

La création du monde

ou
la mondialisation

Jean-Luc Nancy



Galilée

COLLECTION LA PHILOSOPHIE EN EFFET

La création du monde

La création du monde est un thème qui a inspiré de nombreux artistes et écrivains. Dans la Bible, la Genèse raconte la création du monde en six jours. Dans la mythologie grecque, le monde est créé par les dieux. Dans la philosophie, la création du monde est souvent liée à l'idée de l'origine et de la fin.

© 2002, ÉDITIONS GALILÉE, 9 rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-0579-0 ISSN 0768-2395

Jean-Luc Nancy

La création du monde

ou

la mondialisation



Galilée

1970-1975

1975-1980

1980-1985

1985-1990

« La création du monde *ou* la mondialisation » : la conjonction doit être comprise simultanément et alternativement dans ses valeurs disjonctive, substitutive ou conjonctive.

Selon la première : la création du monde ou la mondialisation, il faut choisir, l'une signifie l'exclusion de l'autre.

Selon la deuxième : la création du monde, autrement dit la mondialisation, celle-ci doit être comprise comme celle-là.

Selon la troisième : la création du monde ou la mondialisation, indifféremment, nous conduisent à un même résultat (qui reste à déterminer).

La combinatoire de ces trois valeurs revient à moduler une même question : ce qu'on nomme « mondialisation », cela peut-il donner naissance à un monde, ou bien à son contraire ?

Et puisqu'il ne s'agit pas de prophétiser ni de maîtriser l'avenir : comment nous donner (nous ouvrir), pour regarder devant nous, là où rien n'est visible, des

yeux guidés par ces deux termes dont le sens nous échappe – la « création » (jusqu'ici réservée au mystère théologique), la « mondialisation » (jusqu'ici réservée à l'évidence économique et technique, autrement dénommée « globalisation ») ?

I

Urbi et orbi

Une première version de ce texte a été écrite pour une conférence prononcée à Bordeaux, en mars 2001, dans le cadre de l'événement culturel « Mutations » organisé par l'association Arc-en-rêve et par Nadia Tazzi.

Urbi et orbi : cette formule de la bénédiction papale est passée dans le langage courant avec le sens de « partout et n'importe où ». Plus qu'un glissement de sens, c'est une désintégration. Elle ne tient pas seulement à la dissolution du lien religieux chrétien qui faisait encore tenir (plus ou moins) le monde occidental jusque vers le milieu d'un XX^e siècle dans lequel, en réalité, le XIX^e achevait de défaire ses certitudes (histoire, science, humanité conquérante – que cela se fît avec ou contre des restes de chrétienté). Elle tient à ce qu'il n'est définitivement plus possible d'identifier, non seulement une ville qui serait « la Ville » – ainsi que Rome avait pu l'être si longtemps –, non seulement une orbe qui donnerait le contour d'un monde étendu autour de cette ville, mais bien plus encore : d'identifier aussi bien la ville en général que l'orbe du monde en général. La ville se démultiplie et s'étend jusqu'au point où, tout en recouvrant tendancielllement l'orbe entière de la planète, elle perd ses propriétés de ville, et avec elles, bien entendu, celles qui permettaient d'en distinguer une « campagne ». Ce qui s'étend ainsi n'est plus proprement « urbain » – ni sous l'angle d'un urbanisme ni sous celui d'une urbanité – mais mégalo-

politique, métropolitain ou conurbationnel, ou bien encore pris dans le filet lâche de ce qu'on nomme « tissu urbain ». Dans ce tissu s'étendent ou s'étalent les foules des villes, les accumulations hyperboliques de constructions (avec leur pendant de destructions) et d'échangeurs (de mouvements, de marchandises, d'informations), et s'accumulent de façon proportionnelle les clivages et les apartheids dans l'accès à la chose urbaine (à supposer qu'elle soit habitat, confort, culture), ou ces exclusions de la ville que depuis longtemps celle-ci a suscitées comme ses rejets et ses déjections. Ce qui en résulte semble de plus en plus ne pouvoir relever que de l'appellation d'*agglomération*, avec sa valeur de conglomérat, d'entassement, avec le sens d'une accumulation qui simplement concentre d'un côté (dans quelques quartiers, dans quelques maisons, parfois dans quelques microvilles protégées) le bien-être qui jadis fut urbain ou civil, tandis qu'elle amoncelle de l'autre ce qui porte le nom très simple et impitoyable de la misère.

Ce tissu jeté sur la planète – et déjà autour d'elle, dans la cohorte sur orbite des satellites et de leurs débris – déforme l'*orbis* autant que l'*urbs*. L'agglomération froisse et ronge ce qui se pensait *globe* et qui n'est plus que son doublet, *glomus*. Dans ce *glomus* se joue la conjonction d'une croissance indéfinie de la technoscience, d'une croissance corrélative exponentielle de la population, d'une aggravation en elle des inégalités de tous les ordres – économique, biologique, culturel – et d'une dissipation égarée des certitudes, des images et

des identités de ce qui fut le monde avec ses parties et l'humanité avec ses caractères.

La civilisation qui a représenté l'universel et la raison – celle qui se nommait l'Occident – n'en est désormais même plus à rencontrer la relativité de ses normes et le doute sur sa propre assurance : elle en était déjà là il y a deux siècles. (Hegel écrivait en 1802 : « L'extension, selon la nécessité naturelle, du commerce avec les peuples étrangers, comme par exemple le commerce des Européens avec un nouveau continent, a eu un effet sceptique sur le dogmatisme de leur sens commun tel qu'il existait jusqu'alors et sur la certitude irréfutable d'une foule de concepts portant sur le droit et la vérité¹. ») Ce scepticisme dans lequel Hegel voyait la fécondité de l'ébranlement des dogmatismes n'a plus aujourd'hui pour lui la ressource d'un avenir dont la dialectique porterait la raison plus loin, plus en avant, plus au-devant d'une vérité et d'un sens du monde. Au contraire, c'est d'un même mouvement que l'assurance d'un progrès historique s'est suspendue, que la convergence du savoir, de l'éthique et du bien-vivre-ensemble s'est désagrégée, et que s'est affirmée la domination d'un empire conjoint de la puissance technique et de la raison économique pure.

