelle, etc.), n'implique pas de créer de nouvelles identités, mais au contraire, elle se focalise sur les intersections, sur les possibilités de communications, sur

[1344] K. Crenshaw, « Démarginaliser l'intersection race/sexe », art. cit., p. 283-284.
[1345] *Ibid.*, p. 284.

ce qui unit plutôt que sur ce qui sépare. Nous regardons à cette démarche parce qu'elle s'efforce de décrire, dans le domaine de la condition globale, où de fait se croisent des aspects multiples des vies et des flux de chacun, des croisements intersectionnels qui constituent selon nous un exemple de description dividuelle. Ces intersections ne sont pas des identités, et elle ne devrait pas produire de politique identitaire. Comment l'individu peut-il conserver sa force ontologique ? Comment peut-il rester univoque, stable et indivisible, lorsqu'en lui se glissent des lignes de fractures qui sont aussi des lignes de pouvoir ? En effet, ces discriminations qui s'intersectionnent témoignent d'autant de lignes d'oppression exercées par des pouvoirs. Mais nous retrouvons encore une fois la différence deleuzienne entre moulage et modulation. Le capitalisme, le patriarcat et le racisme sont des pouvoirs diffus, emmêlés entre eux, qui entraînent des formes de discriminations dans des espaces globaux réticulaires dans lesquels la position de chacun est modulable. Ces formes de pouvoir ne s'appuient pas sur des individus particuliers, ils sont des flux, ils s'autorégulent et s'autoreproduisent, et on n'en finit jamais avec eux. Les pouvoirs ne sont pas individuels ni individualisables, et ils contribuent à créer des réseaux dont les acteurs ne sont plus seulement des individus. En ce sens, l'intersectionnalité permet d'acter d'une condition qui était déjà là, celle d'un individu déchiré. Déchiré dans sa séparation du monde, mais aussi parce que, dans un monde globalisé et pluristratifié, les discriminations se superposent l'une sur l'autre. Toute approche philosophique qui voudrait comprendre l'ontologie de ce monde et le sens même d'une pratique politique doit se mettre à l'écoute aussi des expériences vécues que la pratique intersectionnelle permet de raconter.

En effet, les exemples de jurisprudence que propose Crenshaw portent à se demander « au nom de qui l'on parle ? ». Les plaignantes des affaires de discrimination au travail qu'elle présente peuvent-elles parler au nom de toutes les femmes de l'entreprise ? Ou bien pour toutes et tous les Noirs ? Ou bien parlent-elles seulement pour les femmes noires ? La jurisprudence oscille entre les différentes interprétations, mais c'est aussi dans la pratique militante qu'il y a indécision, doute. D'une part, un désir universel d'embrasser toutes les causes (le féminisme, l'anti-racisme, le militantisme politique ou social), de l'autre, acter que la description de conditions de discriminations multiples permet de faire avancer tous ces combats et d'apprendre et de communiquer des stratégies de résistances pour les élargir. Finalement, la recherche d'une justice sociale ne peut-être

qu'un élargissement dans la compréhension des différentes manières, parfois subtiles, dans lesquelles se construisent et se sédimentent des discriminations.

Nous voyons donc que c'est dans l'identité comme dans la pratique qu'une identification individuelle est mise en question par les pratiques militantes. Et cela non pas seulement aux États-Unis. Car si l'intersectionnalité naît dans l'histoire nord-américaine qui a ses particularités et ses luttes, la notion indique quelque chose qui était déjà présent dans d'autres cultures outre que celle états-unienne, ou qui peut être traduit aisément[1346]. Dans un monde globalisé, dans lequel les discriminations parcourent le globe et se propagent dans les flux des commerces et des communications, il ne faut pas se priver de tous les outils capables de nous aider à saisir des signes de notre condition.

Nous avons retenu de cette notion un élément pour attaquer une fois de plus la notion d'individu. Mais nous n'en avons pas assez dit, car le deuxième versant de la question demeure vivant. Dans l'individu, une fracture existe. Il n'est donc pas individu, mais plutôt individué ou mieux, « dividuel », auquel on a enlevé l'indivisibilité, l'univocité. Lorsque les discriminations se pluralisent, on découvre que l'individu se fait dividuel, il perd sa stabilité. Et on découvre que sa stabilité permettait plus aisément de le discriminer. Prendre en compte les discriminations multiples, veut dire intervenir sur plusieurs fronts, mais surtout employer sa propre multiplicité comme une arme, utiliser ses appartenances multiples comme un outil productif et innovateur : « Il suffit, pour l'heure, de bien vouloir regarder au-delà des conceptions unifactorielles de la discrimination et de remettre en question la complaisance qui accompagne la foi dans l'efficacité de ce cadre de pensée. Ce faisant, nous pourrions développer un langage qui soit critique de la vision dominante et qui unifierait l'action à partir d'une base commune[1347] ».

Il faut donc imaginer un *logos* qui non seulement prenne en compte le domaine de la sensibilité, des émotions et des affections, qui non seulement soit capable de restituer notre appartenance à un temps mythique, à une architectonique de la nature plutôt que de la raison, mais qui soit aussi apte à exprimer les conflits internes à l'individu, quitte à renoncer à cette notion pour en formuler de nouvelles, plus aptes à faire face aux enjeux contemporains.

[1346] De nombreuses références sur la manière dont l'intersectionnalité peut s'insérer avec profit dans la tradition scientifique et militante française se trouvent dans M. Boussahba, E. Delanoë, S. Bakshi, *Qu'est-ce que l'intersectionnalité ?*, *op. cit.*

[1347] K. Crenshaw, « Démarginaliser l'intersection race/sexe », in : *ibid.*, p. 329

Si les frictions globales et les discriminations plurielles montrent les risques et les opportunités liés à la notion de dividuel, nous ne pouvons éviter de faire référence au danger décrit par Appadurai dans le texte *Banking on words*, évoqué plus haut, où l'anthropologue étudie le sens culturel de la finance dérivative. En particulier, dans le domaine du marché immobilier, il considère ces instruments dérivatifs qui permettent de lier des prêts immobiliers sûrs avec des prêts immobiliers plus risqués, pour « cacher » les prêts risqués. Ce faisant, les paquets que composent ces prêts s'équilibrent entre eux et peuvent être revendus. En pariant sur le fait que la valeur immobilière était destinée à augmenter, il était possible de profiter de ces transactions. Toutefois, la crise de 2008 découlait aussi d'une chute des valeurs de l'immobilier, dévoilant les « fausses promesses » de ces contrats, et conduisant à une crise financière débutée aux États-Unis, où ces pratiques étaient plus communes. La finance dérivative produit donc des formes de médiation : médiation par le marché capitaliste d'une maison qui devient un prêt ; ensuite le prêt devient un « actif financier », donc un contrat qui peut être vendu ou acheté, celui-ci devient un « titre adossé à des actifs » (ABS) et ainsi de suite[1348]. On n'a pas ici les compétences pour entrer dans les détails de telles transitions, mais ce qui nous intéresse est la manière dont, à travers des opérations de médiation – qui selon Appadurai s'appuient sur un langage lié à la promesse – la chose (la maison, qui donne la valeur initiale au prêt) se transforme, en s'unissant par des contrats et des promesses de paiement, à d'autres choses médiatisées[1349]. Ce genre de médiations, dans un sens plus général, peuvent être décrites selon Appadurai en suivant les analyses de Deleuze. Si les « individus sont devenus des "dividuels", et les masses, des échantillons, des données, des marchés ou des "banques[1350] », comme disait Deleuze, ces tendances s'accentuent par les médiations de la finance dérivative, qui transforment une matérialité en une autre matérialité. Appadurai écrit :

> Ce caractère de la finance contemporaine ne serait pas viable à l'extérieur du contexte d'un processus général à travers lequel les individus occidentaux

[1348] A. Appadurai, *Banking on words*, *op. cit.*, p. 108.
[1349] « Dans le monde financier actuel, cette chaîne itérative de dérivations financières affecte aussi d'autres matérialités que les maisons, comme l'alimentation, la santé, l'éducation, l'énergie, l'environnement, et virtuellement toute autre chose qui peut être médiée en de nouvelles formes de matérialité », *ibidem.* Notre traduction.
[1350] G. Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, art. cit., p. 244.

> contemporains ont été rendus sujets d'une vaste gamme de recherche, de collecte, de production de modèles et d'exploitation de données, dont certaines ont été regroupées dans la catégorie récente des « Big Data[1351] ».

Ce sont ces domaines des données, de leur gestion, de leur collecte, de leur transformation, qui provoquent un « glissement tectonique dans la conception de l'individu comme fondation de l'éthique, de l'ontologie et de l'épistémologie occidentales[1352] ». Les données sont mises en forme, créant des profilations, des partitions, des quantifications, des profils, et des profits, qui deviennent plus importants même de l'individu considéré comme un tout[1353] :

> Des chiffres sont liés aux achats des consommateurs, aux interactions discrètes, aux crédits, aux chances de vie, aux profils de santé, aux résultats de tests scolaires, et à tout un éventail d'événement de la vie, de manière à rendre ces parties de l'individu combinable et adaptable en rendant incertaine ou superflue l'idée d'un « tout », l'individu classique. Cette logique de dividuation a des racines naturelles et historiques dans les mécanismes d'assurance, de gestion du risque, et d'analyse comportementale qui regroupe ces parties quantifiées dans des catégories quantifiées plus larges, qui peuvent être recherchées, combinées et réagrégées d'avantage de manière à maximiser la connaissance, les profits et la réduction de risques pour plusieurs acteurs institutionnels à large échelle qui n'ont pas d'intérêt dans les idiosyncrasies de l'individu classique[1354].

Dans ces analyses de Appadurai les risques de la société de contrôle évoqués par Deleuze deviennent plus concrets et palpables, puisqu'ils trouvent une correspondance dans les évolutions effectives de la finance dérivative. Le monde de la financiarisation a trouvé dans le mécanisme des *derivatives* un système produisant des lignes de dividuation, dans lesquelles l'individu perd son importance. Il ne s'agit plus de distinguer un individu dans une masse, mais de décrire des tendances grâce auxquelles prendre des

[1351] A. Appadurai, *Banking on words*, *op. cit.*, p. 109. Notre traduction.
[1352] *Ibidem.* Notre traduction.
[1353] Les nouvelles formes de collecte et analyse de données, « atomisent, partagent, qualifie et quantifient l'individu de manière à rendre certaines caractéristiques du sujet ou de l'acteur individuel plus importantes de la personne prise comme un tout », *ibidem.* Notre traduction.
[1354] *Ibid.*, p. 110. Notre traduction.

décisions, d'investissement financier, de publicité, de prêts, mais aussi de politiques publiques. Le monde contemporain, dans sa version globalisée, se trouve aux prises avec des formes prédatrices de dividuation. Ce paragraphe nous a donc permis de prendre en considération la complexité sociale et politique du « dividuel ». La condition dividuelle est celle d'un monde où les lignes de dividuation deviennent toujours plus fortes – symboliquement, culturellement, politiquement – par rapport aux prétentions d'individualité. Les lignes de dividuation peuvent être relationnelles, car elles fondent de fait notre coappartenance au monde, mais elles peuvent être aussi prédatrices, puisqu'elles provoquent des frictions par la collecte de données, elles peuvent être aussi des lignes de résistance, lorsque les intersections plurielles dévoilent des vecteurs de dividuation par lesquels peuvent se produire des politiques et il est possible de porter des revendications sociales.

Pourtant, si le dividuel est cette condition problématique, dans laquelle le global exerce sa pression sur un individu désormais fragmenté, on en vient à se demander si, dans cette condition dividuelle, et par le dividuel lui-même, s'ouvre la possibilité d'un *logos* dividuel, un *logos* qui conserverait le sens des *logos esthétique et naturel*, et qui aurait donc en soi aussi cette composante terrestre et planétaire que la « condition globale » cachait et que l'on a appris à interroger. C'est sur ce dernier point que nous allons à présent nous concentrer.

§ 11.3 Le terrestre est-il dividuel ? Fragilités communes, co-habitations, co-dividuations

Il semblerait jusqu'ici que le « dividuel » soit un mot capable de décrire des phénomènes étroitement liés au processus de mondial/globalisation et donc de mettre en lumière certains traits qui émergent dans la « condition globale » lorsqu'on l'interprète dans une perspective critique. Nous voulons à présent proposer une interprétation selon laquelle ces descriptions peuvent également se déployer dans la compréhension d'une condition et d'une pensée terrestres. En ce sens, *penser dividuel* ne veut pas dire *penser global*. Cela signifie penser le global en un sens critique, en comprenant que le global est toujours traversé de frictions qui sont aussi des lignes de dividuation, pour ensuite

entrevoir des lignes inventives de production dividuelle, capables d'imaginer des discours, des réflexions et des actions.

Commençons en suivant encore un peu Arjun Appadurai, qui nous fournit encore une fois des indices, lorsqu'il propose de parler de *dividuel* non seulement dans son sens prédateur, mais également en rappelant les sociétés précapitalistes, en récupérant de fait la généalogie anthropologique de la notion, ce qui pourrait permettre de se concentrer sur le « dividuel » en dehors des dérives de la financiarisation. En particulier, il évoque une *rétro-performativité* du dividuel, qu'il serait possible d'observer dans les rituels des cultures précapitalistes :

> L'idée de rétro-performativité […] revient en substance à cela : l'effet le plus puissant du rituel consiste à provoquer un changement d'état chez ses acteurs principaux ainsi que dans la cosmologie qui en est le cadre, en réalisant (en rendant réel) un monde qui est présumé comme sa condition préalable à travers une séquence d'actions où les effets créent des causes ou des conditions de possibilité qui ne prennent forme que rétrospectivement[1355].

Ces formes de rétro-performativité ont été classiquement étudiées du point de vue de la performativité du langage[1356] et Appadurai se demande donc ce qu'elles peuvent signifier par rapport au statut de la personne. Le rituel a des effets partiels et volatils, son déroulement témoigne d'une participation dynamique au tout dans laquelle il n'y a pas des individus à part entière. En ce sens, on trouve des lignes de dividuation dans ce sens relationnel qui émergeait déjà chez Strathern. Appadurai écrit :

> Les dons et les autres instruments objectivés dans le rituel ne créent pas de liens entre des individus « entiers », mais plutôt entre des dividuels, qui sont en fait des types particuliers d'agents, partiels et volatiles, capables de se joindre à d'autres dividuels en leur qualité de parents, commerçants, ennemis, proches, ancêtres ou descendants, qui sont des choses que nous appelons aujourd'hui des rôles plutôt que des individus.

[1355] *Ibid.*, p. 113.
[1356] Appadurai se réfère ici à John L. Austin, *Quand dire, c'est faire* [1962], trad. fr. G. Lane, Paris, Seuil, 1970 et à J. Butler, *Le pouvoir des mots*. *Discours de haine et politique du performatif* [1997], Paris, Éditions Amsterdam, 2017.

> Mais l'idée de rôle est elle-même si profondément ancrée dans l'idée d'un substrat ou d'un fondement préalable que nous considérons sur le modèle de l'individu, qu'elle ne saisit pas l'ontologie d'une société dividualisée, puisque les dividuels sont, dans ces sociétés, les constituants élémentaires des individus (et d'autres agrégations sociales plus vastes) plutôt que de simples aspects, dimensions ou « *personae* » d'un individu fondateur. Ce renversement ontologique est la définition même du dividuel[1357].

Appadurai fournit une définition du « dividuel » qui se concentre sur sa fonction d'agent qui compose des formations plus grandes. Le doute reste de savoir si ces entités ne seraient pas des « dividus » dont nous avons parlé plus haut comme de quelque chose qui pourrait être une nouvelle unité. De fait, Appadurai semble prévenir ce risque en refusant de parler de « rôle » dans un sens simpliste : le rôle, mais aussi les aspects de la personnalité, les caractères, les attributs, impliquent un individu sous-jacent. Le renversement ontologique qui définit le dividuel, au contraire, ne présuppose pas l'individu comme premier, mais il considère les assemblages, les rôles que chaque partie joue dans des agencements, par des dynamiques de rétro-performativité. La place qu'il occupe dans un réseau relationnel. On pourrait alors dire que les « dividuels » participent, par leurs combinaisons, aussi à des processus d'individuation, mais l'individuation et l'individu ne peuvent jamais être ontologiquement premiers.

Toutefois, à partir de nos analyses précédentes, nous trouvons davantage dans les propos d'Appadurai. Nous avons vu en étudiant longuement l'ontologie merleau-pontienne que le sens de l'élément ontologique de l'Institution était de produire des matrices symboliques, qui pouvaient avoir un effet signifiant dans l'avenir mais aussi dans le passé. La dynamique instituante consiste dans une resémantisation anticipatrice et *a posteriori* des possibilités de signification. En même temps, nous avons constaté comment l'événement se comprenait à partir de ce même type de dynamique instituante, puisque, dans sa fuite et dans son inconcevabilité, il engendrait tout de même des matrices symboliques exerçant une influence dans le présent, l'avenir et même le passé. Cela n'est pas très lointain de la rétro-performativité du rituel. Les actions du rituel participent de ce temps mythique central dans le déploiement des dynamiques instituantes. Un temps dans

[1357] *Ibid.*, p. 113-114.

lequel le passé et l'avenir se trouvent tissés dans le présent même, où l'histoire reste ouverte. La place que les entités occupent dans cette conformation spatiale et temporelle n'est pas stable et elle dépend plutôt d'une sédimentation passée toujours tendue vers l'avenir. Le temps mythique n'est pas hors du corps et de ses perceptions, il l'accompagne dans sa chair même. Cependant, l'activité humaine s'extrait toujours du temps mythique dans la direction des intérêts et des aspirations du présent. Cela signifie habiter un temps à la fois synchronique et diachronique dans son corps et dans son esprit, une temporalité dividuelle – mais cela indique aussi une dividualité du temps mythique, ou mieux le fait que la temporalité mythique de la nature et de l'institution creuse des lignes de dividualité dans chaque personne. La communication avec les morts qui se prolonge dans chaque souvenir, dans chaque geste du quotidien, est aussi une division de ma personne : je cède une composante de ma subjectivité à autrui, à un autrui qui n'est plus là et que j'ai pourtant aimé, et qui simplement parce qu'il a été avec moi, pour moi, demeure encore en moi. Un *logos du monde dividuel* pourrait nous permettre de considérer jusqu'à quel point nous sommes temporellement divisés en nous-mêmes, hantés par le passé, bien que projetés dans l'avenir. Le tiraillement entre les urgences du monde contemporain et le besoin d'une pensée longue possède lui aussi les traits d'une temporalité dividuelle.

Mais il nous faut pousser encore plus radicalement le questionnement sur le sens d'une pensée du dividuel pour comprendre en quoi elle pourrait nous fournir, à côté d'une prise sur la « condition globale » et ses flux, un accès à une dimension terrestre et planétaire. Dans cette perspective, je propose de passer de la *retro-performativité* du dividuel tel que l'a définie Appadurai à la *performativité* du dividuel, dans le sens d'expression (philosophique dans la perspective que nous adoptons, mais pas limitée à la philosophie) liée au domaine esthétique et naturel, capable de dévoiler les lignes de dividuation qui parcourent les subjectivités contemporaines. Nous pourrions en ce sens revenir à Antigone, que nous évoquions plus haut, et rappeler avant tout l'interprétation que nous en avions présentée à partir de la lecture de Bonnie Honig : la lamentation d'Antigone était un acte qui exprimait la possibilité de choisir l'inchoisissable, de donner une forme rationnelle à ce qui ne pourrait jamais être rationalisable[1358]. N'est-ce pas ce qui au fond

[1358] B. Honig, *Antigone, interrupted*, *op. cit.*, p. 121-150. « Considérer la lamentation comme une forme de déclaration performative, de regarder ce qui est dit et fait par le biais de la lamentation : les malédictions proférées, les prises de position, les fidélités possédées, les vengeances réclamées, les appropriations performées, les conspirations mises en place avec d'autres et avec la langue » *Ibid.*, p. 89. Notre traduction.

troublait aussi le rapport à l'événement, lorsqu'on ressentait son inconcevabilité ? Derrida nous avait mis en garde à ce sujet, en évoquant une impossibilité de dire l'événement qui hante toujours le domaine de ce qui a été effectivement possible, mais aussi – et c'est cela sur quoi nous pouvons nous diriger à présent – en rappelant une forme de *performativité* ayant lieu lorsqu'on dit l'événement, lorsque « un faire l'événement se substitue clandestinement à un dire l'événement[1359] ». Le dire et le faire se confondent, et l'action de répéter l'événement en le disant est déjà une forme de variation de celui-ci : face au discours sur l'événement, une forme d'indécidabilité reste toujours ouverte, toujours on risque de passer dans le performatif, de faire l'événement lorsqu'on voudrait en parler. Dans la lamentation d'Antigone, c'est par une performativité que s'exprime le domaine de l'indécidabilité latente dans tout *logos*. On ne pouvait pas choisir, la proposition de Darius à l'épouse de Intapherne était *inconcevable*, puisque choisir qui sauver voulait dire choisir de faire mourir quelqu'un d'autre[1360]. Cette inconcevabilité hante le dire même, la phrase prononcée qui décide de sauver son frère, parce que n'ayant plus de père ni de mère, elle ne pourra jamais avoir d'autres frères et sœurs. Antigone répète cela, mais dans le contexte politique de la distinction entre ami et ennemi : non seulement elle reprend cette démonstration au sujet de son propre frère, mais elle met en lumière une autre contradiction dans le domaine du *logos*. Départager les frères entre ami et ennemi, considérer que l'un mérite une sépulture et l'autre non, revêt de l'indicible, de l'inconcevable, du choix impossible à mener, et que pourtant le *logos* rationnel de la loi exige tout de même d'accomplir. Il faut, malgré tout, parler et insérer l'illogique dans le cadre logique, malgré la violence et la souffrance que cela peut entraîner. Le but du *logos* est certes de préserver la ville de la violence indistincte qui caractérisait la vengeance privée, mais Antigone montre que cette protection est aussi une forme de violence, qu'elle trace des lignes de division à l'intérieur même de la vie intime des individus : le lien d'Antigone à ses frères, à sa famille et à sa ville est un rapport dividuel. Ou encore mieux,

[1359] J. Derrida, G. Soussanna, A. Nouss, *Dire l'événement ? est-ce possible ?*, *op. cit.*, p. 86-110, ici p. 90.
[1360] Pour rappel Intapherne et toute sa famille avaient été mis à mort, et son épouse était restée, en proximité de la cour de l'empereur Darius, en pleurant pour la condamnation à mort de sa famille. Touché par les pleurs de la femme, Darius lui accorde de sauver un membre de sa famille, et celle-ci choisit son frère. Lorsque Darius lui fait demander les raisons de sa décision, la femme explique qu'elle pourra avoir un autre mari ou d'autres enfants, mais que, n'ayant pas de parents, elle n'aura plus jamais d'autres frères et sœurs ; cette réponse pousse Darius à lui concéder aussi la vie de son fils aîné. Antigone cite cette histoire, et en particulier les raisons de l'attachement particulier à son frère. Voir *infra*, §9.2, et B. Honig, *Antigone*, *interrupted*, *op. cit.*, p. 126-140.

Thèbes est traversée par des lignes de dividuation, que les personnages eux-mêmes creusent dans la ville. Polynice est parcouru par des lignes de partition politiques et familiales, il est ennemi, mais aussi frère ; du point de vue de Créon, Antigone est une ennemie de la ville, mais elle est aussi la fiancée de Hémon. Le domaine familial et le domaine politique non seulement se tissent, mais ils se divisent en eux-mêmes et, dans cette division, ils se réagencent.

L'action performative d'Antigone permet de reconduire de la *phonè* dans le *logos*, non pour retourner à la *phonè*, mais pour dire un royaume médian, un domaine interstitiel du *logos* que nous avons interrogé dans les chapitres précédents. En même temps, nous savons que la performativité du langage participe à la production d'identités[1361], comme l'enseigne Judith Butler, et que même les frontières du corps sont constamment tracées d'une manière culturelle dans le langage, dans les mots, dans les gestes[1362]. Cette performativité du langage, des gestes, des actions, même des désirs, concourt à la production d'identités, mais, en conséquence de nos analyses, nous comprenons qu'elle participe aussi à rendre explicite les dividuations qui traversent ces identités, à montrer les instabilités et les troubles de toute prétention d'unité individuelle. Cette performativité est toujours aussi la performativité d'une fragilité commune, d'une condition de précarité, que nous considérons comme une précarité de l'être dividuel. Or, lorsque nous sortons de la logique d'une ontologie de l'individu, nous découvrons dans cette fragilité une force plutôt qu'une faiblesse. Pensons à la lamentation d'Antigone : c'est l'expression performative d'une souffrance, d'une douleur. En même temps, c'est le dévoilement d'une fragilité qui est due précisément au fait de vivre une condition de division, une condition dividuelle. Comme nous le rappelle Butler, la pièce *Antigone* ne parle pas du pré-politique, mais déjà du politique, et cela parce que toute la pièce présente un emmêlement performatif du corps et du langage, qui exerce des influences concrètes sur le domaine politique[1363]. La performativité qui tisse langage et corporéité dans la conscience d'une fragilité commune et partagée peut entraîner des conséquences politiques fortes, mais qui ne peuvent être comprises par une ontologie de l'être autonome, du sujet absolu, indivisible et détaché d'autrui. Cela est évoqué par Judith

[1361] J. Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], trad. par É. Fassin, Paris, La Découverte, 2006.
[1362] *Ibid.*, p. 251.
[1363] J. Butler, *Antigone : La parenté entre vie et mort* [2000], trad. par G. Le Gaufey, Paris, Epel, 2003.

Butler au sujet de l'événement du 11 septembre 2001, dont nous avons explicité qu'il dévoilait une fragilité dans la monstration d'une mortalité commune. Mais plus en général, ce qui interroge Butler est : peut-on penser une politique capable d'assumer le poids de la lamentation, de la fragilité, du deuil[1364] ? La réponse de l'État-nation construit sur le modèle de l'individu semble souvent être l'expression d'une force et d'une autonomie ou l'exercice d'une violence plutôt qu'une prise en compte et une compréhension des fragilités et du besoin du deuil comme fondement d'une pratique politique commune. Nous croyons que c'est dans la direction d'une attention à la performative des fragilités de notre condition présente qu'une pensée du dividuel doit se diriger.

La pièce nous dit également autre chose, et c'est sur ce point que nous voulons enchaîner notre argumentation : les lignes de dividuation que nous avons considérées impliquent des transformations dans l'habitation de la ville. C'est la manière d'habiter, de vivre et de mourir qui est en jeu, la manière dont les espaces sont partagés, entre amis et ennemis, entre parents, entre vivants et morts. La composante performative en jeu dans les lamentations, dans les répliques, les mots et les gestes des personnages, est aussi une production de l'espace et son façonnement, sa partition, mais aussi son réagencement. Si nous revenons aux événements contemporains, nous retrouvons des exemples de cette habitation dividuelle dans l'événement pandémique. Chacun a dû rester « chez soi », sauf pour se rendre au travail, pour faire des achats de première nécessité, et pour des situations spécifiques ou urgentes. Mais l'événement a créé des lignes de dividuation à l'intérieur de ce « chez soi », qui est devenu une injonction – restez chez vous ! – sur laquelle on peut réfléchir. Le « chez soi » habité en commun par plusieurs personnes acquiert un sens nouveau, puisque de nouvelles lignes de dividuation doivent être marquées dans un espace qui devient clos, et qu'il faut apprendre à co-habiter d'une manière nouvelle justement en vue de cette clôture. L'espace du chez-soi a revêtu une signification différente pour qui est resté seul, mais qui a tenté de dépasser sa condition de solitude par l'utilisation des écrans : d'autres lieux de co-habitation se sont alors ouverts de façon plus forte – ils existaient déjà, mais ils sont devenus tout à coup le moyen par excellence

[1364] J. Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, *op. cit.* Voir aussi J. Butler, *La force de la non-violence. Une obligation éthico-politique* [2020], trad. fr. C. Jaquet, Paris, Fayard, 2021, où est présente une critique de l'individualisme tendant vers une politique de l'interdépendance et de la non-violence.

d'entretenir des relations à l'extérieur du « chez soi » auquel l'on était assignés[1365]. Encore, qu'en est-il de ceux ou de celles qui n'avaient pas de « chez soi » où passer le temps du confinement ? Ou encore de ceux qui par leur travail ont vécu l'espace dépeuplé des rues et des places ? Encore, comment considérer l'intrusion de l'élément pathogène dans son chez-soi, sa propre maison, ou le chez-soi plus intime encore de son propre corps ?

L'événement global tend à produire des lignes de dividuation nouvelles, où la stabilité de l'individu, de son espace propre, de son chez-soi, n'est pas évidente, et où surtout des productions d'habitation en commun inédites sont requises. Nous pouvons affirmer que regarder aux événements contemporains dans une perspective dividuelle signifie retrouver et réactualiser le sens des « frictions » qui avaient occupé notre analyse : les frictions sont des lignes de dividuation que l'événement fait ressortir puisqu'il en est traversé. Dans cette perspective, c'est encore une fois ces éléments du global, du local, l'universel, le particulier, l'individu, les États, etc., qui se trouvent en friction, non seulement comme acteurs, mais comme véritables lignes de dividuation engendrant des subjectivités complexes. Si nous reprenons les exemples de Tsing qui nous sont chers, nous pouvons rappeler le sens des subjectivités complexes qui se forment autour de la récolte des champignons *matsutake*. Ces subjectivités sont façonnées en même temps par les marchés globaux, par des fluctuations de prix des champignons, par la réalité locale des lieux de récolte, par des situations de travail précaire. L'instrument du « dividuel » peut donc se révéler utile pour prolonger une enquête de ces frictions, qui devra être conduite pour saisir comment peuvent se structurer des interventions locales, mais aussi peut-être des transformations globales. En somme, puisque les lignes de dividuation peuvent être entrevues sur les différents plans de la « condition globale » et de ses frictions, une meilleure connaissance de leur sens, dans des recherches encore à imaginer, pourra permettre aussi des vecteurs d'interventions. Cette compréhension est pourtant fortement limitée dans l'optique d'une ontologie de l'individu.

La recherche de lignes de dividuation s'amplifie davantage si l'on considère la notion d'Anthropocène et les relations entre humains et non-humains. Nous avons découvert

[1365] Voir M. Carbone, « Les écrans dans la pandémie, ou l'histoire d'une redécouverte », The Conversation, 24 mai 2020 (consulté en ligne le 21 octobre 2023 : https://theconversation.com/les-ecrans-dans-la-pandemie-ou-lhistoire-dune-redecouverte-138325). Plus recement : M. Carbone et G. Lingua, *Toward an Anthropology of Screens*, *op. cit.*

chez Merleau-Ponty une manière d'entendre la Nature qui ne serait pas séparée de la culture, mais qui serait toujours en rapport avec elle, de fait dans une même chair. L'organisme était impliqué dans son milieu, dans le double sens qu'il produisait lui-même son milieu dans son rapport à lui, tout comme il était produit par son milieu, et dans l'autre sens de se trouver impliqué dans un corps qui était toujours aussi un sol sédimenté, objet d'étude d'une géologie transcendantale. L'événement Anthropocène était un événement dans le sens merleau-pontien, c'est-à-dire un événement-matrice qui dévoile une compréhension du monde radicalement autre de celle que l'on imaginait. En même temps, l'Anthropocène était un événement global qui cachait des dynamiques terrestres et planétaires : fuyant au regard, il insinue le doute quant à notre participation à lui, il paraît inconcevable, et toutefois on le conçoit, de quelque manière, par exemple par une dynamique de thème et variations. Il est le lieu où se rencontrent notre présent corporel, notre passé historique et politique, notre histoire géologique et le rapport à des avenirs aux allures catastrophiques.