L'Occident en est venu à recouvrir le monde, et dans ce mouvement il disparaît en tant qu'il était censé

1. *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972, p. 52-53.

orienter la marche de ce monde. Pour autant, jusqu'ici, on ne peut pas dire qu'une autre configuration du monde ni qu'une autre pensée de l'universel et de la raison aient fait valoir des droits. Même là, et peut-être surtout là où est exigé un recours au « spirituel », à moins que ce soit à la « révolution » (est-ce si différent ?), l'exigence elle-même se dénonce comme vœu pieux, ayant perdu toute apparence de capacité effective, ou bien comme échappatoire pudique – quand elle ne se laisse pas discerner comme un moyen supplémentaire d'exploiter les conditions créées par l'exploitation économique et technique. (Prendre le « positif » de l'Occident et lui insuffler quelque chose de neuf – des « valeurs » – à partir d'une âme africaine, bouddhiste, islamique, taoïste, voire surchrétienne ou encore surcommuniste, tel a été depuis déjà assez longtemps le thème stérile d'innombrables dissertations...)

Le monde a perdu sa capacité de faire monde : il semble avoir gagné seulement celle de multiplier à la puissance de ses moyens une prolifération de l'immonde qui, jusqu'ici, quoi qu'on puisse penser des illusions rétrospectives, jamais dans l'histoire n'avait ainsi marqué la totalité de l'orbe. Pour finir, tout se passe comme si le monde se travaillait et se traversait d'une pulsion de mort qui n'aurait bientôt rien d'autre à détruire que le monde lui-même.

Il ne s'agit pas de peser ou de pencher pour la destruction ou pour le salut. Car nous ne savons même pas ce que l'un et l'autre peuvent signifier : ni ce que pour-

rait être une autre civilisation ou une autre sauvagerie naissant des ruines de l'Occident, ni ce qui peut être « sauf » lorsqu'il n'y a nul espace hors de l'épidémie (à cet égard, le *sida* est exemplaire, comme le sont aussi, sur un autre registre, certaines épizooties : la taille du monde, de ses techniques et de ses *habitus*, porte à une hauteur incommensurable ce qui fit jadis la terreur des pestes).

Que le monde se détruise n'est pas une hypothèse : c'est en un sens le constat dont se nourrit aujourd'hui toute pensée du monde. Jusqu'au point, cependant, où nous ne savons pas exactement ce que « détruire » veut dire ni quel « monde » se détruit. Il ne nous reste peut-être qu'une seule chose, je veux dire une seule pensée tant soit peu assurée : ce qui se passe se passe effectivement, c'est-à-dire que cela survient et qu'il nous survient ainsi plus qu'une histoire, plus même qu'un événement. Tout se passe comme si l'être même – en quelque façon qu'on l'entende, comme l'existence ou comme la substance – nous surprenait depuis un ailleurs innommable. C'est bien, du reste, l'ambivalence de l'innommable qui nous angoisse : un ailleurs dont aucune altérité ne peut nous donner la moindre analogie.

Il ne s'agit donc pas seulement de se tenir prêt à l'événement – bien que cela soit aussi une condition nécessaire de la pensée, aujourd'hui comme toujours. Il s'agit de se tenir à hauteur du présent, jusque dans sa retenue même de l'événement, jusque dans son étrange absence

de présence : nous devons nous demander à nouveaux frais ce que le monde veut de nous, tout autant que ce que nous voulons de lui, partout, dans tous les sens, *urbi et orbi*, dans tout le monde et pour tout le monde, sans capital(e) du monde mais avec la richesse du monde.

Pour commencer, partons d'une citation qui exige une certaine longueur et une attention soutenue à tout ce qu'elle énonce :

C'est une donnée empirique de l'histoire écoulée, qu'avec l'extension mondiale des activités, les différents individus ont été de plus en plus asservis à une puissance qui leur est étrangère (oppression qu'ils prenaient parfois pour une brimade du Weltgeist, de l'Esprit du monde, etc.), à une puissance qui est devenue de plus en plus massive, pour apparaître finalement comme marché mondial. Mais il est tout aussi fondé empiriquement que cette puissance, si mystérieuse pour les théoriciens allemands, s'évanouira après le renversement de l'ordre social existant par la révolution communiste et par l'abolition concomitante de la propriété privée. C'est alors que la libération de chaque individu se réalisera dans la mesure même où l'histoire se sera transformée complètement en histoire mondiale. [...] la véritable richesse spirituelle de l'individu dépend entièrement de la richesse de ses relations réelles. C'est seulement ainsi que les individus sont délivrés des diverses barrières nationales et locales, mis en contact

pratique avec la production (y compris celle de l'esprit) du monde entier, capables d'acquérir la faculté de jouir de cette production multiforme du globe entier (créations des hommes)¹.

Ce texte de *L'Idéologie allemande* date plutôt de l'époque qu'on considère non sans raisons comme celle du « premier » Marx : il n'en formule pas moins ce qui sera resté jusqu'au bout sa conviction selon laquelle le « communisme » n'est rien d'autre que le mouvement réel de l'histoire mondiale en tant qu'elle devient mondiale et rend ainsi possible, voire nécessaire, le passage à la conscience et à la jouissance de la création humaine tout entière par tous les hommes désormais libérés de ce qui limitait le rapport dans lequel ils se produisent mutuellement aussi bien selon l'esprit que selon le corps. En d'autres termes, la conviction selon laquelle l'humanité se définit par ceci qu'elle se produit elle-même en totalité – non pas en général, mais selon l'existence concrète de chacun, et non pas, pour finir, les hommes seuls, mais avec eux le reste de la nature. Et cela, pour Marx, se nomme « mondialité » : celle du marché se métamorphosant ou se révolutionnant en

1. Karl Marx, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 1982, p. 1070. (Le terme allemand traduit par « création » est bien son correspondant *Schöpfung* : on pourrait étudier, chez Marx, les usages de ce terme et sa relation avec la valeur en soi, c'est-à-dire avec le travail en soi, ainsi que sa distinction et sa relation avec la *Produktion* qui appartient au registre de l'interdépendance des travaux.)

celle de la création réciproque et mutuelle. Ce que Marx définira plus tard comme « propriété individuelle », c'est-à-dire ni privée ni collective, devra être précisément la propriété ou le propre de chacun en tant que créé et créateur au sein de ce partage des « relations réelles ».