Si nous rapprochons le domaine de la « nature » au domaine du dividuel, nous trouvons, dans les recherches contemporaines, la transition d'une compréhension relationnelle de la nature, comme celle merleau-pontienne, à une compréhension dividuelle de la biologie. Cela est mis en évidence explicitement par Michaela Ott lorsqu'elle parle de « Dividuations bio(techno)logiques[1366] ». Ott explique que la biologie contemporaine se dirige vers des compréhensions de l'organisme, et plus en général de la vie, qui ne pourraient être réduites par des approches individuelles : d'une part, par une attention toujours plus marquée aux « contextes écobiologiques » et à la description de relations participatives, « hybridations, formations de populations, interdépendances et interactions[1367] ». L'exemple par excellence peut être celui du « micro-biome » et des populations de bactéries qui peuplent le corps humain et qui influencent tout autant que le génome certains des aspects de son existence. Encore, la fonction de la peau peut constituer un autre lieu d'analyse : on peut se concentrer « sur la peau en tant qu'entité individuée comme protection contre les intrusions, comme organe qui démarque l'organisme individuel, comme un transmetteur de données sensorielles et de substances, comme un régulateur de température entre les régions externes et les régions internes,

[1366] M. Ott, *Dividuations*, *op. cit*., p. 145. Notre traduction.
[1367] *Ibidem*. Notre traduction.

comme un détecteur d'états et de conditions ; ou comme un habitat pour des multitudes innombrables d'organismes[1368] ». Non seulement corrélation entre organismes et milieu donc, mais division interne à l'intérieur de l'organisme et des autres entités qui le forment. Si chez Merleau-Ponty le rapport animal-milieu avait des implications ontologiques fortes, puisqu'il conduisait inévitablement à une manière originale d'entendre la nature et l'humanité, une prise en compte des avancées dans les domaines de la microbiologie montre davantage la nécessité d'une pensée relationnelle de la nature, mais qui serait cette fois *dividuelle*. Pourquoi alors parler de « *bio(techno)dividuations* » ? Parce que la composante technologique opère dans ces processus de dividuation, tout comme elle intervenait dans les processus d'individuation. Par exemple, dans la classification des espèces, les choix épistémologiques, les instruments utilisés, ont influé sur les critères de distinction entre une espèce et l'autre[1369]. Les techniques de la microbiologie permettent de saisir les rapports entre les substances inorganiques et celles organiques, entre le domaine physique et le domaine biologique[1370]. L'influence de Simondon est évidente : une individuation vitale est métastable, prise entre un domaine pré-individuel et transindividuel qui pourraient être sujets à des transformations ou à des intégrations. En même temps, l'individuation biologique est en continuité avec l'individuation physique et même, selon Ott, elles ne pourraient aller l'une sans l'autre. Mais il faut ajouter à cela une considération plus précisément *dividuelle* : la biologie montre des dividuations biologiques, qui sont aussi techniques, des « dividuations micro-structurelles[1371] » qui s'insèrent dans le processus plus ample de dividuation humaine.

La question se pose alors de savoir en quoi ce détour nous enseigne aussi quelque chose quant à l'horizon de la condition écologique contemporaine, et c'est en fait à la question de l'habitation que nous évoquions plus haut que nous sommes ramenés. Si le dividuel émerge comme objet d'étude possible dans le domaine économique et social, dans le domaine événementiel, dans le domaine des médiations contemporaines, dans le domaine scientifique et biologique, Ott nous indique ici également ses implications écologiques. Le problème qui se profile est en effet celui des manières dont les organismes différents habitent des mêmes lieux. Ce partage qui advient dans le monde

[1368] *Ibid.*, p. 149. Notre traduction.
[1369] *Ibid.*, p. 152.
[1370] *Ibid.*, p. 149.
[1371] *Ibid.*, p. 126. Notre traduction.

microscopique peut nous enseigner beaucoup, et il peut être mis en relation avec nos considérations précédentes relatives à une pensée terrestre, qui pourrait être peut-être aussi une pensée dividuelle. Nous savons que l'éruption de Gaïa produit une interférence dans l'esprit, elle change la donne, mais surtout elle pousse à imaginer une condition terrestre plurielle, dans laquelle ont lieu des dynamiques de co-habitation multiespèce, et cela à l'intérieur de situations parfois catastrophiques. Co-habiter un espace veut dire donc co-tracer des lignes de dividuations, mais qui ne seraient pas prédatrices ou discriminantes ; cela signifie co-dividuer, se diriger vers un horizon non seulement dividuel, mais également co-dividuel. « La ligne dividuelle conjoint ce qui est similaire et qui se co-forme dans les choses singulières les plus diverses, mais affirme en même temps leur séparation[1372] », écrit Gerald Raunig. Il s'agit d'un partage dans tous les sens du mot : donner à chacun une part qui demeure toutefois liée à un ensemble, prendre part à une même chose, séparer et diviser. Co-habiter un espace signifie aussi produire des lignes de dividuation et en être traversés. L'enjeu est de ne pas rendre ces lignes des frontières, mais plutôt de fonder leurs possibilités relationnelles, leurs chances d'imbrication commune. Lorsque les lignes de dividuation deviennent des lignes de partition trop rigides, les habitations se ferment, et on retrouve un individu qui prétend se séparer des autres. Au fond, c'est encore une fois la question du « chez soi » qui se pose, dans la vie personnelle comme dans le domaine écologique.

Le co-dividuel émerge d'une co-habitation dividuelle du monde. Lorsqu'on entame une réflexion sur la pensée terrestre – dont nous avons trouvé des prémisses chez Merleau-Ponty, mais qui a été explicitée chez Stengers, Latour, Haraway – on amorce aussi une recherche sur les co-habitations, sur les co-dividuations. Ces co-habitations sont aussi des co-fragilités, comme nous l'avons affirmé à plusieurs reprises, des co-vulnérabilités. La performativité peut être une performativité dans la vulnérabilité, dans l'action de la mise à l'écoute, par exemple[1373]. Elle peut exprimer la sensation d'ébranlement commune que l'on éprouve face au réchauffement climatique ou aux

[1372] G. Raunig, *Dividuum*, *op. cit*., p. 191. Notre traduction. Voir également à ce sujet F. Remotti, « Condividuo: Prove di fruibilità antropologica », *L'Uomo società tradizione sviluppo*, 11, 2, 2022, p. 61-86, qui développe une ligne de recherche anthropologique sur la question du co-dividuel.

[1373] J'ai étudié le sens d'une performativité de la fragilité et de l'écoute en faisant référence à J.-.L. Nancy, *À l'écoute*, Paris, Galilée, 2002 et à B. Labelle, *Sonic agency*. *Sound and Emergent Forms of Resistance*, Cambridge (MA)-London, Goldsmiths Press, 2018. Dans mon article, G. Caignard, « Performativité et habitation urbaine : itinéraires sonores dans la fragilité globale », art. cit., p. 184-189.

événements contemporains. L'expression de cette fragilité participe à casser la métaphysique du globe pour trouver les vecteurs d'une condition terrestre où l'on partage notre sort de vivants fragiles avec d'autres espèces. C'est vers la prise en compte de ces fragilités communes, et des performativités dividuelles qui pourraient réagencer nos manières de co-habiter le monde et d'entendre notre chez soi que, nous croyons, doit se diriger un *logos dividuel* qui serait toujours aussi esthétique et naturel dans les sens que l'on a explicité.

Nous voulons, pour conclure, évoquer trois points, qui permettent non seulement d'ouvrir ce discours à des recherches à venir, mais aussi d'assoir certaines des conclusions auxquelles nous a amenés cet itinéraire philosophique.

Avant tout, le dividuel consent de penser en même temps la synchronie et la diachronie, puisqu'il conserve un caractère rétro-performatif qui nous rappelle le temps mythique de l'architectonique de la nature. En cela, un *logos* dividuel est toujours également un *logos* esthétique et naturel. Il ne peut éviter de se confronter à cette architectonique et à un genre de temporalité où le passé et l'avenir se tissent. C'est pour cela qu'une événementialité du temps long, telle que nous l'avons détaillée précédemment, implique une forme de dividualité temporelle : la diachronie des Tallis, dont parlait Fortes, était déjà au fond une au moins double co-habitation du temps. Vivre pour devenir ancêtre, et trouver chez certains vivants la représentation de temps humains immémoriels, en produisant des hybridations[1374]. À cela, il faut ajouter que tout *logos* dividuel devrait conserver sa composante esthétique. L'imagination, la corporéité, les sensations sont autant de domaines qui participent à une compréhension du monde dividuel contemporain. Nous avons vu à quel point le problème du corps et de la visibilité était présent dans l'événement contemporain, tout comme celui des limites d'une concevabilité classique.

Deuxièmement, l'intrusion de Gaïa évoquait aussi une forme d'indifférence de celle-ci par rapport aux humains et à leurs actions. Alors, en entrant dans le domaine du dividuel, on doit faire avant tout attention à cela : ne pas le moraliser, ne pas le considérer comme bon ou mauvais. Il faut plutôt nous demander quelles sont les formes et quels sont les moyens pour parler à l'intérieur de ce domaine, *quel logos peut naître en lui* ?. Nos

[1374] M. Fortes, « On the concept of the person among the Tallensi », art. cit. ; *infra*, § 11.1.

recherches jusqu'ici ont montré certains des vecteurs philosophiques, historiques et culturels dans lesquels une pensée du dividuel pouvait émerger : un *logos* « sur » le dividuel, « par » le dividuel, mais surtout « en » lui. En même temps, en tant qu'humains pris dans des situations et ayant des espoirs, des attentes, des souffrances, nous ne pouvons éviter de nous donner des buts qui sont aussi moraux, culturels et politiques dans notre utilisation de la notion de dividuel. Il faudra alors faire attention à ménager l'espace entre une description d'une « condition dividuelle » qui vivrait à côté d'une « condition globale » et d'une « condition planétaire ou terrestre », et la composante pratique qui peut émerger d'une approche dividuelle au monde contemporain.

Troisièmement, d'autres recherches s'ouvrent sans doute, comme à la fin de chaque voyage où l'on voudrait à nouveau repartir : on pourrait cartographier les formes contemporaines d'écriture dividuelle, par exemple, de *dividual writing*, pour utiliser cette expression proposée par Raunig[1375]. Outre les textes que nous avons cités, qui entament une réflexion sur la notion en tant que telle, c'est la pratique philosophique elle-même qui se fait dividuelle pour comprendre les éléments différents de notre époque. Ainsi le « dividuel » devient en partie aussi une question de méthode : quel type d'approche peut-on appliquer dans la description et dans l'observation du monde ?

C'est sur ce point que nous voulons conclure, en évoquant une pratique philosophique qui s'approche d'une écriture dividuelle. Donna Haraway a proposé une méthode philosophique procédant à travers des *Speculative fabulations*, dont le diminutif SF indique également d'autres pratiques qui lui sont chères : la science-fiction, le féminisme spéculatif, les « string figures ». Dans les dernières pages de son livre *Vivre avec le trouble*, Haraway met en scène une « fabulation spéculative », une narration qui a toutefois également un but théorique, concernant « les Enfants du Compost ». Cette fiction naît d'un atelier sur la *Narration spéculative*, organisé par Isabelle Stengers à Cerisy en 2013 auquel la philosophe états-unienne avait participé. Des groupes d'écriture devaient « imaginer un nourrisson et lui faire traverser, d'une manière ou d'une autre, cinq générations humaines[1376] » : il s'agissait alors de concevoir des avenirs possibles, dans des histoires à partager, « d'apprendre les pratiques de guérison au lieu de rechercher l'intégrité et tisser des collaborations improbables, sans trop se soucier des genres

[1375] G. Raunig, *Dividuum*, *op. cit.*, p. 16.
[1376] D. Haraway, *Vivre avec le trouble*, *op. cit.*, p. 289.

ontologiques conventionnels[1377] ». Voici une pratique de réflexion imaginative dans des temporalités plus longues que celles auxquelles nous sommes habitués, ainsi qu'une pratique d'écriture collaborative : « Les Enfants du Compost n'invitent pas tant à la fanfiction mais à la sym-fiction, c'est-à-dire à la pratique de la sympoïèse et de la symchthonie – ces convergences d'êtres terrestres[1378] ». Le *compost* évoque donc des formes d'écritures co-dividuelles, dans lesquelles la pratique théorique s'unit à la pratique imaginative.

L'histoire qui en découle est celle de Camille – ou mieux de plusieurs Camille – et du lien avec un symbionte, une espèce compagne à laquelle des humains sont liés. Co-habiter un monde avec ce compagnon non-humain signifie, dans notre interprétation, d'une part insérer dans le monde des lignes productives de dividuation intra-temporelles, et d'autre part se diviser en soi-même, partager une relation avec quelque chose qui paraît extérieur à son propre corps et à sa conscience, et qui est pourtant soi. Imaginer des mondes autres, dans lesquelles on pourrait vivre, est une pratique humaine des plus anciennes. Mais si elle nous enseignait aussi à raconter des histoires avec les non-humains qui co-habitent un même monde ? La parenté de Camille avec le papillon monarque, par exemple, interroge la croissance démographique humaine, et invite à constituer des liens de parenté qui ne se limitent pas à la filiation, mais qui se situeraient sur la ligne de parentés humaines et non-humaines plurielles. Surtout, elle nous montre les fragilités et les vulnérabilités de l'humanité. Une pratique d'écriture dividuelle devrait se faire attentive à ces fragilités qui sont celles d'un monde vulnérable. Le Vésuve dans sa cohabitation avec les humains ou avec le genêt nous avait révélé au fond un sens de cette vulnérabilité commune, de cette co-habitation, de ce partage, de cette co-dividuation terrestre.

La narration permet non seulement de créer des variations imaginatives, mais elle ouvre aussi à la théorie, et, ayant montré que la narration et la spéculation n'ont jamais été totalement séparées, cela ne pose pas de problème, mais nous enseigne plutôt des modes de réflexion non seulement esthétiques, non seulement rationnels, mais dividuels et co-dividuels. *Logos* esthétique et *logos* rationnel, en effet, ne sauraient être divisés, mais ils s'emmêlent et se divisent en eux-mêmes. Toute esthétique était un peu rationnelle, toute rationalité était un peu esthétique. Dans ce dépassement des frontières,

[1377] *Ibid.*, p. 290.
[1378] *Ibid.*, p. 291.

on découvre peut-être que les deux types de pensée entretiennent des relations dividuelles. Toute théorie serait alors aussi fiction, et toute fiction pourrait se faire théorie. Et les deux, ensemble, pourraient nous aider à co-habiter le monde de manière co-dividuelle.

Ces histoires n'effacent pas notre besoin d'historicité, mais elles lui donnent une dimension productive inédite ; elles n'effacent pas non plus les urgences de notre vie sociale, politique, écologique. Elles sont des prises de vues sur un présent complexe qui requiert tout notre effort pour le comprendre et pour l'habiter.

Une écriture dividuelle, alors, considère que ce monde n'est pas à démembrer, mais qu'il faut le co-habiter par les pratiques et les pensées : « Apprendre à hériter ce qui a été, sans le nier, en restant en contact avec le problème des mondes endommagés[1379] ».

[1379] *Ibid.*, p. 320.

CONCLUSION

Notre cheminement avait débuté en nous glissant dans une hésitation. Comment concilier les urgences des enjeux écologiques, sociaux, politiques contemporains avec la nécessité d'une pensée *de* et *sur* la longue durée ? D'une part, les urgences d'un présent chargé de précarité, d'inégalités, de guerres, de violences et de souffrances subies et dans lequel on perçoit des signes tragiques d'avenir. De l'autre, une pensée ramenée du côté d'un temps long, et cela dans les deux sens d'une pensée sur la longue durée et d'une pensée exigeant du temps pour se déployer. Le « planétaire » émerge comme élément d'une « longue durée », mais non plus seulement dans le sens géographique ou économico-social proposé par Fernand Braudel[1380]. Le « planétaire » renverse l'idée d'une nature immobile et immuable, qui existerait dans un ailleurs séparé du domaine humain et de son histoire. Les processus géo-physiques, les strates géologiques, les sciences du système-Terre participent toujours d'une histoire humaine comme les humains participent de l'histoire géologique et planétaire[1381]. Comme nous l'a rappelé Dipesh Chakrabarty, la discipline historique doit incorporer, dans ses pratiques, dans ses théories et dans ses méthodes, le bouleversement qu'engendre une agentivité planétaire, et donc diriger son enquête vers des temporalités longues qui ne pourraient être séparées des temps économiques, sociaux, politiques. Mais ces temporalités longues sont elles-mêmes urgentes et elles entrent en contraste avec une pensée qui se constitue dans le temps long, qui exige le temps long car elle sait que céder à l'urgence signifierait tomber dans le « piège de l'événement[1382] », en perdant du même coup le sens de ces urgences et la possibilité d'y répondre. Cette situation complexe implique des subjectivités partagées entre plusieurs exigences et temporalités.