Ainsi, chez Marx, mondialisation et domination du capital concordent jusqu'au point d'une révolution qui inverse le sens de la domination – mais qui peut le faire précisément parce que le développement mondial du marché, instrument et espace de jeu du capital, crée de lui-même la possibilité de faire apparaître la connexion réelle des existences comme leur sens réel. La forme-marchandise, qui est la forme fétichisée de la valeur, doit se dissoudre, se sublimer ou se détruire – en tout cas se révolutionner, quel qu'en soit le concept exact – dans sa forme véritable qui est non seulement la création de la valeur, mais la valeur en tant que création. Transcrit en termes plus proches de nos habitudes d'aujourd'hui (si nous nous en tenons à la distinction des significations entre « globalisation¹ » et « mondialisation », distinction qui parfois, en France en particulier, traverse deux usages du même mot « mondialisation » : ces complexités sémantiques sont les

1. « Globalisation » est le terme le plus général hors de France. Sa valeur critique pourrait aussi être rendue, selon ce que j'ai indiqué au sujet de *glomus*, par *agglomératisation*...

témoins de ce qui est en jeu) : la globalisation rend possible la mondialisation, moyennant un renversement de la domination globale qui consiste dans l'extorsion du travail, c'est-à-dire de sa valeur, donc de la valeur, absolument. Mais si la globalisation revêt ainsi un caractère de nécessité – celui que Marx désigne ailleurs comme la « prestation historique » du capital, et qui ne consiste en rien d'autre qu'en la création par le marché de la dimension mondiale en tant que telle –, c'est pour la raison que, par l'interdépendance de l'échange de la valeur sous sa forme-marchandise (qui est la forme de l'équivalence générale, l'argent), vient au jour l'interconnexion de tous dans la production de l'humain en tant que tel.

S'il est permis de concentrer à l'extrême : le commerce engendre la communication, laquelle exige la communauté, le communisme. Ou bien encore : l'homme crée le monde, qui produit l'homme, qui se crée comme valeur absolue et jouissance de celle-ci.

Par conséquent, la « révolution communiste » n'est pas autre chose que l'accession de cette connexion mondiale à la conscience et par elle à la libération de la valeur en tant que valeur réelle de notre production en commun. C'est le devenir-conscient et la maîtrise en acte de la production des hommes par eux-mêmes, au double sens de production de la qualité humaine (« homme total », producteur libre de la liberté même) et de production des uns par les autres, tous par chacun et chacun par tous (« homme total » comme circulation

de la valeur non captée dans l'équivalence, de la valeur qui répond à l'homme lui-même, chaque fois singulier, et peut-être aussi à d'autres, ou à tous les autres existants en tant que singuliers).

Assurément, chacun des concepts déterminants de cette interprétation de l'histoire du monde nous apparaît aujourd'hui dans ce que nous savons être sa fragilité : le processus, la conscience, la possibilité de dégager une valeur et une fin en soi. On pourrait faire observer que ces concepts ne sont pas ceux sur lesquels Marx construit le plus expressément son argument : ils sont plutôt sous-jacents à ce dernier. Mais ce qui peut secondariser leur rôle peut aussi bien dénoncer leur prégnance sourde et incontrôlée. Quoi qu'il en soit, quelque chose pourtant demeure en dépit de tout, quelque chose résiste et insiste : il reste d'une part précisément ce qui nous arrive et qui déferle sous le nom de « mondialisation », à savoir la croissance exponentielle de la globalité (oserait-on dire de la glomiticité ?) du marché – de la circulation de tout dans la forme marchande –, et avec elle d'une interdépendance de plus en plus serrée qui ne cesse de fragiliser les indépendances et les souverainetés, fragilisant ainsi un ordre entier de représentations d'appartenance (rouvrant à vif la question du « propre » et de l'« identité ») – et il reste d'autre part ceci, que l'expérience faite depuis Marx aura été de plus en plus l'expérience que le lieu du sens, de la valeur et de la vérité est le monde. Qui dit désormais « le monde » dénonce tout recours à un « autre

monde » ou à un « outre-monde ». La « mondialisation » signifie aussi, comme dans ce texte de Marx, que c'est dans « ce » monde ou comme « ce » monde – et donc comme le monde, absolument – que se joue entièrement ce que Marx nomme la production et/ou la création de l'homme¹.

Notre différence avec lui ressurgit pourtant à ce point même : chez lui, l'« homme » reste implicitement un terme téléologique ou eschatologique, si l'on entend par là une logique où le *telos* et/ou l'*eschaton* ont la position et le rôle de l'accomplissement sans reste. L'homme en tant que source et en tant qu'épanouissement de la valeur en soi vient au terme de l'histoire où il se produit : la source doit donc finir entièrement répandue et réalisée. Pour nous, au contraire, l'« homme » se réduit à une donnée de principe, relativement abstraite (« personne », « dignité ») et comme telle séparée d'une effective création. En vérité, c'est la figure de l'« homme », et avec elle la

1. Ce qui veut dire aussi que « Marx n'a pas encore été reçu », comme le dit Derrida dans *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 276. La moindre lecture exigeante de Marx, qu'elle soit celle de Derrida ou une autre (Michel Henry, par exemple, ou Étienne Balibar, ou André Tosel, ou Jacques Bidet, entre autres), confirme ce constat. Mais il faut ajouter deux remarques : d'une part, l'histoire du monde aujourd'hui, sous le signe de la « mondialisation », ne produit-elle pas comme sa propre nécessité le schème d'une tout autre « réception » de Marx, et, d'autre part, ne pas être encore reçu et ne jamais l'être intégralement, n'est-ce pas cela par quoi la force d'une pensée va au-delà d'elle-même et de son nom propre ?

configuration de l'« humanisme », que nous savons s'effacer ou se brouiller alors même que nous avons les plus puissantes raisons de ne vouloir lui substituer ni « surhomme » ni « Dieu ».

Il n'est toutefois pas certain, bien au contraire, que chez Marx la logique téléo-eschatologique soit aussi uniment réglée sur l'accomplissement d'une valeur finale. En un sens, c'est même la détermination de cette finalité qui reste chez lui en défaut (si du moins l'absence de finalité est un défaut...) -- et cela même, peut-être, a rendu possible qu'on y introduise toutes sortes de représentations mythifiantes. Dans le texte entier de Marx, rien ne détermine, pour finir, un accomplissement sur un autre mode que celui, essentiellement ouvert et sans fin, d'une liberté (« travail libre ») et d'une « propriété individuelle » (le propre de chacun dans l'échange de tous). Mais ce qui, de Marx à nous, n'en sera pas moins resté en souffrance -- et nous savons ce que veut dire, ici, « souffrance » --, c'est précisément l'appréhension d'un monde concret qui soit proprement le monde de la propre liberté et propriété singulière de chacun et de tous sans assumption dans un outre-monde ni dans une surpropriété (dans un autre capital). Bien au contraire, la mondialité qui, pour Marx, pouvait être l'espace de jeu de la liberté et de son appropriation commune/singulière -- l'infinité en acte des fins propres -- ne nous apparaît guère que comme un mauvais infini, quand ce n'est pas comme l'imminence d'une finition qui serait l'implosion du monde et de nous tous en lui.

À ce point, il faut, afin de poursuivre, mettre au clair l'essence de la *valeur* en soi, ou absolue : celle que Marx désigne comme « la valeur » tout court, qui n'est pas valeur d'usage et dont la valeur d'échange est le masque phénoménal et l'extorsion sociale¹.

Il est habituel d'accorder beaucoup d'intérêt au « fétichisme de la marchandise », dont certainement le concept et/ou l'image sont importants : mais c'est souvent aussi au risque de fétichiser ce « fétichisme » et d'en faire le secret dévoilé de la marchandise. Or il faut d'abord distinguer deux perspectives : l'une est celle de la phénoménalité de la valeur (du « sens », ou de « l'humain »), phénoménalité dont le motif du « fétiche » peut faire oublier (en la réduisant à une mystification religieuse²) qu'elle relève sans doute d'une loi générale selon laquelle valeur ou sens ne peuvent être que (re)présentés³, même si ce n'est pas strictement « fétichisés ». L'autre perspective – la seule à

1. Le texte le plus clair est peut-être celui des *Notes critiques sur le traité d'économie politique d'Adolph Wagner* de 1880, partiellement publié dans l'édition française des *Œuvres, Économie II*, Paris, Gallimard, 1968, et particulièrement la section « Autre déduction du concept de valeur », p. 1542 *sq.*

2. « Mystère », « mystique » sont des mots de Marx à propos du fétichisme ; cf. par exemple *Le Capital*, I, 1^{re} section, I, 4.

3. Sans doute, le problème ne s'arrête pas là, pas plus que la question la plus générale de la phénoménalité. La présence non phénoménale et pourtant effective reste un motif à travailler. Mais je ne peux m'y arrêter ici.

laquelle je m'arrête ici – est celle qui doit considérer la valeur pour elle-même, la « chose en soi » derrière le phénomène¹.

1. C'est une image, bien entendu, à usage provisoire. Mais il s'agit au moins d'indiquer que la réalité de la valeur n'est pas simplement économique, ou bien, de manière plus complexe, que la réalité de l'économie n'est pas économique au sens simplement marchand, voire que la réalité du marché n'est pas..., etc. En tout cas, la réalité du phénomène n'est pas plus ici qu'ailleurs identifiable comme « pur phénomène ». Sur cette complexité « phénoménologique » et ses implications dans le rapport « valeur d'usage-valeur d'échange », on peut se rapporter à Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit., chap. V, « Apparition de l'inapparent : l'"escamotage" phénoménologique » (notamment p. 254 : « ... il faudrait dire que la phantasmagorie a commencé avant ladite valeur d'échange, au seuil de la valeur de valeur en général... » ; sur la réalité de l'économie, on peut relire Michel Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976, t. II, chap. V, « La réalité de la réalité économique » (quitte à différer sur l'interprétation du « travail vivant ») ; quant à la réalité du rapport d'« expression » dans lequel se constitue la valeur et sur la nature de « concept » ou de « contenu de pensée » de celle-ci, on peut reprendre l'exposé de Pierre Macherey (« À propos du processus d'exposition du "Capital" ») dans Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital*, nouvelle édition revue, Paris, PUF, 1996. À l'intersection de ces diverses approches, on trouvera au moins un point commun : le caractère d'une valeur « en soi » qui, précisément, n'est pas une « chose en soi » mais l'effectivité d'une *praxis* telle qu'elle « vaut » par elle-même absolument et dans la matérialité ou dans la corporalité complexe de la transformation où elle s'exprime, se donne ou se crée. – En repensant, à cette occasion, à la fameuse « coupure épistémologique » d'Althusser, je me demande s'il ne faut pas comprendre que, sous le revêtement d'époque de l'« épistémologie », il ne s'agissait pas

La valeur absolue est en fait l'humanité incorporée dans l'ouvrage par le travail en tant que travail humain. C'est donc l'humanité se produisant en produisant des objets (ou bien, nous y viendrons, se créant en produisant) ¹. Mais qu'est-ce que l'humanité ? Qu'est-ce que le

d'élaborer à nouveaux frais, contre un idéalisme de la valeur, une pensée *praxique* de la valeur, ce qui voulait dire d'abord : contre un humanisme présupposant la « valeur humaine », une pensée présupposant l'insuffisance du concept d'« homme » en face de la valeur absolue d'une « création de l'homme »... (Cf. Louis Althusser, « Marxisme et humanisme », dans *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965.)