Confrontés aux tiraillements entre urgence du présent et besoin de penser la longue durée et par la longue durée, nous avons décidé d'étudier – dans une perspective critique – certains traits de la « condition globale » dans laquelle nous vivons. Par nos analyses, nous avons découvert que, derrière une telle « condition globale », se cachent d'autres conditions : une « condition planétaire » impliquant l'intrusion de la planète dans un

[1380] F. Braudel, *La Méditerranée*, *op. cit.* et F. Braudel, « La longue durée », art. cit.
[1381] D. Chakrabarty, *Après le changement climatique, l'histoire*, *op. cit.*
[1382] M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, *op. cit.*, p. 152.

domaine que l'on croyait seulement humain ; une « condition terrestre » étroitement liée à la précédente et qui parfois se confond avec elle, mais qui indiquerait plutôt l'habitation commune de la Terre liant les humains et les non-humains dans une fragilité commune ; et une « condition dividuelle » – émergeant du constat de crise de la notion moderne d'individu – dans laquelle l'accent est mis sur les lignes de dividuation qui traversent les entités, ainsi que les espaces, les temporalités et les connexions globales. Ces « conditions » ne s'excluent pas l'une l'autre, mais elles co-existent, elles entrent en friction et débordent l'une dans l'autre. En fonction du prisme par lequel nous décidons de regarder les choses, selon l'accent que nous mettons dans la compréhension du monde, nous pouvons nous lancer dans l'exploration de l'une ou de l'autre de ces conditions, sans oublier qu'elles seront toujours en lien, d'agencements ou de frictions, entre elles. En même temps, selon la perspective que nous adoptons, et au fur et à mesure que l'interrogation philosophique avance, le sens de l'urgence et le besoin de pensée apparaissent plus clairement comme des éléments de ce jeu complexe de frictions et d'agencements.

Si dans le présent travail nous avons mis en relief la « condition globale », c'est que nous avons jugé utile de nous opposer à une métaphysique du globe, qui observerait le monde par une « vision de survol[1383] » désincarnée et abstractive, par rapport à laquelle Merleau-Ponty nous mettait déjà en garde, ou qui poursuivrait un idéal de sphéricité, de clôture et d'achèvement du savoir que nous avons vu critiqué par la lecture de Peter Sloterdijk et de Bruno Latour[1384]. Ce regard critique sur le « global » nous poussés à étudier la « condition » qu'il implique dans une perspective événementielle. Les événements « globaux » portent en eux le sentiment d'une urgence. Urgence du réchauffement climatique dont la composante catastrophique produit des manifestations désastreuses, mais également urgence à laquelle nous confrontent les explosions de violence sur le plan mondial ainsi que les inégalités grandissantes qui traversent les États et les séparent entre eux. Ces événements possèdent un caractère inconcevable, fuyant, visqueux, il faut les observer avec recul, ménager un écart, prendre le temps de les comprendre pour les insérer dans des constellations complexes. La temporalité multiple évoquée comme point de départ de notre recherche paraît à nouveau, cette fois au cœur

[1383] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 120.
[1384] B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 180.

des événements globaux, et c'est pour cela que nous avons décidé d'en étudier le sens ontologique. Cette exigence de compréhension des événements globaux se dirigeait également vers un autre objectif : saisir quelle pensée, quel langage, quelle écriture, quelle voix, en somme quel *logos* pouvait restituer le sens de cette multiplicité temporelle, et, à partir de ce tiraillement, mettre en marche des productions signifiantes.

Pour mener à bien cette étude, nous avons avant tout dû nous concentrer sur la « condition de postérité » qui nous a semblé caractériser la période allant des années 1950 aux années 1990. L'analyse d'une telle condition a occupé toute la première partie de notre travail, et nous avons vu émerger, dans cette époque, des théorisations exprimant par le préfixe « post- » un besoin de se différencier du passé, tout en restant lié à lui. Nous avons commencé, dans le premier chapitre, par le *postmoderne*, étudié principalement à travers les écrits de Jean-François Lyotard, en montrant que la crise des grands récits d'émancipation – par exemple l'histoire universelle dans la perspective kantienne – cachait de fait une découverte : toute énonciation d'une histoire universelle présente les caractères d'une hybridation narrativo-spéculative. En nous référant à des auteurs extérieurs à la tradition postmoderne, et en particulier à Reinhart Koselleck, nous avons donc étayé le sens de cette hybridation pour montrer comment le « post- » du postmoderne pouvait exprimer non seulement la crise de l'historicité moderne, mais aussi des vecteurs de signification ébauchés justement à partir du lien étroit entre fonction narrative et domaine spéculatif. Ces questions concernaient plus en général la *theoria* européenne, et la possibilité de la production d'une philosophie encore liée à l'universel : c'est chez Patočka, étudié dans le deuxième chapitre, et dans la notion de *post-Europe* que nous avons rencontré un sens dramatique de l'historicité. La pensée patočkienne sur la *post-Europe* est en effet prise dans un tiraillement tragique. D'une part, la crise de l'Europe après deux guerres mondiales et les crimes qui les ont accompagnées, après la domination impérialiste et la colonisation, après la crise des sciences européennes et leur détachement du monde de la vie. D'autre part, la confiance que Patočka encore conservait envers une philosophie capable de construire une universalité humaine *a posteriori*, par une pratique philosophique rationnelle, mais capable d'enquêter sur les aspects tragiques de la vie humaine. L'idée d'une civilisation de l'universel constituée *a posteriori* a été discutée aussi, dans ce même chapitre, en référence à Lépold Senghor, dans une perspective qui était déjà postcoloniale. Le *postcolonial* a été central dans le troisième

chapitre, dans lequel nous avons observé les ontologies parasitaires et parasitées de la colonisation se déployant dans les corps et dans les imaginaires. Les crimes de la colonisation, la lutte de libération, la « violence atmosphérique[1385] » qui en découle sont des blessures qui influencent la pensée et l'histoire humaine : non seulement parce qu'elles concernent une grande partie du monde, mais également parce que les flux globaux se forment aussi avec et en continuité avec les pratiques impérialistes et coloniales. Ainsi, nous avons découvert dans le post- du postcolonial un domaine « interstitiel[1386] », où s'agencent des histoires multiples, qui impliquent la vie personnelle, publique, dans un monde globalisé et encore marqué par les conséquences de la colonisation, mais également par le besoin d'enquêter des « histoires subalternes » dont les archives font parfois résistance à la méthode historiographique européenne. Finalement, dans le quatrième chapitre, qui clôt la première partie, nous avons dégagé les prémisses d'un passage vers la « condition globale » mais aussi le besoin de penser une dimension « planétaire ». En effet, en considérant les transformations dans le statut de l'humain (le posthumain) et dans les technologies du monde contemporain (par la lecture de Donna Haraway et un excursus sur *Post-histoire* de Vilém Flusser), nous avons commencé à indiquer les traits d'une transition vers la compréhension des domaines non-humains comme faisant partie de cette crise généralisée marquée par les « post- ». Le questionnement historique accompagnant ces théorisations nous a paru de ce fait fondamental : quelles histoires se raconter au temps des post- ? Quels récits faire du passé, du présent, de l'avenir ? Comment donner la voix à une historicité profonde, tragique, ou à des histoires subalternes qui résistent aux méthodes de l'historiographie occidentale ? Quelles histoires émergent dans la condition de médialité contemporaine ou lorsque la catégorie d'humain est mise en crise ? Les histoires du post- prennent forme dans une double nécessité de se penser *après*, dans la longue durée d'une tradition, ayant survécu à des événements dramatiques, après un passé de violences, dans un champ de ruines, et en même temps de considérer la rapidité et les accélérations du présent et d'un destin planétaire commun. Les seuils des post- montrent des temporalités complexes qui requièrent déjà des jeux d'agencements devant s'effectuer en même temps sur des longues et des courtes durées.

[1385] F. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 70.
[1386] H. Bhabha, *Les lieux de la culture*, *op. cit*., p. 32.

Le résultat de nos analyses de la première partie a donc été de décrire un espace interstitiel où l'on pouvait pressentir des éléments cruciaux dans la suite de notre discours : le besoin de penser une ouverture du présent et une temporalité multistratifiée dans laquelle pourraient co-exister les poids du passé, les urgences du présent et les périls et espoirs de l'avenir. En ce sens, nous avons vu que les seuils des post- appelaient déjà à raconter des histoires « planétaires », capables d'exprimer ce domaine « géologique » que nous révèle la notion d'Anthropocène.

Pourtant, pour se glisser davantage encore dans cet interstice, il a fallu considérer, dans la deuxième partie, la parure « globale » que prend la configuration mondiale à partir des années 2000 : les connexions globales se dévoilent comme moteur principal dans le façonnement de comportements, d'imaginaires, de savoirs. Nous avons donc livré une étude critique de la « condition globale » du point de vue de son événementialité. Pour cela, dans le cinquième chapitre, nous avons fourni un aperçu du sens de ce que nous avons appelé « mondial/globalisation », de la violence qu'elle porte avec elle, et des frictions dans et par lesquelles elle se constitue. Ces frictions sont en effet centrales dans la compréhension de la connectivité globale, puisqu'elles impliquent toujours en même temps des vecteurs globaux, locaux, universels, particuliers, et de plus terrestres et planétaires. Dans cette analyse préliminaire, il nous a fallu mettre en lumière le sens d'un « préjugé métaphysique du globe », c'est-à-dire un idéal d'englobement et d'achèvement, qui ne concerne pas seulement le domaine économique et social, mais aussi les aspects culturels et la pensée philosophique.

Ainsi, en ayant bien à l'esprit qu'une pensée « sur » le global ne devait pas se réaliser par une pensée à travers le globe, nous avons illustré par un premier « Tableau » les problèmes liés au rapport entre événement, corps et pensée à partir d'une lecture de *La Chartreuse de Parme* de Stendhal. Cette lecture était essentielle pour poser les prémisses sur lesquelles on allait parler d'événements : l'événement doit être compris par le domaine perceptif, par ses manifestations complexes, sans chercher à le saisir intellectuellement, alors même qu'il fuit toujours à la vision. Nous avons donc entamé dans le sixième chapitre une démarche critique d'étude des événements globaux. Nous avons conduit cette démarche en décrivant plusieurs événements (la photographie *Earthrise,* l'événement du 11 septembre 2001, la Grande Accélération, l'événement pandémique, le réchauffement climatique) et en définissant des caractères de ceux-ci : on

en percevait seulement des manifestations, mais dans une visibilité très limitée et médiée, leur localisation spatio-temporelle était fuyante, et il était toujours difficile de saisir le seuil entre participation et non-participation à l'événement global. En même temps, de tels événements apportaient quelque chose d'inconcevable dans l'ordre de la concevabilité humaine, ils dévoilaient une condition de fragilité partagée et ils étaient toujours traversés de frictions entre des aspirations différentes, des attentes, des émotions, des intérêts. Finalement, nous avons vu, principalement dans l'étude du réchauffement climatique, que ces événements globaux débordaient d'eux-mêmes, puisque les parties d'un événement pouvaient participer de plusieurs agencements événementiels à la fois, ce qui remettait encore plus radicalement en question leur stabilité ontologique. Nous avons appelé cela une « subscendance » en suivant les analyses de Timothy Morton[1387].

Pour avoir une prise ontologique plus profonde sur ces questions, nous avons fait référence, dans le septième chapitre, à Maurice Merleau-Ponty, en tentant de dégager chez lui une idée de l'événement tissant trois domaines de sa pensée de fait inséparables : d'une part, le domaine perceptif, d'autre part, le champ politique et l'engagement, finalement le domaine ontologique et l'élément de l'institution. La pensée de Merleau-Ponty se constitue aussi dans une tentative de garder une « ouverture » de l'histoire, de ne pas perdre la force signifiante du présent. Cela avant tout parce que les promesses d'avenir ne peuvent justifier les souffrances et les douleurs du présent : la victime reste victime une fois l'histoire close, et même lui donner raison ne peut lui restituer sa vie lacérée. Et pourtant, la réflexion de Merleau-Ponty souligne aussi que nous devons vivre, penser, signifier dans une condition d'adversité, d'enlisement corporel et réflexif, dans une contingence qui charge l'historicité d'insensé. D'une telle manière, nous avons retrouvé, sous une autre perspective, le problème qui était le nôtre : comment penser ces interstices de l'histoire, ces *écarts*, comment se glisser *entre* le présent et l'avenir, mais aussi *entre* l' « en soi » et le « pour soi » – notions centrales dans son positionnement par rapport à Sartre et sur lesquelles Merleau-Ponty revient justement pour interroger l'espace interstitiel « entre » elles – ou bien *entre* le temps long d'une époque géologique et le temps court d'une vie d'humain ? Ainsi, nous avons découvert un autre sens de l'« ouverture » de l'histoire merleau-pontienne : l'élément ontologique de l'institution, interprété dans une perspective événementielle, occupe justement cet espace interstitiel

[1387] T. Morton, *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, *op. cit.*, ch. 3.

et garantit une communication entre le passé et l'avenir par le biais d'un présent que le philosophe voudrait garder ouvert autant que possible pour préserver sa force expressive et signifiante. L'événement instituant est un événement-matrice, événement qui ouvre une série d'autres événements, qui continue à avoir son effet dans le temps à venir. Cela implique que le statut de visibilité complexe de l'événement que nous avons identifié chez Stendhal et ensuite décrit dans les événements « globaux » contient une impossibilité de saisir l'événement directement. L'événement est saisi parce que, par l'agencement de perceptions partielles, des matrices symboliques se sédimentent et donnent du sens aux configurations du passé et de l'avenir. Une matrice symbolique est une agglomération de sens qui peut s'agencer à d'autres matrices pour produire une compréhension plus générale du champ : de ce fait l'événement, matrice symbolique composée de matrices symboliques, se déborde toujours soi-même puisque ses parties peuvent être comprises dans d'autres événements. Pour aborder cette complexité, il faut ménager une distance, et étudier les assemblages, mais toujours d'une manière indirecte, par exemple par « une action d'écrivain » comme celle que proposait Merleau-Ponty.

Sur ces bases, nous avons repris et élargi la notion de Nature de Merleau-Ponty, dans le huitième chapitre, à la lumière de notre étude précédente sur l'événement. De cette manière, nous avons montré que l'événement global cachait un autre domaine, puisque, avec ses aspects complexes, il avait également cette fonction de matrice symbolique, d'ouverture et de débordement. Par le biais de la définition de l'Anthropocène en tant qu'événement, et en nous référant à une pensée terrestre et à une géologie transcendantale, nous avons donc découvert que l'événement global, loin de dire seulement l'existence d'une « condition globale » et de ses caractères, indiquait déjà l'existence d'autres conditions, dont une condition planétaire et terrestre qui avait besoin pourtant d'être comprise et interprétée par le langage philosophique. L'événement global était aussi déjà événement planétaire et terrestre.