1. Sans doute est-il possible, voire nécessaire, de rapporter la « valeur » selon Marx à ce que Louis Gernet explique de la « Notion mythique de la valeur en Grèce » (cf. ce titre dans l'*Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982), à condition de bien entendre que « mythique » désigne ici la réalité de la « vertu des symboles » (*op. cit.*, p. 178). À savoir : la valeur des « valeureux » qui se mesurent dans l'*agôn* athlétique, que récompense un « prix » dont la réalité matérielle, un objet « de prix », ne « vaut » pas comme vaudrait une monnaie, mais comme offrande (royale et divine) faite à celui qui se fait valoir comme le plus valeureux : la richesse ici ne se capitalise pas (ce serait de l'*hubris*) mais elle fait briller dans l'or l'éclat de ce « se faire valoir » qu'on pourrait se risquer à transposer en un « se produire » – produire quoi ? rien d'autre qu'un homme valeureux, ou la valeur d'un homme. Mais cela se passe, Gernet le souligne, avant l'invention de la monnaie, et la compétition ne cède pas au commerce, si on peut le dire ainsi. Toutefois, Gernet note bien qu'il y a des continuités maintenues entre la valeur « mythique » et la valeur « monétaire », et nous savons que sur ce point on pourrait ajouter beaucoup (entre autres à partir de la psychanalyse). Comment articuler avec précision le rapport que j'esquisse ainsi entre Marx et le monde « mythique », entre valeur abstraite et valeur symbolique (au sens fort, actif et ostensif du mot), c'est ce qu'il faudrait élaborer.

monde comme ouvrage *de l'homme*, et qu'est-ce que l'homme en tant qu'il est *au monde* et qu'il *œuvre* ce monde ? Quelle est la « richesse spirituelle » dont parle Marx et qui n'est rien d'autre que la valeur ou le sens de l'ouvrage humain en tant qu'humain, c'est-à-dire aussi « libre », mais libre dans la mesure où il est à lui-même sa fin et qu'ainsi il n'est ni valeur mesurée à l'usage utile ni valeur se donnant comme équivalence générale (*elle aussi sa propre fin*, mais abstraite et formelle, finalité en boucle...) ? Quelle est la valeur ni finalisée ni simplement autoéquivalente ? Quelle est la « valeur humaine » vers laquelle l'ouvrage fait signe, ou dont il porte trace, sans pourtant la signifier et sans non plus la couvrir d'un voile mystique ? (Cette question, notons-le, revient strictement à demander quelle est la valeur humaine pensée à une hauteur à laquelle l'« humanisme » ne parvient pas¹.)

Peut-être approche-t-on cette valeur en considérant ses figures retournées. Le 11 septembre 2001 nous avons vu se heurter, dans le symptôme et le symbole de l'affrontement entre États-Unis (résumés dans le nom lourd de sens d'un « World Trade Center ») et fanatisme islamique, deux figures de la valeur absolue qui sont aussi, sans hasard, deux figures du monothéisme. D'un côté le Dieu dont le nom est inscrit sur le dollar, de

1. On le comprend, cette remarque signifie que l'exigence de Heidegger quant à l'humanisme ne diffère guère de celle de Marx quant à l'« homme total ».

l'autre le Dieu au nom duquel on déclare une guerre « sainte ». Bien entendu, l'un et l'autre dieu sont instrumentalisés. Mais je néglige, ici, l'examen de la logique instrumentalisante qui se tapit, au moins, dans toute religion. Il reste que ces deux figures procèdent du même dieu unique (ou du même Un pris comme dieu), et exposent l'énigmatique mêmeté de l'Un, sans doute toujours autodestructrice : mais l'autodestruction s'y accompagne de l'autoexaltation et d'une suressentialisation.

Retenons en tout cas que ces deux figures présentent la valeur absolue comme toute-puissance et comme toute-présence de la toute-puissance. La valeur y est donc d'abord elle-même instrumentalisée : elle sert à la reproduction de sa propre puissance, indéfiniment, par capitalisation spirituelle ou monétaire. La valeur vaut par ce procès autistique sans fin, et cet infini n'a pas d'autre *acte* que la reproduction de sa *puissance* (donc aux deux sens du mot, pouvoir et potentialité). Le « mauvais infini », selon les termes de Hegel¹, est bien celui qui ne peut pas être *actuel*. Au contraire, la jouissance dont parle Marx implique, comme toute jouissance, son actualité, c'est-à-dire aussi l'inscription finie de son infinité. Ce n'est pas la puissance qui veut la puissance, ni la présence qui insiste en soi, mais le sus-

1. Cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques* de 1830, § 94 (le « bon » infini, infini *en acte*, est celui qui est identique au fini dans lequel il s'actualise).

pens de volonté, le dessaisissement, voire la défaillance qui marque la jouissance comme jouissance d'une vérité ou d'un sens, d'une « richesse spirituelle » ou d'une « béatitude » comme l'entend Spinoza (c'est-à-dire comme exercice, comme acte d'une relation à la totalité du sens ou de la vérité).

La puissance se fonde sur elle-même comme sur une raison toujours suffisante de son exercice, fût-il destructeur et autodestructeur. La jouissance ne rend pas raison de soi. C'est dans cette actualité sans raison ni fin (sans doute le « travail libre » de Marx) que la valeur peut être incommensurable, inévaluable, jusqu'à ne même plus être la « valeur » et passer dans ce que l'allemand nomme *Würde*, au-delà du *Wert*, et que nous traduisons par « dignité ».

La question posée par le monde se mondialisant est celle-ci : comment faire droit à l'infini en acte dont l'infinie puissance est l'exact revers ?

Lorsque le mauvais infini apparaît clairement sans fin, complètement déchaîné (ayant lui-même largué son humanisme téléologique), alors cette question s'impose, nue et aveuglante. Retourner un infini en l'autre, et la puissance en acte, c'est ce que Marx nommait « révolution ». Il faut bien, pour finir, que le monde vaille absolument pour lui-même – ou bien qu'il ne vaille absolument rien, comme le font d'ailleurs savoir les deux formes de la toute-puissance, qui n'ont que mépris pour lui. Il faut bien pour finir que l'infinie raison qui rend raison de soi laisse percer le sans-raison

en acte (ou l'existence effective) – ou bien qu'elle se liquide elle-même dans son processus désastreusement interminable.

Il est permis de penser que le problème est ainsi posé de l'appréhension du monde (de sa valeur absolue) : le monde a lieu, il advient, et tout se passe comme si nous ne savions pas le saisir. Il est notre production et il est notre aliénation. Ce n'est pas un hasard si, de Marx jusqu'à nous, le « monde » et le « mondial » sont restés des déterminations incertaines, trop suspendues entre le fini et l'infini, entre un nouveau et un ancien monde, entre ce monde-ci et un autre : bref, il est permis de penser que « le monde » est encore resté en retrait de ce qu'il doit être, de ce qu'il peut être, voire de ce qu'il est déjà par quelque aspect que nous ne discernons pas. Et cela tient sans doute aussi au fait que « le monde » sera resté subordonné au concept d'une « vision » du monde (*Weltanschauung* qui n'a pas par hasard joué un rôle politique et idéologique majeur dans le nazisme). Tout s'est passé comme s'il y avait eu connexion intime entre le développement capitaliste et la capitalisation de visions ou d'images du monde (nature + histoire + progrès + conscience, etc. – autant de « vues » accumulées dans un tableau dont la composition, désormais, se brouille et coule sur la toile).

Un monde « vu », un monde représenté, c'est un monde suspendu au regard d'un sujet-du-monde. Un

sujet-du-monde (c'est-à-dire aussi bien un sujet-de-l'histoire) ne peut pas lui-même être dans le monde. Même en l'absence d'une représentation religieuse, un tel sujet, implicite ou explicite, pérennise la position du Dieu créateur, ordonnateur et destinataire (voire destinataire) du monde.

Et pourtant, circonstance très remarquable, il n'est pas besoin d'un examen très prolongé pour s'apercevoir que, déjà sous les représentations métaphysiques les plus classiques de ce Dieu, il ne s'agissait de rien d'autre, en fin de compte, que du monde lui-même, en lui-même et pour lui-même. À plus d'un égard, de fait, il est fondé de dire que les grandes transcendances du rationalisme n'élaboraient rien d'autre que le rapport immanent du monde à lui-même : elles interrogeaient l'être-monde du monde. Je me contente ici de demander, très fugitivement, qu'on veuille bien réfléchir au sens de la « création continuée » chez Descartes, à celui du *Deus sive natura* de Spinoza, à la « vision en Dieu » de Malebranche ou à la « monade des monades » de Leibniz. Il n'y aurait rien de forcé à dire que la question du monde – c'est-à-dire la question de la nécessité et du sens du monde – aura formé l'autodéconstruction qui travaille de l'intérieur l'onto-théologie¹. C'est ce mouvement qui a rendu possible, au-delà de Kant qui, le

1. On trouvera beaucoup d'indications dans *Le Concept de monde* de Paul Clavier (Paris, PUF, 2000), dont la perspective est toutefois différente.

premier, fait face expressément au monde comme tel (et qui ne fait rien d'autre, en somme), non seulement l'entrée du monde dans la pensée (comme un objet de vision) mais son surgissement comme le lieu, la dimension et l'effectivité de la pensée : l'espace-temps du sens et de la vérité. À cet égard, l'insistance de Marx sur le monde – insistance qui appuie à la fois sur le « mondial » (la coexistence) et sur le « mondain » (l'immanence) – est elle-même une avancée décisive du geste autodéconstructif. (À cet égard, et quelque paradoxe qu'on y voie, c'est bien chez Husserl et chez Heidegger qu'il a ses prolongements, et tout autant, mais autrement, chez Bergson ou chez Wittgenstein.)

De toutes ces manières, le trait décisif du devenir-monde du monde, si l'on peut dire – ou bien du devenir-monde de l'ensemble auparavant articulé et scindé en nature-homme-Dieu – est le trait par lequel le monde s'éloigne résolument et absolument de tout statut d'objet pour tendre à être lui-même le « sujet » de sa propre « mondialité » – ou « mondialisation ». Mais être un sujet en général, c'est avoir à devenir soi-même...

Pour essayer de ressaisir ce qui se joue dans la question du monde telle qu'elle nous arrive ainsi, reprenons la question du concept sous sa forme la plus simple : qu'est-ce qu'un monde ? ou que veut dire « un monde » ?

Pour couper au plus court, je dirai d'abord : un monde est une totalité de sens. Si je parle du « monde de Debussy » du « monde de l'hôpital » ou du « quart-monde », on saisit d'emblée qu'il s'agit chaque fois d'un ensemble auquel appartient en propre une certaine teneur de sens ou un certain registre de valeur, aussi bien dans l'ordre du savoir ou de la pensée que dans celui de l'affect et de la participation. L'appartenance à cet ensemble consiste dans le partage de cette teneur et de cette tonalité, dans le fait de « s'y retrouver », comme on dit, c'est-à-dire d'en appréhender les repères et les signaux, d'en déchiffrer les codes et les textes, alors même que repères, signaux, codes et textes n'en sont pas explicités ni exposés en tant que tels. Un monde, on s'y trouve et on s'y retrouve : on peut y être parmi « tout le monde » comme dit le français. Un monde est précisément cela où il y a place pour tout le monde : mais place véritable, celle qui fait qu'il y a véritablement *lieu d'y être* (dans ce monde). Sinon, ce n'est pas « monde » : c'est « globe » ou « glome », c'est « terre d'exil » et « vallée de larmes ».

De cette brève caractéristique suivent quelques implications.

Tout d'abord, un monde n'est pas une unité de l'ordre objectif ou extrinsèque : un monde n'est jamais devant moi, ou bien il est un autre monde que le mien. Mais s'il est absolument autre, je ne saurai même pas,

ou à peine, que c'est un monde. (Par exemple, pour moi, quelques fragments d'art hittite ne me font même pas pressentir le *monde* de cet art.) Dès qu'un monde m'apparaît en tant que monde, j'en partage déjà quelque chose : j'éprouve une part de ses résonances internes. Peut-être ce terme de « résonance » est-il apte à faire sentir ce dont il s'agit : un monde est un espace dans lequel résonne une certaine tonalité. Mais celle-ci n'est rien d'autre que l'ensemble des résonances que se renvoient, que modulent et modalisent les éléments, les moments, les lieux de ce monde. C'est ainsi que je peux reconnaître un court extrait de Bach ou de Varèse – mais de même, un fragment de Proust, un dessin de Matisse ou un paysage chinois.