Notre but a été alors dans la troisième partie de montrer que le langage philosophique capable de répondre au paradoxe de l'urgence des défis du présent et de l'exigence d'une longue durée de la pensée devait prendre en compte la temporalité multiple qui caractérise l'événement, en se faisant en même temps « *logos* du monde naturel » sur le modèle des analyses merleau-pontiennes. Nous avons présenté dès lors un deuxième « Tableau » concernant la notion de « Gaïa » et le dévoilement d'une condition terrestre, mais dans

laquelle on ne serait pas en lutte *contre Gaïa*, mais on fait *partie d'elle*. Nous avons donc montré dans un premier chapitre que penser dans le sens d'un *logos* du monde non seulement « esthétique[1388] », mais à proprement parler « naturel[1389] » signifiait élever la voix d'un temps mythique, de synchronies et de diachronies temporelles, de paysages globaux dé-paysants, qui unissent non seulement l'humain et le non-humain, mais aussi le passé, le présent et l'avenir, au sein d'une compréhension de la « nature » entendue non pas comme séparée de l'humain, mais comme enveloppement de l'humain et du non-humain. L'espace interstitiel a refait encore surface, mais cette fois dans le sens d'architectoniques exprimant des temporalités multiples et complexes. Nous avons donc vu émerger le sens d'un *logos* philosophique exprimant une événementialité de la longue durée, se glissant dans les tiraillements qui avaient conduit nos recherches jusque-là. Loin de chercher l'*essence* de l'événement, c'est notre participation complexe en lui qui est toujours problématique, et celle-ci se fait par des matrices symboliques, qui constituent l'événement et que l'événement produit. Mais pour élucider le sens de ces propos merleau-pontiens, il nous a fallu ajouter, par Ricoeur, que ces matrices symboliques prennent la forme de configuration narratives, de récits, et c'est pour cela que l'événement long est compris à travers son historicité, complexe et articulée, puisque ses composantes participent aussi d'autres événements dans des agencements, des frictions, des assemblages. Le domaine perceptif n'est pas oublié, au contraire, il devient le fondement de ce type d'organisation événementielle. Justement parce que l'événement est fuyant, difficile à percevoir, non localisable, les configurations narratives nous viennent en aide, car elles produisent de l'événementialité dans le sens de cette ouverture d'une histoire de la contingence. L'histoire reste ouverte, grâce au *logos* esthétique, grâce au temps mythique, mais aussi parce qu'elle est configuration narrative toujours prise dans une tradition et qu'elle retournera dans une tradition pour la transformer et pour y être transformée. L'événementialité du temps long alors se joue dans cet équilibre entre impossibilité de voir l'événement et de le comprendre, mais possibilité de l'atteindre indirectement par ses agglomérations signifiantes dans des matrices symboliques, et finalement de le mettre en récit, de le rendre opératif dans une tradition et dans une innovation.

[1388] E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, p. 386.
[1389] M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 370.

Ayant atteint ces résultats concernant la longue durée de l'événement, nous avons toutefois dû nous confronter à une dernière question. Nous avons montré, dans le dixième et dans le onzième chapitre, que le langage philosophique doit réfléchir sur les lignes de subjectivité qui ne composent pas un individu clos, modèle classique de la modernité. La « condition globale » cache aussi une « condition dividuelle » qui doit être au fondement d'une pensée terrestre : le dividuel indique encore une fois les interstices, mais cette fois, il s'agit à la fois du lien entre les entités, humaines et non humaines, et leur caractère de clôture ou d'ouverture. Le « dividuel » nous a fourni une marge pour proposer une interprétation philosophique qui, à partir de nos descriptions, pouvait tenir compte d'un domaine de fragilité partagée, dans laquelle nous sommes traversés par des lignes de divisions, par des subjectivations non individuelles, qui ne détruisent pas les singularités, mais les considèrent toujours comme constituées relationnellement et en même temps comme intimement divisibles et divisées. Le « co-dividuel » est apparu alors comme ce domaine, interstitiel et *entre*, domaine de l'écart, et d'un partage qui est en même temps proximité et distance, qui en même temps unit et sépare. C'est vers les « co-dividuations » que s'est dirigée cette analyse, puisque c'est en connaissant les lignes de dividuation qui nous traversent dans le monde contemporain, dans une condition à la fois globale, terrestre et planétaire, que nous avons découvert des possibilités d'inventivité philosophique dans des espaces interstitiels.

Ce sont ces espaces interstitiels qui nous ont occupés tout au long de cette recherche, et c'est eux qui nous accompagnent encore une fois dans la clôture de ce travail. Nous avons tracé un itinéraire philosophique apte à se glisser dans les urgences du présent et dans l'exigence d'une pensée philosophique qui soit rigoureuse, compréhensive, qui prendrait son temps. En s'approchant d'une conclusion, on s'est aperçus pourtant que tout itinéraire de ce genre se structurait lui aussi comme un espace interstitiel et dividuel : traversé par des exigences plurielles, tentant de produire des assemblages, dévoilant des frictions, tentant de poursuivre une méthode de connexions inventives. La recherche philosophique est apparue donc comme métastable, est appelée à se renouveler toujours à nouveau. Notre voyage dividuel nous a permis d'entrevoir des voies de réflexions pouvant s'ouvrir une fois prise la mesure de nos conditions contemporaines en friction, qu'elles soient globales, planétaires, terrestres ou dividuelles, après avoir apporté des éléments pour des recherches sur l'événementialité contemporaine, après avoir considéré

le sens d'une expression philosophique capable de se faire entre l'urgence et la longue durée, dans un langage incarné, fragile et pourtant prêt toujours à recommencer à parler.

Une des voies consiste à comprendre en quel sens les formes contemporaines de la philosophie se structurent selon des configurations narrativo-spéculatives, mais aussi de quelle manière les narrations deviennent l'enjeu de pratiques narratives particulières. En même temps, ces narrations ont aussi une composante performative se faisant dans la fragilité, *par* la fragilité elle-même. La philosophie est aujourd'hui plus que jamais emmêlée avec ses composantes narratives et performatives : étudier les implications des narrations contemporaines dans leur caractère frictionnel, à la fois global, terrestre et dividuel, pourrait permettre de déchiffrer notre présent aussi dans la pratique performative d'une pensée vivante. Cette performativité peut dévoiler des conditions de fragilité partagée. Ainsi, une autre voie est celle de lier l'enquête sur le « dividuel » et sur le « co-dividuel » à tous ces domaines éthiques qui pensent la vulnérabilité, le soin, la fragilité, qui considéreraient la force de l'attention à autrui, en les tissant à des recherches écologiques capables de penser notre condition terrestre et planétaire, mais aussi de dévoiler des pratiques d'action concrètes.

C'est au fond aux pratiques d'action que l'on en revient constamment pour finir, lorsqu'on conduit une recherche philosophique d'une telle teneur, axée certes sur les enjeux éthiques de la pratique philosophique, mais dans une perspective théorique, historique et ontologique. La pratique de l'écriture philosophique participe de ces actions, qui sont pourtant en elles-mêmes toujours dividuelles, toujours divisées et difficiles à clore et à distinguer – et qui sont en même temps toujours co-dividuelles, appelées à se faire ensemble, à faire ensemble, dans un espace partagé, où se tracent des lignes de division qui sont aussi des liens. Cette co-dividualité joue dans les interstices et elle est capable d'approcher les conditions globale, planétaire, terrestre, dividuelle avec des yeux renouvelés. Surtout, elle invite à ouvrir un horizon commun, une solidarité d'ébranlées et d'ébranlés[1390], face aux urgences contemporaines et à l'habitation de temporalités complexes et multiples. Merleau-Ponty écrivait dans *L'homme et l'adversité* : « L'homme qui est admirable […] c'est celui qui, installé dans son corps fragile, dans un langage qui

[1390] J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit*., p. 213.

a déjà tant parlé, dans une histoire titubante, se rassemble et se met à voir, à comprendre, à signifier[1391] ».

Il faut élargir ce propos, jusqu'aux frontières de l'humain, en cassant les clôtures de la métaphysique du globe ou de l'idéologie de l'individu, à la recherche de nos vulnérabilités communes, des lignes de dividuation qui nous partagent et que l'on partage, qui nous unissent et qui nous séparent, qui ménagent un écart en nous et entre nous, une distance qui est toujours une proximité, et cela, car c'est ensemble que, dans des corps fragiles, dans des langages pluriels et changeants et qui ont pourtant déjà et toujours tant parlé, dans des histoires qui éclatent, qui titubent, qui frictionnent et qui s'agencent, c'est ensemble que l'on se rassemble, l'on se met à voir, à comprendre et à signifier.

[1391] M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 392.

BIBLIOGRAPHIE*

TEXTES DE RÉFÉRENCE

AHMED, S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press/Routledge, 2004.

APPADURAI, A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* [1996], trad. fr. F. Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2015.

APPADURAI, A., *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation* [2006], trad. fr. F. Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2007.

APPADURAI, A., *Condition de l'homme global*, trad. fr. F. Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2013.

APPADURAI, A., *Banking on words. The failure of language in the age of derivative finance*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2016.

ARISTOTE, *Politique. Livres I et II*, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

BALIBAR, É., *Des universels*, Galilée, Paris, 2016.

BAUDRILLARD, J., *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilée, 1992.

BAUDRILLARD, J, « Le mondial et l'universel », *Libération*, 18 mars 1996. (Consulté le 1/07/2022 en ligne : http://www.liberation.fr/tribune/1996/03/18/le-mondial-et-l-universel_165520/).

BAUDRILLARD, J., *L'esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002.

BAUDRILLARD, J., *Power Inferno*, Paris, Galilée, 2003.

BAUMGARTEN, A. G., *Esthétique (précédée des) Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème (et de la) Métaphysique*, trad. fr., J.-Y. Pranchère, Paris, L'Herne, 1988.

BHABHA, H. K., *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* [1994], trad. fr. par F. Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2019.

BLOCH, M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* [1942], Paris, Armand Colin, 1993.

* Les œuvres d'un même auteur sont listées par date de première publication, signalée par des crochets lorsqu'elle ne correspond pas à l'édition citée.

BODINI, J., CARBONE, M., LINGUA, G., SERRANO, G., (éds.) *L'avenir des écrans*, Paris-Milan, Mimesis, 2020.

BONNEUIL, C., FRESSOZ, J.-B., *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous* [2013], Paris, Seuil, 2016.

BORRADORI, G., DERRIDA, J., HABERMAS, J., *Le « Concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)* [2003], trad. fr. C. Bouchindhomme, Paris, Galilée, 2004.

BOSQUET, M. (GORZ, A.), *Écologie et politique*, Paris, Galilée, 1975.

BOSSUET, J.-B., *Discours sur l'histoire universelle* [1681], Paris, Charpentier, 1887.

BRAIDOTTI, R., *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* [2013], Roma, Derive e Approdi, 2014.

BRAUDEL, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* [1949], en trois tomes, Paris, Armand Colin, 2017.

BRAUDEL, F., « La longue durée », *Annales*, octobre-décembre 1958, p. 725-753, repris dans : BRAUDEL, F., *Les ambitions de l'histoire*, éd. établie par R. de Ayala et P. Braudel, préface M. Aymard, Paris, Fallois, 1997.

BRAUDEL, F., *Le temps du Monde. Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XV^e^-XVIII^e^ siècle. Tome III*, Paris, Armand Colin, 1979.

BUTLER, J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], trad. fr. É. Fassin, Paris, La Découverte, 2006.

BUTLER, J., *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif* [1997], Paris, Éditions Amsterdam, 2017.

BUTLER, J., *Antigone : La parenté entre vie et mort* [2000], trad. par G. Le Gaufey, Paris, Epel, 2003.

BUTLER, J., *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001* [2004], trad. fr. J. Rosanvallon et J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

BUTLER, J., *La force de la non-violence. Une obligation éthico-politique* [2020], trad. fr. C. Jaquet, Paris, Fayard, 2021.

CAMUS, A., *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

CAMUS, A., *L'avenir de la civilisation européenne*, Athènes, Union Culturelle Gréco-Française, 1956.

CARBONE, M., *Il sensibile e l'eccedente*. *Mondo estetico, arte, pensiero*, Milano, Guerini Studio, 1996.

CARBONE, M., *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2001.

CARBONE, M., *Être morts ensemble. L'évènement du 11 septembre 2001* [2007], trad. fr., M. Logoz, Genève, Mētispresses, 2013.

CARBONE, M., *Proust et les idées sensibles*, Paris, Vrin, 2008.

CARBONE, M., *Philosophie-écrans. Du cinéma à la révolution numérique*, Paris, Vrin, 2016.

CARBONE, M., « Devenir des écrans. Des corps avec prothèses aux corps comme "quasi-prothèses" ? », in : BODINI, J., CARBONE, M., LINGUA, G., SERRANO, G, (éds.), *L'avenir des écrans*, Paris-Milan, Mimesis, 2020.

CARBONE, M., DALMASSO A. C., BODINI, J., (éds.), *Vivre par(mi) les écrans*, Dijon, Les presses du réel, 2016.

CARBONE, M., LINGUA, G., *Toward an Anthropology of Screens: Showing and Hiding, Exposing and Protecting*, London, Palgrave, 2023.

CHAKRABARTY, D., *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* [2007], Paris, Éditions Amsterdam, 2020.

CHAKRABARTY, D., « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, 35 (2), 2009, p. 197-222.

CHAKRABARTY, D., « Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change », *New Literary History*, 43, 1, 2012, p. 1-18.

CHAKRABARTY, D., « The Human Condition in the Anthropocene », *The Tanner Lectures in Human Values*, Yale University 18-19, 2015.

CHAKRABARTY, D., « The Planet: An Emergent Humanist Category », *Critical Inquiry*, 46, 2019.

CHAKRABARTY, D., *Après le changement climatique, penser l'histoire* [2021], trad. fr. A. de Saint Loup et P.-E. Dauzat, préface de F. Hartog, Paris, Gallimard, 2023.

CHAKRABARTY, D., « The chronopolitics of the Anthropocene: The pandemic and our sense of time », *Contributions to Indian Sociology*, vol. 55, n. 3, 2021, p. 324–348.

CRENSHAW, K. W., « Démarginaliser l'intersection race/sexe : critique féministe de la doctrine antidiscriminatoire, de la théorie féministe et des politiques antiracistes » [1989], trad. fr. E. Delanoë, in : M. Boussahba, E. Delanoë, S. Bakshi, *Qu'est-ce que l'intersectionnalité. Dominations plurielles : sexe, classe et race*, Paris, Payot et Rivages, 2021, p. 281-329.

CRENSHAW, K. W., *On intersectionality: Essential Writings*, New York, The New York Press, 2017.

CRÉPON, M., *La culture de la peur I. Démocratie, identité, sécurité*, Paris, Galilée, 2008.

CRÉPON, M., *Le consentement meurtrier*, Paris, Cerf, 2012.

CRÉPON, M., *L'épreuve de la haine*, Paris, Odile Jacob, 2016.

CRUTZEN, P. J., STOERMER, E. F., « The "Anthropocene" », *Global Change Newsletter*, 2000, vol. 41, p. 17-18.

DAUMAL, R., *Le Mont Analogue* [1952], Paris, Gallimard, 1981.

DELEUZE, G., « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in : G. Deleuze, *Pourparlers 1972 - 1990*, Paris, Minuit, 1990.

DERRIDA, J., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.

DERRIDA, J., SOUSSANNA, G., NOUSS, A., *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2001.

DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, texte et trad. F. Khodoss, Paris, PUF, 1956.

DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DIDEROT, D., « Lettre à Falconet du 10 janvier 1766 », in : DIDEROT, D., *Œuvres complètes. Tome VI*, introduction par R. Lewinter, Société encyclopédique française/Club français du livre, 1970, p. 416-420.

DIDEROT, D., « Lettre à Falconet du 15 février 1766 », in : DIDEROT, D., *Œuvres complètes. Tome VI*, introduction par R. Lewinter, Société encyclopédique française/Club français du livre, 1970, p. 452-486.

DIODATO, R., *Logos esthétique* [2012], trad. fr. G. Caignard, Paris, Mimesis, 2021.

DOLLFUS, O., « Le Système Monde » [1990], in : BRUNET, R., DOLLFUS, O., *Mondes Nouveaux*, coll. « Géographie universelle », Paris, Belin, 2001.

DOLLFUS, O., « Système Monde et système Terre », *L'Espace géographique*, vol. 21, n. 3, 1992.

DOLLFUS, O., *La mondialisation* [1997], préface de J. Lévy, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.

DUMOULIN, H., REVEL, J., VUILLEROD, J.-B., (éds.), *Penser l'événement. Entre temps et histoire*, Paris, CNRS Éditions, 2003.

ELIAS, N., *La Société des individus* [1987], trad. fr. J. Étoré, Paris, Pocket, 1997.

FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

FANON, F., *L'An V de la révolution algérienne* [1959], Paris, La Découverte, 2011.

FANON, F., *Les Damnés de la Terre* [1961], préfaces de J.-P. Sartre [1961] et de A. Cherki, postface de M. Harbi, Paris, La Découverte, 2002.

FANON, F., *Écrits sur l'aliénation et la liberté* [2015], textes réunis, introduits et présentés par J. Khalfa et R. J. C. Young, Paris, La Découverte, 2018.

FERDINAND, M., *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.

FERRARIS, M., *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*, Milano, Mimesis, 2006.