(Il n'est pas impossible de noter par provision que l'art ne fournit peut-être pas par hasard les exemples les plus parlants : un monde est peut-être toujours, potentiellement au moins, dans l'ordre de l'unité propre à l'œuvre d'art. À moins que ce ne soit l'inverse, ou plutôt, à moins que la réciprocité entre « monde » et « art » ne soit constitutive des deux. Cela aussi concerne la « jouissance » marxienne de l'homme mondial.)

Il s'ensuit donc qu'un monde n'est monde que pour qui l'habite. Habiter, c'est nécessairement habiter un monde, c'est-à-dire, avoir là bien plus que son séjour : son lieu au sens fort du terme, ce qui rend possible que quelque chose ait proprement lieu. Avoir lieu, c'est arriver proprement, c'est ne pas seulement « faillir » arriver, et ce n'est pas seulement « se passer ». C'est

arriver comme un propre et arriver en propre à un sujet. Ce qui a lieu a lieu dans un monde et en raison de ce monde. Un monde est le lieu commun d'un ensemble de lieux : de présences et de dispositions pour des avoir-lieu possibles.

Présence et disposition : séjour et comportement, ce sont les sens des deux mots grecs *éthos* et *èthos*, qui se sont contaminés l'un l'autre dans le motif d'une tenue, d'un « se tenir » qui est au fond de toute éthique. De manière différente mais curieusement analogue, les termes latins *habitare* et *habitus* proviennent du même *habere*, qui signifie d'abord « tenir » et « se tenir », occuper un lieu, et de là posséder et avoir (*habitus* a pu signifier « manière de se rapporter à »...). C'est un avoir avec valeur d'être : c'est la manière d'y être et de s'y tenir. Un monde est un *ethos*, un *habitus* et une habitation : il est ce qui se tient à soi, en soi, selon son mode propre. Il est un réseau de renvoi à soi de cette tenue. En cela il ressemble à un sujet – et, d'une certaine façon, sans aucun doute, ce qu'on appelle un sujet est chaque fois à lui seul un monde. Mais la mesure ou la manière d'un monde n'est pas celle d'un sujet si ce dernier doit se présupposer comme substance ou comme support préalable de son renvoi à soi. Le monde ne se présuppose pas : il est seulement coextensif à son extension de monde, à l'écartement de ses lieux entre lesquels jouent ses résonances. (Si un sujet se suppose, il s'assujettit à sa supposition. Il ne peut donc que se pré-

supposer comme inassujetti à quelque supposition que ce soit. C'est encore, sans doute, une présupposition : ainsi, précisément, pourrait-on dire aussi bien que le monde se présuppose inassujetti à quoi que ce soit d'autre, et que c'est là le destin du monde dit « moderne ». On pourrait dire alors qu'il se présuppose seulement, mais nécessairement, comme sa propre *révolution* : comment il tourne sur lui-même et/ou se retourne contre soi.)

Aussi le sens du monde ne se produit-il pas comme un renvoi à quelque dehors du monde. Il semble que le sens soit toujours un renvoi à autre chose qu'à ce dont il s'agit de donner le sens (comme le sens d'un couteau est dans la coupe et non dans le couteau). Mais à la dimension d'un monde, le sens ne renvoie à rien d'autre qu'à la possibilité de sens de ce monde, au mode propre de sa tenue tel qu'il circule entre tous ceux qui s'y tiennent, chaque fois singuliers et partageant singulièrement une même possibilité qu'aucun d'eux n'accomplit, ni aucun lieu ni aucun dieu hors de ce monde.

La tenue d'un monde est l'expérience qu'il fait de lui-même. L'expérience (*l'experiri*) consiste à traverser jusqu'au bout : un monde se traverse d'un bord à l'autre, il ne fait rien d'autre. Jamais il ne franchit ces bords pour occuper un surplomb d'observation de soi. Le temps est passé où l'on pouvait se représenter la figure d'un *cosmotheoros*, d'un observateur du monde. Et si ce temps est passé, c'est que le monde s'est sous-

trait au statut de représentation possible. Une représentation du monde, une vision du monde, signifie l'assignation d'un principe et d'une fin du monde. Autant dire qu'une vision du monde est en effet la fin du monde vu, aspiré, absorbé et dissous dans cette vision. La *Weltanschauung* nazie voulait répondre à l'absence d'un *cosmotheoros*. Et c'est aussi pourquoi Heidegger, en 1938, se tournant contre ce nazisme, exposa la fin de l'époque des *Weltbilder* – des images ou des tableaux du monde¹.

Le monde est désormais sorti de la représentation, de sa représentation et d'un monde de représentations, et c'est ainsi, sans doute, qu'on atteint à la détermination la plus contemporaine du monde. Avec Marx, déjà, c'était une sortie de la représentation que prescrivait le monde comme déploiement d'une production des hommes par eux-mêmes (même si cette « production » conserve sans doute chez lui des traits de représentation).

Un monde sorti de la représentation est avant tout un monde sans Dieu capable d'être le sujet de sa représentation (et donc de sa fabrication, de son entretien et de sa destination). Mais déjà, comme je l'ai indiqué, le

1. Cf. la dernière page de « L'époque des conceptions du monde » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 86.

Dieu de la métaphysique se convertissait en monde. De manière très précise, le « Dieu » de l'onto-théologie s'est progressivement dépouillé des attributs divins d'une existence indépendante, pour ne plus posséder que ceux de l'existence du monde considérée dans son immanence, c'est-à-dire aussi dans l'amphibologie indécidable d'une existence aussi nécessaire que contingente. Qu'on pense en effet au Dieu « cause immanente du monde » de Spinoza ou au Dieu de Leibniz créant « le meilleur des mondes possibles », c'est-à-dire se limitant à être une raison interne de l'ordre général des choses. Le Dieu de l'onto-théologie s'est lui-même produit (ou déconstruit) comme sujet du monde, c'est-à-dire comme monde-sujet. Ce faisant, il se supprimait comme Dieu-étant-suprême et il se transformait, tout en s'y perdant, en l'existence pour soi du monde sans dehors (ni dehors du monde ni monde de dehors). Le *Weltgeist* spéculatif dont Marx se moque devient – et devient chez Marx lui-même – *Welt-Geist* ou *Geist-Welt* : non plus « esprit du monde », mais monde-esprit ou esprit-monde.