FLUSSER, V., *Post-histoire*, propos liminaire de C. Geel, introduction d'A. Masure, postface d'Y. Citton, Paris, T&P Work Unit et Cité du Design, Paris, 2019.

FORTES, M., « On the concept of the person among the Tallensi », in : BASTIDE, R., DIETERLEN, G. (éds.), *La notion de personne en Afrique noire* [1973], Paris, Harmattan, 1993, p. 283-319.

FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT, M., « Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire », in : AA. VV, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172.

FOUCAULT, M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M., « Qu'est-ce que les lumières ? », in : FOUCAULT, M., *Dits et Écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, 1984, p. 562-578.

GARELLI, J., *Introduction au logos du monde esthétique. De la* chôra *platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être au monde*, Paris, Beauchesne, 2000.

GHORRA-GOBIN (éd.), C., *Dictionnaire des mondialisations* [2006], Paris, Armand Colin, 2007.

GHORRA-GOBIN (éd.), C., *Dictionnaire critique de la mondialisation*, Paris, Armand Colin, 2012.

GHORRA-GOBIN, C., « Notion en débat : mondialisation et globalisation », *Géoconfluences*, décembre 2017.
(Consulté en ligne le 27 mars 2023 : http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/mondialisation-globalisation).

GIULIANI, G., *Monsters, Catastrophes and the Anthropocene: A Postcolonial Critique*, London, Routledge, 2020.

GUATTARI, F., *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.

HALL, S., « Quand commence le "postcolonial" ? Penser aux limites » [1996], in : S. Hall, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, trad. fr. C. Jaquet, édition établie par M. Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2017, p. 479-507.

HARAWAY, D., « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » [1988], trad. fr. D. Petit et N. Magnan, in : HARAWAY, D., *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils, 2007, p. 107-142.

HARAWAY, D., « Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^{e} siècle » [1991], trad. fr. M.-H. Dumas, C. Gould et N. Magnan, in : HARAWAY, D., *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils, 2007, p. 29-105.

HARAWAY, D., *Manifeste des espèces compagnes. Chiens, humains et autres partenaires* [2003], trad. fr. J. Hansen, préface de V. Despret, Paris, Flammarion, 2019.

HARAWAY, D., *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils, 2007.

HARAWAY, D., *Vivre avec le trouble* [2016], trad. fr. V. Garcia, Paris, Vaulx-en-Velin, Éditions du monde à faire, 2020.

HARAWAY, D., « Anthropocène, Capitalocène, Plantationocène, Chthulucène », trad. fr. F. Neyrat, *Multitudes*, 2016/4, n° 65, p. 75-81.

HARDT, M., et NEGRI, T., *Empire*, Cambridge (MA)-London, Harvard UP, 2000.

HARVEY, D., *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change* [1989], Cambridge (MA) and Oxford (UK), Blackwell, 1990.

HEGEL, Georg W. F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998.

HEIDEGGER, M., *Essais et conférences* [1954], trad. fr. A. Préau et préfacé par J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958.

HEIDEGGER, M., « Seul un Dieu peut encore nous sauver », in : HEIDEGGER, M., *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. fr. J. Launay, Paris, Mercure, 1998.

HEIDEGGER, M., *Apports à la philosophie : De l'avenance*, trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013.

HONIG, B., *Antigone, Interrupted*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

HUSSERL, E., *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique* [1929], trad. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, 2009.

HUSSERL, E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1952], trad. fr. É. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], traduit et préfacé par G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

HUSSERL, E., *La Terre ne se meut pas*, trad. fr. et présentation par D. Frank, J.-F. Lavigne et D. Pradelle, Paris, Minuit, 1989.

INGLEBERT, H., *Le monde, l'histoire. Essai sur les histoires universelles*, Paris, PUF, 2014.

INGOLD, T., « The temporality of the landscape », *World Archaeology*, n. 2/25, 1993, p. 152-74.

IOFRIDA, M., *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Quodlibet, 2019.

JAMESON, F., *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif* [1991], trad. fr. F. Nevoltry, Paris, Beaux-Arts de Paris, 2018.

JULLIEN, F., *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

KANT, I., *Critique de la raison pure* [1781], trad. fr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006.

KANT, I., « Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ? » [1784], in KANT, I : *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ? et autres textes*, trad. fr. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 42-51.

KANT, I., « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » [1784], in : KANT, I., *Opuscules sur l'histoire*, présentation par P. Raynaud, trad. fr. S. Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 69-89.

KANT, I., *Critique de la faculté de juger* [1790], trad. fr. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2015.

KOSELLECK, R., *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

KOSELLECK, R., « Y-a-t-il une accélération de l'histoire ? », *Trivium*, 9, 2011, p. 2. (Consulté en ligne le 18 février 2022 : https://journals.openedition.org/trivium/4079).

KYROU, A., CITTON, Y., « Planétarités en débats », *Multitudes*, 85, 2021, p. 67-73.

LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

LATOUR, B., *Face à Gaïa*. *Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015.

LATOUR, B., *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

LATOUR, B., *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, La Découverte, 2021.

LEFORT, C., « Le marxisme et Sartre », *Les Temps Modernes*, 89, avril 1953, p. 1541-1570.

LEFORT, C., « De la réponse à la question », *Les Temps Modernes*, 104, juillet 1954, p. 157-184.

LE GOFF, J., « Heurs et malheurs des mondialisation », *Le Monde*, 5 mai 2006.
(consulté en ligne le 27 mars 2023 : https://www.lemonde.fr/international/article/2006/

05/05/heurs-et-malheurs-des-mondialisations-par-jacques-le-goff_768790_3210.html).

LEOPARDI, G., *Chants/Canti*, trad. M. Orcel, préface M. Fusco, Paris, GF Flammarion, 2005.

LOVELOCK, J., *Gaïa. Une médecine pour la planète,* Paris, Sang de la Terre, 2001.

LÖWITH, K., *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [1949], trad. fr. M.-C. Chaillol-Gilet, S. Hurstel, J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

LUSSAULT, M., *L'avènement du Monde. Essai sur l'habitation humaine de la Terre*, Paris, Seuil, 2013.

LUSSAULT, M., *Hyper-lieux. Les nouvelles géographies de la mondialisation*, Paris, Seuil, 2017.

LYOTARD, J.-F., *La phénoménologie* [1954], Paris, PUF, 1992.

LYOTARD, J.-F., *Instructions païennes*, Paris, Galilée, 1977.

LYOTARD, J.-F., *Rudiments païens. Genre dissertatif* [1977], Paris, Klincksieck, 2011.

LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

LYOTARD, J.-F., *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.

LYOTARD, J.-F., *Le postmoderne expliqué aux enfants* [1986], Paris, Galilée, 2005.

LYOTARD, J.-L., *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986.

MANN, T., *La montagne magique* [1924], trad. fr. M. Betz, Paris, Fayard, 1931.

MBEMBE, A., « Nécropolitique » [2003], trad. fr. É. Cousin, S. Lefranc, E. Varikas, *Raisons politiques*, 21, 2006/1, p. 29-60.

MBEMBE, A., *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010.

MBEMBE, A., *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

MCLUHAN, M., *Pour comprendre les média. Les prolongements technologiques de l'homme* [1964], trad. fr. J. Paré, Montréal, HMH, 1968.

MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M., *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* [1946], Paris, Verdier, 2014.

MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.

MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens* [1948], Paris, Nagel, 1966.

MERLEAU-PONTY, M., « Lettre de Merleau-Ponty à Alphonse De Waelhens du 3 octobre <1948> », Lettre E47, *Chiasmi International*, 20, 2018, p. 300-304.

MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, M., *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible* [1964], Paris, Gallimard, 1988.

MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours (Collège de France 1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde* [1969], Paris, Gallimard, 1992.

MERLEAU-PONTY, M., *La Nature : Notes de cours Collège de France. Suivi du Résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Seuil, 1995.

MERLEAU-PONTY, M., *Notes des Cours au Collège de France (1958-1959/1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, M., *Parcours deux. 1951-1961,* édition établie par J. Prunair, Paris, Verdier, 2001.

MERLEAU-PONTY, M., *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, *Cours de Sorbonne 1949-*1952, éd. par J. Prunair, Paris*,* Verdier, 2001.

MERLEAU-PONTY, M., « Rapport de Maurice Merleau-Ponty pour la création d'une chaire

d'Anthropologie sociale », *La lettre du Collège de France*, Hors-série 2, 2008, p. 49-53.

MERLEAU-PONTY, M., *L'institution, la passivité*. *Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, préface de C. Lefort, Paris, Belin, 2015.

MERLEAU-PONTY, M., *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon. Inédits I (1946-1947)*, édité par M. Dalissier, avec la participation de S. Matsuba, Paris-Milan, Mimesis, 2022.

MERLEAU-PONTY, M., *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes*. *Inédits II (1947-1949)*, édité par M. Dalissier, avec la participation de S. Matsuba, Paris-Milan, Mimesis, 2022.

MESSORI, R., *Pour une poétique du sensible. Les mots et les choses entre expérience esthétique et figuration artistique* [2013], Paris-Milan, Mimesis, 2023.

MEZZADRA, S., *La condizione postcoloniale: storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre Corte, 2008.

MEZZADRA, S., NEILSON, B., *Border as method, or, the multiplication of labor*, Durham and London, Duke University Press, 2013.

MICHALET, C.-A., *Qu'est-ce que la mondialisation. Petit traité à l'usage de ceux et celles qui ne savent pas encore s'il faut être pour ou contre* [2002], Paris, La Découverte, 2004.

MONTAIGNE, M., *Essais I*, Paris, Gallimard, 1965.

MONTAIGNE, M., *Essais. II*, Paris, Gallimard, 1965.

MONTAIGNE, M., *Essais. III*, Paris, Gallimard, 1965.

MOORE, J. W., (ed), *Anthropocene or Capitalocene ? Nature, History and the Crisis of Capitalisme*, Oakland (CA), PM Press-Kairos, 2016.

MORIN, E., *Penser global* [2015] Paris, Flammarion, 2016.

MORISOT, B., *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, préface de R. Powers, postface d'A. Damasio, Arles, Actes Sud, 2020.

MORRISON, T., *Beloved* [1987], Paris, 10/18, 2008.

MORTON, T., *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 2007.

MORTON, T., *La pensée écologique* [2010], Paris, Zulma, 2019.

MORTON, T., *Hyperobjets : philosophie et écologie après la fin du monde* [2013], traduit de l'anglais par C. Wajsbrot, Paris, Cité du design, 2018.

MORTON, T., *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, London-Brooklyn, Verso, 2017.

MORTON, T., *Being Ecological*, Cambridge (MA), The MIT Press, 2018.

MUDIMBE, V.-Y., *L'invention de l'Afrique*. *Gnose, philosophie et ordre de la connaissance* [1988], trad. fr. L. Vannini, Paris, Présence Africaine, 2021.

NAESS, A., *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, trad. fr. M. Naïd et P. Madelin, Paris, Seuil, 2017.

NIETZSCHE, F., *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie* [1874], trad. fr. H. Albert, Paris, Flammarion, 1988.

NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra* [1883-1885], trad. fr. G. Bianquis, Paris, Flammarion, 2006.

NIZAN, P., *Aden Arabie* [1931], présenté par J-P. Sartre, Paris, Éditions Maspero, 1960.

OTT, M., *Dividuations. Theories of Participation* [2015], trad. ang. A. Kirkland, Palgrave Macmillan, 2018.

PATOČKA, J., *Platon et l'Europe* [1973], trad. fr. É. Abrams, Paris, Verdier, 1983.

PATOČKA, J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. É. Abrams, Paris, Verdier, 1999.

PATOČKA, J., *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. fr. de E. Abrams, postface de A.-M. Roviello, Grenoble, Million, 2002.

PATOČKA, J., *L'Europe après l'Europe*, trad. fr. É. Abrams, Paris, Verdier, 2007.

PEREC, G., *La vie mode d'emploi*, Paris, Hachette, 1978.

PLUMWOOD, V., *Femininsm and the Mastery of Nature*, London-New York, Routledge, 1993.

POOLE, R., *Earthrise : How Man First Saw the Earth*, New Haven and London, Yale University Press, 2008.

RAUNIG, G., *Dividuum. Machinic Capitalism and Molecular Revolution* [2014], trad. ang. A. Derieg, South Pasadena (CA), Semiotext(e), 2016.

REVEL, J., *Foucault avec Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2015.

RICŒUR, P., *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.

RICŒUR, P., *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.

RICŒUR, P., *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

ROSA, H., *Accélération*. *Une critique sociale du temps* [2005], trad. fr. D. Renault, Paris, La Découverte, 2013.

SAID, E. W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* [1978], trad. fr. C. Malamoud, préface de T. Todorov, Paris, Seuil, 2003.

SARTRE, J.-P., *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* [1943], édition corrigée avec index par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1976.

SARTRE, J.-P., « Réponse à Claude Lefort », *Les Temps Modernes*, 89, avril 1953, p. 1571-1629.

SARTRE, J.-P., *Situations IV. Portraits*, Paris, Gallimard, 1964.

SARTRE, J.-P., *Situations VI. Problèmes du marxisme 1*, Paris, Gallimard, 1964.

SENGHOR, L. S., « Français, langue de culture », *Esprit*, 311 (11), novembre 1962, p. 837-844.

SENGHOR, L. S., « Négritude et Civilisation de l'Universel », Discours d'Ouverture du Président Senghor au Colloque sur la Littérature Africaine d'Expression française à l'université de Dakar, le 26 mars 1963, *Présence Africaine*, 46, 1963, p. 8-13.

SERRES, M., *Le parasite* [1980] Paris, La Découverte, 2014.

SERRES, M., *Le contrat naturel* [1990] Paris, Flammarion, 2020.

SIMON, C., *La Route des Flandres*, Paris, Minuit, 1960.

SIMON, C., *L'Acacia*, Paris, Minuit, 1975.

SIMONDON, G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [1964], Grenoble, Millon, 2021.

SLOTERDIJK, P., *Globes. Sphères II* [1999], trad. fr. O. Mannoni, Paris, Pluriel, 2010.

SOPHOCLE, *Antigone*, trad. fr. J. Grosjean, Paris, Gallimard, 2011.

SPIVAK, G. C., *Les subalternes peuvent-elles parler ?* [1985], trad. fr. J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

SPIVAK, G. C., *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 1999.

SPIVAK, G. C., « Planetarity (Box 4, WELT) », *Paragraph*, vol. 38, n. 2, Translation and the Untranslatable, 2015, p. 290-292.

STEFFER, W., CRUTZEN, P. J., MCNEILL, J. R., « The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? », *Ambio*, décembre 2007, vol. 36, n. 8, p. 614-621.

STENDHAL, *La Chartreuse de Parme* [1839-1942], Paris, Gallimard, coll. Folio Classiques, 2003.

STENGERS, I., *Au temps des catastrophes* [2009], Paris, La Découverte, 2013.

STRATHERN, M., *The gender of gift*. *Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* [1988], Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1990.

STRAUS, E., *Du sens des sens*. *Contributions à l'étude des fondements de la psychologie* [1935, 1956^2], trad. fr. G. Thines et J.-P. Legrand, Paris, Millon, 2000.

TODOROV, T., *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.

TSING, A. L., *Friction : délires et faux-semblants de la globalité* [2005], trad. fr. P. Pignarre et I. Stengers, Paris, La Découverte, 2020.

TSING, A. L., *Le champignon de la fin du monde. Sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme* [2015], trad. fr. P. Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.

VIRILIO, P., *Un paysage d'événements*, Paris, Galilée, 1996.

YOUNG, R. J. C. *White Mythologies. Writing History and the West* [1990], London-New York, Routledge, 2004.

YUSOFF, K., *A Billion Black Anthropocenes or None*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 2018.

LITTÉRATURE SECONDAIRE – OUVRAGES

AMOROSO, P., *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Milano-Udine, Mimesis, 2019.

ARNAUD-LINDET, M.-P., *Recherches sur Orose historien : sources et méthodes de composition des "Histoires"*, thèse en Histoire, Université Paris 1, sous la direction de J. Le Gall, 1986.

ARQUEMBOURG, J., *Le temps des événements médiatiques*, Bruxelles, De Boeck Université, 2003.

BARBARAS, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 2001.

BARBER, K. F., et GRACIA, J. J. E., (éds.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*, Albany, SUNY, 1994.

BIMBENET, É, *Nature et humanité : Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

BIONDI, J.-P., *Senghor ou la tentation de l'universel*, Paris, Denoël, 1993.

BODINI, J., *Pour une histoire du désir contemporain. Dispositifs et discontinuités*, thèse de doctorat dirigée par Mauro Carbone, Université Jean Moulin Lyon 3, 2019.

BONAN, R., (éd.), *Merleau-Ponty de la perception à l'action*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2005.

BOUSSAHBA, M., DELANOË, E., BAKSHI, S., (éd.), *Qu'est-ce que l'intersectionnalité. Dominations plurielles : sexe, classe et race*, Paris, Payot & Rivages, 2021.

CAROFALO, V., *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e le politiche del riconoscimento*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.

CHRÉTIEN, J.-P., KABANDA, M., *Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique* [2013], Paris, Belin, 2016.

COSGROVE, D., *Apollo's Eye. A Cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.

CUOMO, V., SCHIRÒ, E., (éds.), *Decentrare l'umano. Perché la Objected-Oriented-Ontology*, Pompei, Kaiak Edizioni, 2021.

DALMASSO, A. C., *Le corps, c'est l'écran. La philosophie du visuel de Merleau-Ponty*, Milan-Paris, Mimesis, 2018.

DALMASSO, A. C., *L'œil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception*, Milan-Paris, Mimesis, 2019.

DILLON, M. C., *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

DISDIER, V., LUSSAULT, M., (éds.), *Néolitihique-Anthropocène. Dialogue autour des 13 000 dernières années*, Lyon, Éditions 205, 2021.

DOSSE, F., *L'histoire en miettes. Des* Annales *à la « nouvelle histoire »* [1987], Paris, La Découverte, 2010.

DOSSE, F., *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien : entre Sphinx et Phénix*, Paris, PUF, 2010.

DUFOURCQ, A., *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Springer, 2012.

GANDT, F. de, *Husserl et Galilée*. *Sur la crise des sciences européennes*, Paris, Vrin, 2004.

GRACIA, J. J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munchen, Philosophia Verlag, 1984.

IOFRIDA, M., *Per una storia della filosofia francese contemporanea da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modena, Mucchi Editore, 2007.

IRRERA, O., *Potere e narrazione storica negli studi postcoloniali. Su Edward Said*, thèse en Philosophie, Université de Pise, en cotutelle avec Université Paris VIII, sous la direction de A. M. Iacono et R. Ivekovic, 2009.

KAUSHIK, R., *Art and Institution. Aesthetics in the Late Works of Merleau-Ponty*, London-New York, Continuum, 2011.

LAIGNEL-LAVASTINE, A., *Jan Patočka. L'esprit de la dissidence*, Paris, Michalon, 1998.

LANDES, D. S., *L'Europe technicienne ou le Prométhée libéré*, trad. fr. de L. Évrard Paris, Gallimard, 2000.

LARISON, M., *L'Être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière*

philosophie de Merleau-Ponty, préface R. Barbaras, Paris-Milan, Mimesis, 2016.

LEFORT, C., *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978.

LINGUA, G., *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini. Questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Milano, Medusa, 2006.

LOGIE, J., *Waterloo : la campagne de 1815*, Bruxelles, Racine, 2003.

MAGNY, M., *L'anthropocène*, Paris, PUF, 2021.

MARIETTE, C., (éd.), « Stendhal historien ? », *Recherche & Travaux*, 90, 2017. (Consulté en ligne le 10/02/2022 : https://journals.openedition.org/recherchestravaux/869).

MELANÇON, J., *La politique dans l'adversité. Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*, Genève, MētisPresses, 2018.

MISSIROLI, P., *Il posto del negativo: un'antropologia filosofica per l'Antropocene*, thèse de doctorat en cotutelle sous la direction de R. Esposito et S. Haber, soutenue le 12 novembre 2021 à l'Université Paris Nanterre et à la Scuola Normale Superiore de Pise.

MISSIROLI, P., *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Milano-Udine, Mimesis, 2022.

NIETHAMMER, L., *Posthistoire. Has history come to an end?*, transl. by P. Camiller, London-New York, Verso, 1994.

NOVOTNY, K., *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et historicité dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012.

PELGREFFI, I., *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Nocera, Orthotes, 2018.

PINOTTI, A., SOMAINI, A., *Culture visuelle. Images, regards, médias, dispositifs* [2016], trad. fr. S. Burdet et M. Aubry-Morici, Dijon, Les Presses du Réel, 2022.

REVAULT D'ALLONES, M., *La chair du politique*, Paris, Éditions Michalon, 2001.

REVEL, J., *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.

REY (éd.), A., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992.

REYBROUCK, D. van, *Congo. Une histoire*, trad. fr. Isabelle Rosselin, Arles, Actes Sud, 2012.

RODIS-LEWIS, G. *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950.

ROMANO, C., *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 2021.

SAINT AUBERT, E. de, *Du liens des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.

SAINT AUBERT, E. de, *Le Scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005.

SAINT AUBERT, E. de, *Vers une ontologie indirecte*, *sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.

SAINT AUBERT, E. de, *Du corps au désir. L'habilitation ontologique de la chair*, I, Paris, Vrin, 2013.

SANG ONG-VAN-CUNG, K., (éd.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999.

SCHNELL, A., (éd.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017.

SOMMER, C., (éd.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann, 2014.

TOADVINE, T., *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Evanston, Northwestern University Press, 2009.

TRÉGUIER, J.-M., *Le corps selon la chair : phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Éditions Kimé, 1998.

LITTÉRATURE SECONDAIRE – ARTICLES EN REVUE ET CHAPITRES D'OUVRAGES

ALLARD, L., « À propos du *Manifeste cyborg*, d'*Ecce Homo* et de *La Promesse des monstres* ou comment Haraway n'a jamais été posthumaniste », in : D. Haraway, *Manifeste cyborg. Et autres essais*, Paris, Exils, 2007, p. 19-28.

AMOROSO, P., « La riflessione impossibile e il rispecchiamento nel mondo. Dall'esperienza infantile alla surréflexion », *Chiasmi International*, 22, 2020, p. 135-151.

AMOROSO, P., « La geologia trascendentale come ecologia del pensiero », *Chiasmi International,* 23, 2021, p. 223-237.

APPADURAI, A., « Moodswings in the anthropology of emerging future », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6 (2), 1-4, 2016.

BARBARAS, R., « Merleau-Ponty et la psychologie de la forme », *Les Études philosophiques*, 57, 2001, p. 151-163.

BATAILLE, G., « Sur *Humanisme et Terreur* de Maurice Merleau-Ponty », *Les Temps Modernes*, vol. 629, no. 1, 2005, p. 29-34.

BENEDUCE, R., « L'apport de Frantz Fanon à l'ethnopsychiatrie critique », *Vie sociale et traitements*, 89, 2006, p. 85-100.

BENOIST, J., « Qu'est-ce qui est donné ? La pensée et l'événement », *Archives de Philosophie*, 59, 4, 1996, p. 629-657.

BODINI, J., « Écrans et viralité. Dispositifs de diffusion et de protection », in : BODINI, J., CARBONE, M., LINGUA, G., SERRANO, G., *L'avenir des écrans*, Paris, Mimesis, 2020, p. 93-111.

BOIDIN, C., « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines*, 62, 2009, p. 129-140.

BONAN, R., « La bifurcation phénoménologique. Étude comparative de Jacques Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique*, et de Pierre Rodrigo, *L'étoffe de l'art* », *Les études philosophiques*, 3, 2002, p. 391-403.

BOROS, L., « Les catégories de la temporalité chez saint Augustin », *Archives de Philosophie*, vol. 21, n. 3, juillet-septembre 1958, p. 323-385.

BORRADORI, G., « Ungrievable Lives. Global Terror and the Media », in : FORTNER, R. S., FACKLER, P. M., (éds.), *The Handbook of Global Communication and Media Ethics*, London-New York, Wiley-Blackwell, p. 461-480.

BOUTON, C., « De la longue durée au "retour de l'événement" », in : H. DUMOULIN, J. REVEL, J.-B. VUILLEROD (éds.), *Penser l'événement. Entre temps et histoire*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 19-39.

BRAIDOTTI, R., « Introduzione. La molteplicità, un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea », in: D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* [1991], a cura di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 9-38.

CAIGNARD, G., « Un'ontologia parassitaria », *Kaiak*, 7, 2020, puis repris in : CUOMO, V., et PELGREFFI, I., (éd.), *Parassiti. Annuario Kaiak 7*, Pompei, Edizioni Kaiak, 2022, p. 169-187.

CAIGNARD, G., « Un "rapport de miroir". Relation amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 22, 2021, p. 153-169.

CAIGNARD, G., « Paysages globaux : pervasivité et fragilité commune dans la condition globale », *Studi di Estetica*, 21, 2021, p. 113-134.

CAIGNARD, G., « L'événementialité de l'Anthropocène comme dynamique instituante. Thème et variations », *Chiasmi International*, 24, 2022, p. 89-104.

CAIGNARD, G., « La trappola dell'evento : Merleau-Ponty tra percezione, storia e politica », in : AMODIO, P., SCOTTI, A., (éds.), *Merleau-Ponty : Ritornare alla percezione*, Napoli, Fedoa Press, 2022.

CAIGNARD, G., « Performativité et habitation urbaine : itinéraires sonores dans la fragilité globale », *Itinera*. *Rivista di filosofia e teoria delle arti*, 25, 2023, p. 172-191.

CARBONE, M., « La déformation en tant que principe de déreprésentation. Le Cézanne des philosophes français », *Nouvelle revue d'esthétique*, 2013/2, 12, p. 201-210.

CARBONE, M., « Délimiter pour excéder : le thème de l'"archi-écran" qui se fonde avec ses variations », in : J. Bodini et M. Carbone (éds.), *Voir selon les écrans, penser selon les écrans*, Milano, Mimesis, 2016.

CARBONE, M., « Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la "transparence 2.0" », in : CARBONE, M., DALMASSO, A. C., Bodini, J., (éd.) *Des pouvoirs des écrans*, Paris, Mimesis, 2018, p. 17-34.

CARBONE, C., « La surface obscure. La littérature et la philosophie en tant que dispositifs de vision selon Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 21, 2019, p. 103-115.

CARBONE, M., « Les écrans dans la pandémie, ou l'histoire d'une redécouverte », *The Conversation*, 24 mai 2020 (consulté en ligne le 21 octobre 2023 : https://theconversation.com/les-ecrans-dans-la-pandemie-ou-lhistoire-dune-redecouverte-138325).

CHAVTÍK, I., « La cura dell'anima in un'epoca misera. Prefazione alla traduzione italiana dell'inedito manoscritto *Europa und nach-Europa* di Jan Patočka », in : J. PATOČKA, *Europa e post-Europa*, a cura di V. Mori, pref. I. Chavtík, trad. it. F. Fraisopi, Roma, Gangemi Editore, 2018, p. 7-18.

CITTON, Y., « Postface à Post-histoire », in : FLUSSER, V., *Post-histoire*, [version française inédite, 1982], propos liminaire de C. Geel, introduction d'A. Masure, postface d'Y. Citton, Paris, T&P Work Unit et Cité du Design, 2019, p. 183-200.

CLAVER MABANA, K., « Léopold Sédar Senghor et la civilisation de l'universel », *Diogène*, 235-236, 2011, p. 3-13.

COLLAMATI, C., « Après l'apocalypse. Le serment à la base des institutions », in : COLLAMATI, C., et OULC'HEN, H., (éds.), *L'institution instable*. *Parcours critiques à partir de Jean-Paul Sartre*, Paris, Hermann, 2021, p. 147-182.

CORCUFF, P., « Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélienne », *Les Études philosophiques*, 57, 2001, p. 203-217.

CRÉPON, M., « Penser l'Europe avec Patočka. Réflexions sur l'altérité », *Esprit*, 310, Décembre 2004, p. 28-44.

DALMASSO, A. C., « Things That Matter. Agency and Performativity », *Aisthesis*, 13(1), 2020, p. 155-168.

DASTUR, F., « L'Europe et ses philosophes : Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka », *Revue Philosophique de Louvain*, tome 104, n°1, 2006, p. 1-22.

DASTUR, F., « L'universel et le singulier », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 95, 2011/3, p. 581-599.

DASTUR, F., « Heidegger et Hegel : Distance et proximité », *Revue germanique internationale*, 24, 2016, p. 159-173.

DASTUR, F., « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », *Alter*, 24, 2016, p. 31-46.

DASTUR, F., « Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir », in : SCHNELL, A., (éd.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 141-158.

DE FAZIO, G., « Abitare il deserto. La geologia trascendentale di Merleau-Ponty alla prova dell'Antropocene », *Chiasmi International*, 24, 2022, p. 125-139.

DODEMAN, C., « Claude Lefort lecteur de Merleau-Ponty : de "l'expérience prolétarienne" à la « chair du social » », *Rue Descartes*, vol. 96, no. 2, 2019, p. 108-116.

DUFLO, C., « Le débat sur la postérité et la philosophie du temps », in : LOJKINE, S., e PASCHOUD, A., *Diderot et le temps*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2016, p. 291-300.

DUFOURCQ, A., « Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses », *Chiasmi International*, 6, 2005, p. 303-342.

DUFOURCQ, A., « "Sous les masques il n'y a pas de visages". L'Éthique merleau-pontyenne entre problème de l'altérité radicale, foi et institution », *Chiasmi International*, 17, 2015, p. 347-369.

DUMA, J., « Norbert Elias et *La Société des individus* », in : J. DUMA (éd.), *Histoire de nobles et de bourgeois. Individus, groupes, réseaux en France. XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2011.

FAVA, G., « Verso una geologia trascendentale. Per una rilettura merleaupontyana delle Four Theses di Dipesh Chakrabarty », *Chiasmi International*, 24, 2022, p. 141-156.

FRESSOZ, J.-B., LOCHER, F., « Le climat fragile de la modernité. Petite histoire climatique de la réflexivité environnementale », *La Vie des idées*, 20 avril 2010 (consulté en ligne le 24/05/2022 : https://laviedesidees.fr/Le-climat-fragile-de-la-modernite.html).

GARELLI, J., « L'engagement perspectif du Regard dans l'œuvre littéraire de Sartre », in : GARELLI, J., *De l'entité à l'événement. La phénoménologie à l'épreuve de la science et de l'art contemporains*, Paris-Milan, Mimesis, 2004, p. 127-143.

GÉLY, R., « La question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty », *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, n. 2, 2000.

IOFRIDA, M., « È ancora attuale oggi il concetto di natura di Merleau-Ponty ? », in : IOFRIDA, M., (éd.), *Emergenza Ecologica. Alienazione – Lavoro*, Modena, Mucchi Editore, 2016.

IRRERA, I., « Discours et subjectivation chez Edward Said. De la technoéthique de l'écriture à la "carrière" dans L'Orientalisme », *Tumultes*, 35, 2010/2, p. 81-101.

KHALFA, J., « Fanon, psychiatre révolutionnaire », in : FANON, F., *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, textes réunis, introduits et présentés par J. Khalfa et R. J. C. Young, Paris, La Découverte, 2015, 2018, p. 163-202.

LABELLE, G., « Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort », *Politique et Sociétés*, volume 22, n. 3, 2003, p. 9-44.

LESSELIER, C., « Penser l'articulation des rapports sociaux dans les mouvements féministes en France (années 1970-1980) », in : BOUSSAHBA, M., DELANOË, E., BAKSHI, S., *Qu'est-ce que l'intersectionnalité. Dominations plurielles : sexe, classe et race*, Paris, Payot & Rivages, 2021, p. 87-112.

LUSSAULT, M., « L'anthropocène comme urbanocène », in : DISDIER, V., et LUSSAULT, M., (éd.), *Néolitihique-Anthropocène. Dialogue autour des 13 000 dernières années*, Lyon, Éditions 205, 2021, p. 85-94.

MEITINGER, S., « Les Chantres de l'obscur. Réflexions sur le logos du monde esthétique selon Jacques Garelli », *Littérature*, 124, 2001, p. 109-121.

MISSIROLI, P., « L'Arca Terra si muove. Merleau-Ponty e il dibattito sull'Antropocene », *Chiasmi International*, 24, 2022, p. 157-170.

MISSIROLI, P., « L'Antropocene come evento-matrice. A partire da Merleau-Ponty », *Iride*, 3, 2022, p. 609-617.

MONGIN, O., « Jan Patočka, la rupture de 1914 et l'esprit européen », *Esprit*, 310, décembre 2004, p. 20-27.

MONGIN, P., « Waterloo et les regards croisés des interprétations », in : BERTHOZ, A., OSSOLA, C., STOCK, B., (éds.), *La pluralité interprétative : Fondements historiques et cognitifs de la notion de point de vue*, Paris, Collège de France, 2010, p. 111-136.

NEYRAT, F., « L'expérience planétaire », *Multitudes*, 85, 2021/4, p. 108-115.

OKUI, H., « Deformation of the Human Body: Bunraku Puppetry Technique and he Collaborative Body Schema », *Chiasmi International*, 22, 2021, p. 331-346.

POT, O., « Le concept d'"histoire universelle". Ou quand l'historien se fait géographe », *Albineana. Cahiers d'Aubigné*, 19, 2007, p. 23-65.

QUESNE, P., « Note de lecture sur J. Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique* », *Philosophie*, 75, 2002, p. 87-90.

REMOTTI, F., « Condividuo: Prove di fruibilità antropologica », *L'Uomo società tradizione sviluppo*, 11, 2, 2022, p. 61-86.

REVEL, R., « Histoire sédimentée, histoire ouverte : un autre chiasme ? », *Alter*, 25, 2017, p. 115-134.

ROCCHI, J.-P., « L'intersectionnalité ou la conceptualisation de la chose vécue », in : BOUSSAHBA, M., DELANOË, E., BAKSHI, S., *Qu'est-ce que l'intersectionnalité. Dominations plurielles : sexe, classe et race*, Paris, Payot et Rivages, 2021.

RUSSO, N., « Uomo, Tecnica, *Kultur*: antropologia e storia in Spengler e Gehlen », in : RUSSO, N., *Polymechanos Anthropos. La natura, l'uomo, le macchine*, Napoli, Guida, 2008, p. 11-43.

SAINT AUBERT, E. de, « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty », in : DUFOURQ, A, (éd.), *Est-ce réel ? Phénoménologies de l'imaginaire*, Boston, Leyde, 2016, p. 240-258.

SARETTA VERISSIMO, D., « Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8 (1), 2012, p. 499-518.

SCARSO, D., « "En même temps la même et tout autre chose": Merleau-Ponty reader of Lévi-Strauss », *Chiasmi International*, 11, 2009, p. 109-110.

SCHMIT, P.-E., « "Aller à la guerre même" : J. Patočka et la Grande Guerre », *Le Philosophoire,* 48, 2017/2, p. 135-168.

SPIER, F., « On the social impact of the Apollo 8 Earthrise photo, or the lack of it ? », *Journal of Big History*, III(3), 2019, p. 157-189.

STANCIU, O., « La Grande Guerre comme "événement cosmique". Jan Patočka et l'expérience du front », *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 143, 2018/4, p. 507-524.

TERZI, R., « Événement champ, trace : le concept phénoménologique d'institution », *Philosophie*, 131, 2016, p. 52-68.

TERZI, R., « Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIII 3, 2017.

TERZI, R., « L'institution "milieu propre de l'histoire". À partir de Merleau-Ponty », in : COLLAMATI, C., OULC'HEN H., (éds.), *L'institution instable*. *Parcours critiques à partir de Jean-Paul Sartre*, Paris, Hermann, 2021, p. 71-106.

THIERRY, Y., « L'institution et l'événement selon Merleau-Ponty », in : BONAN, R., (éd.), *Merleau-Ponty de la perception à l'action*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2005, p. 139-150.

TLOSTANOVA, M., « The postcolonial condition, the decolonial option and the post-socialist intervention », in: M. ALBRECHT (éd.), *Postcolonialism Cross-Examined: Multidirectional Perspectives on Imperial and Colonial Pasts and the Newcolonial Present*, London-New York, Routledge, 2019, p. 165-178.

TUFANO-VIONNET, A., « La double temporalité du volcan », in : BOUILLON, D., (éd.), *Le temps du paysage. Actes du 129e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, « Le temps », Besançon, 2004*, Paris, Éditions du CTHS, 2014, p. 81-95.

VIRI, F., « Essai d'une cartographie de la notion d'"événement" dans la phénoménologie française contemporaine », *Methodos* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 06 mars 2017, consulté le 07 juillet 2022.

WORMS, F., « Signes entre sens et non-sens. Philosophie, sciences humaines et politique dans l'Œuvre de Merleau-Ponty », in : *Les études philosophiques*, n° 57, Paris, PUF, 2001/2, p. 165-183.

WORMS, F., « Le héros et le philosophe. Un problème philosophique partagé dans le moment de la Seconde Guerre mondiale en France », in : BLOCH, O. (éd.), *Philosopher en France sous l'occupation*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 21-32.

WORTHY, J., « On the Place of Resistance in Ontology: Reading Merleau-Ponty after Fanon and the "Flaw That Outlaws Any Ontological Explanation" », *Chiasmi International*, 21, 2019, p. 321-334.

AUTRES OUVRAGES CITÉS

ANDERS, G., *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* [1956], Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances/Éditions Ivrea, 2002.

ARENDT, H., *Sur l'antisémitisme* [1951], trad. fr. M. Pouteau et H. Frappat, Paris, Seuil, 2005.

ARENDT, H., *L'impérialisme* [1951], trad. fr. M. Leiris et H. Frappat, Paris, Seuil, 2006.

ARENDT, H., *Le Système totalitaire* [1951], trad. fr. J.-L. Bourget, R. Davrey, P. Lévy, er H. Frappat, Paris, Seuil, 2005.

ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne* [1958], trad. fr. G. Fradier, Paris, Pocket, 2002.

AUSTIN, L., *Quand dire, c'est faire* [1962], trad. fr. G. Lane, Paris, Seuil, 1970.

BADIOU, A., *Saint Paul : La fondation de l'universalisme* [1997], Paris, PUF, 1999.

BROWN, C. S., TOADVINE, T., *Eco-phenomenology. Back to the Earth Itself*, Albany, SUNY, 2003.

BUTLER, J., SPIVAK, G. C., *L'État global*, Paris, Payot, 2007.

D'ANS, A.-M., *Le dit des vrais hommes. Mythes, contes, légendes et traditions des indiens Cashinahua* [1974], Paris, Union Générale d'Éditions, coll. 10/18, 1978.

DELEUZE, G., *Francis Bacon. Logique de la sensation* [1981], Paris, Seuil, 2002.

DELEUZE, G., GUATTARI, F., *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie,* Paris, Minuit, 1972.

DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie 2,* Paris, Minuit, 1980.

DUPUY, J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002.

EAUBONNE, F. d', *Le féminisme ou la mort*, Paris, Horay, 1974.

ELIAS, N., *La civilisation des mœurs*, trad. fr. P. Kamnitzer Paris, Pocket, 2003.

ELIAS, N., *La dynamique de l'occident*, trad. fr. P. Kamnitzer, Paris, Pocket, 2003.

FUKUYAMA, F., *La fin de l'histoire et le dernier homme* [1992], Paris, Flammarion, 2009.

GIBSON-GRAHAM, J.-K., *The End of Capitalism (As we Know it): A Feminist Critique of Political Economy*, Cambridge MA, Blackwell, 1996.

GIDE, A., *Dostoïevsky*, Paris, Plon, 1923.

HARMAN, G., *Object-oriented ontology. A New Theory of Everything*, London, Penguin Group, 2017.

HEIDEGGER, M., *Lettera sull'« umanismo »*, a cura di F. Volpi, Milano, Aldephi, 1995.

HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M., *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, trad. it. A. Iadicicco, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2007.

HOBSBAWM, E. J., *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle*, trad. de A. Leasa et A. Versaille, Paris, éd. Le Monde Diplomatique, 2008.

HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W., *La dialectique de la raison* [1944], trad. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

JONAS, H., *Le principe de résponsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* [1979], trad. fr. J. Greisch, Paris, Flammarion, 2008.

KUNDERA, M., *L'ignorance*, Paris, Gallimard, 2003.

LABELLE, B., *Sonic agency*. *Sound and Emergent Forms of Resistance*, Cambridge (MA)-London, Goldsmiths Press, 2018.

LEROI-GOURHAN, A., *Technique et langage (Le Geste et la Parole, vol. 1)*, Paris, Albin Michel, 1964.

LEROI-GOURHAN, A., *La Mémoire et les Rythmes (Le Geste et la Parole, vol. 2)*, Paris, Albin Michel, 1965.

LIBERA, A. de, *La querelle des universaux*, Paris, Seuil, 2014.

LUSSAULT, M., *Chroniques de géo' virale*, Lyon, École urbaine de Lyon et Éditions deux-cent-cinq, 2020.

MASSY, D., *Space, Place and Gender*, Cambridge, Polity, 1995.

MITCHELL, T., *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2002.

NANCY, J.-.L., *À l'écoute*, Paris, Galilée, 2002.

NANCY, J.-L., *Déconstruction du christianisme*, t. 1 : *La Déclosion*, Galilée, Paris, 2005.

NEGARESTANI, R., *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*, Melbourne, re.press, 2008.

NIETZSCHE, F., *La généalogie de la morale* [1887], trad. fr. H. Albert, Paris, Gallimard, 1964.

PRIGOGINE, I., et STENGERS, I., *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science* [1978], Paris, Gallimard, 1986.

RIGHETTI, S., *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, introduzione di M. Iofrida, Milano, Mimesis, 2015.

SCHOPENHAUER, A., *Le monde comme volonté et comme représentation* [1819], trad. fr. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Ross, Paris, PUF, 2003.

SHEETS-JOHNSTONE, M., *The Phenomenology of Dance*, Madison (WI), University of Wisconsin Press, 1966.

SIMON, C., *Histoire*, Paris, Minuit, 1989.

WITTGENSTEIN, L., *De la certitude*, trad. fr. J. Fauve, éd. par G.E.M. Ansdcombe et G. H. von Wright, Paris, Gallimard, 1976.

YANAGISAKO, S., *Producing Culture and Capital: Family Firms in Italy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

SITOGRAPHIE

« “Aplatir la courbe” des contaminations de covid-19 sera l’enjeu des semaines à venir », *Le Monde*, 13 mars 2020 (consulté en ligne le 30 mai 2023 : https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2020/03/13/aplatir-la-courbe-des-contaminations-du-covid-19-sera-l-enjeu-des-semaines-a-venir_6032925_4355770.html).

« Coronavirus. Chiffres clés et évolution de la covid 19 en France et dans le monde », (consulté en ligne le 12 décembre 2021 : https://www.santepubliquefrance.fr/dossiers/coronavirus-covid-19/coronavirus-chiffres-cles-et-evolution-de-la-covid-19-en-france-et-dans-le-monde).

« Flattening the Coronavirus Curve », *The New York Times,* 27 mars 2020, (consulté en ligne le 30 mai 2023 : https://www.nytimes.com/article/flatten-curve-coronavirus.html).

Global Boundary Stratotype Section and Point (GSSP) (https://timescalefoundation.org/charts/chart.html, consulté le 8 juillet 2022).

« Profili delle città metropolitane », ISTAT, 2 février 2023, (consulté en ligne le 1 mai 2023 : https://www.istat.it/it/files//2023/02/Statistica-Focus-Citt%C3%A0-Metropolitane.pdf).

Trésor de la langue française informatisé (TLFI), Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, (en ligne, https://www.cnrtl.fr/definition/). *Bailly*, 2020, (en ligne, https://bailly.app/).

« Vesuvio », Dipartimento della protezione civile, (consulté en ligne le 1 mai 2023: https://rischi.protezionecivile.gov.it/it/vulcanico/vulcani-italia/vesuvio).

REMERCIEMENTS

C'est à Mauro Carbone que j'exprime avant tout mes remerciements les plus profonds. Cette thèse doit beaucoup à ses conseils, à son attention et à sa confiance, à cette manière de rendre vivante la philosophie, dans chaque expression, chaque mot, chaque geste, qui est la sienne. Je lui exprime toute ma gratitude pour son enseignement, pour avoir accepté de diriger mon travail, pour son amitié.

Je tiens à remercier Giovanna Borradori, Professeure auprès du Vassar College, Marc Crépon, Professeur auprès de l'École Normale Supérieure, Orazio Irrera, Maître de conférences auprès de l'Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis, Judith Revel, Professeure auprès de l'Université Paris I Panthéon – Sorbonne et Rita Messori, Professeure auprès de l'Université de Parme, pour avoir accepté de faire partie de mon jury de thèse. Je dois beaucoup à leurs recherches et je suis honoré de pouvoir compter sur leur lecture.

Je remercie également l'Université Jean Moulin Lyon 3, et son président Éric Carpano et en particulier le directeur de l'École doctorale Mikaël Cozic et la directrice de l'IRPHIL, Mai Lequan pour leur important soutien au cours de ces années, ainsi que les membres de mon comité de suivi, Sacha Loeve et Claudine Olivier.

Nombreuses sont les personnes que j'ai rencontrées et qui m'ont accompagné pendant ces années, et je ne pourrais toutes les nommer. Je tiens à remercier Manlio Iofrida et la passion de son enseignement qui m'a invité il y a plusieurs années dans le champ des études merleau-pontiennes en me dévoilant la force d'une philosophie vivante au contact avec les enjeux du monde contemporain.

C'est lors de mon séjour au Portugal que j'ai découvert la richesse du domaine des « études anthropocènes » comme instrument pour expliquer et étudier notre présent. Je remercie donc Davide Scarso pour son accueil chaleureux à Lisbonne, en automne 2021, pour ses importants encouragements et pour son amitié, ainsi que toutes les chercheuses et les chercheurs du Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia de Lisbonne. Je remercie aussi Gaia Giuliani pour les précieux conseils qui ont profitablement influencé mon travail.

Toute ma reconnaissance va à Jacopo Bodini, un véritable guide, outre que collègue et ami. Je remercie aussi Marion Roche et Cinzia Orlando qui ont partagé avec moi les difficultés et les enthousiasmes de ce parcours doctoral. Encore, je tiens à remercier Stanislas de Courville, pour son aide et ses avis, Francesco Caddeo pour ses suggestions et pour m'avoir encouragé à me diriger vers une pensée des « interstices » et Maria Grace Salamanca, pour ses conseils précieux. Je remercie également Manhua Li, Alenka Ambroz et Camilo Silva pour m'avoir inspiré profondément par la passion de leurs recherches. Je remercie Alfredo Galdi et Roberto Saracino, pour leur amitié et pour les dialogues philosophiques constants qui ont accompagné ces recherches.

Ce voyage d'écriture et de recherche s'est nourri de nombreuses explorations, rencontres et projets. Je remercie Anna Caterina Dalmasso pour son soutien, et tous les membres de la rédaction de *Chiasmi International*, pour leur capacité stimulante à garder vivante la pensée merleau-pontienne, en particulier je remercie Rajiv Kaushik, Federico Leoni, Galen Johnson, Ted Toadvine et Frank Chouraqui. Mais cet itinéraire de recherche s'est nourri aussi d'un autre voyage philosophique, celui qui m'a lié à la revue *Kaiak – a philosophical journey*. Je remercie Eleonora De Conciliis, Igor Pelgreffi, Arianna Costa, Marco Pavanini et Luca Scafoglio pour nos échanges stimulants, et pour la tentative toujours renouvelée d'interroger des lieux inexplorés de la philosophie avec la rigueur et l'audace qui caractérisent ce projet. En particulier, je suis reconnaissant à Vincenzo Cuomo pour les conseils précieux concernant mon travail et pour avoir stimulé ma pensée lors de chacune de nos conversations, et à Annamaria Pacilio pour son amitié sincère et pour avoir partagé plusieurs des adversités de ce parcours.

Je remercie toutes mes amies et tous mes amis, ainsi que toute ma famille. En particulier, je remercie mes parents, pour leur soutien constant, ainsi que ma grand-mère. Je remercie aussi Emilio pour sa présence. Enfin, je remercie Anna, pour son soutien, pour sa patience, pour m'avoir accompagné et inspiré lors des moments les plus heureux de l'écriture de ce travail.