Mais de ce fait même, l'existence du monde se mettait elle-même en jeu en tant qu'existence absolue : sa nécessité ou sa contingence, sa totalité ou son incomplétude devenaient les termes insuffisants d'un problème dont la disparition de Dieu inaugurerait la transformation complète. Et de manière corrélatrice, être « dans » le monde ne pouvait plus obéir à une topologique de contenu à contenant, pas plus que le monde lui-même ne se trouvait désormais « dans » autre chose

que lui. C'est ainsi qu'être-dans-le-monde est devenu être-au-monde. Cette préposition *au* représente, en français, le résumé du problème du monde.

Pour être plus précis, il faudrait ajouter ceci : la mondialisation a été précédée par une « mondanisation ». C'est-à-dire que le monde « mondain » du christianisme, le monde comme créé et déchu, écarté du salut et appelé à s'y transfigurer, a dû devenir le lieu de l'être et/ou de l'étant en totalité, y résorbant l'autre monde. Mais, ainsi que nous le verrons, c'est du trait de la « création » qu'une marque est ainsi transmise au monde mondial – cependant qu'au monde « mondain » est transférée l'exigence interne d'une transfiguration. Pour le moment, nous pourrions dire : la mondanisation engage un déplacement de la valeur, la mondialisation un déplacement de la production. Mais ni l'un ni l'autre aspect du processus ne sont simplement une « sécularisation » du théologique : il s'agit d'un déplacement complet de l'enjeu. Le monde ne rejoue pas pour son compte les rôles du scénario théologique : il déplace tout dans un autre scénario, auquel précisément manque une scène donnée et disposée à l'avance¹.

1. À l'égard de la « sécularisation » et sur la nécessité d'opposer à ce modèle la pensée sans modèle d'une autre (il)légitimation du monde moderne, je ne peux que renvoyer à Hans Blumenberg, qui me semble rester en la matière le point de départ obligé.

Ce bref excursus métaphysique n'a ici qu'une fonction bien déterminée : celle de montrer que « le monde », dans notre tradition de pensée, en est venu à s'identifier d'une part comme la totalité de l'étant ne se rapportant plus, logiquement, à aucun autre étant (à aucun autre monde : car un Dieu distinct du monde serait un autre monde), et d'autre part comme la question, l'énigme ou le mystère de la raison d'être de cette totalité. Si elle est nécessaire sans être l'effet d'une raison supérieure (ou volonté), quelle est cette nécessité ? Mais si elle n'est nécessitée par rien, n'est-elle pas contingente ? – et dans ce cas, derechef, où va l'errance fortuite de cette existence ?

Et si notre monde n'est ni nécessaire ni contingent, ou bien s'il est l'un et l'autre à la fois, qu'est-ce que cela veut dire ? Comment, de manière générale, se dégage-t-on de ce couple de notions ? On s'en dégage, peut-être, lorsqu'on considère un fait sans le rapporter à une cause (ni efficiente ni finale). Le monde est un tel fait : il se pourrait même que ce soit le seul fait de cet ordre (si les autres faits ont lieu dans le monde). C'est un fait sans raison ni fin, et c'est notre fait. Le penser, c'est penser cette factualité, ce qui implique de ne pas la reconduire à un sens capable de l'assumer, mais de placer en elle, dans sa vérité de fait, tout le sens possible.

Le texte de Marx que j'ai cité peut être replacé dans l'horizon de cette problématique de plusieurs manières.

Il est d'abord possible de voir dans ces lignes le reflet d'une sorte d'onto-théologie inversée, où la cause immanente d'un monde existant en soi éternellement (comme la matière dont il est fait : il faudrait ici revenir aux études de Marx sur le matérialisme épicurien) est la production de l'humanité elle-même représentée comme l'accomplissement final et total de l'autoproduction (à la limite, l'homme total serait l'autoproduction accomplie de la matière en tant que condition et force de la production). Mais il est aussi possible – et il est même à quelques égards nécessaire – de l'interpréter autrement : en effet, si la production de l'homme total – c'est-à-dire mondial, ou la production du monde humanisé – n'est autre chose que la production de la « sphère de la liberté », ladite liberté n'ayant d'autre exercice que de « jouir de la production multiforme du monde entier », alors cette production finale ne détermine aucune fin véritable, ni *telos* ni *eschaton*. Elle ne se détermine en effet pas comme l'autoconception de l'homme et du monde, mais plutôt par un au-delà de la production même, qui est ici nommé « jouissance ».

La jouissance – de quelque manière qu'on veuille l'entendre, et qu'on y mette un accent plutôt sexuel (y rattachant, si l'on y tient, une problématique lacanienne du « réel » dont je ne veux pas alourdir ici mon propos) ou un accent plutôt tourné vers la joie spinozienne ou vers la « fruition » mystique (ces deux accents seraient-ils si différents ? Ce n'est pas sûr...) – la jouis-

sance, donc, est ce qui (si elle « est » et si elle est « quelque chose »¹) se tient au-delà de l'avoir comme de l'être, de la même manière qu'elle se joue au-delà ou en deçà de l'activité et de la passivité.

En nommant cette jouissance de la production mondiale des hommes, Marx nomme un excès sur la production aussi bien que sur la possession (et c'est peut-être cela même qu'il aura tenté plus tard de nommer « propriété individuelle », encore une fois, ni privée ni collective). Remarquez bien – circonstance troublante – qu'un tel excès de jouissance (et la jouissance est dans l'excès ou bien elle n'est pas) compose comme l'exact parallèle du profit qui fait la loi du capital, mais un parallèle inversant le signe du dépassement de la production. Là où l'extorsion de la plus-value profite de la valeur créée par le travail pour la reverser au compte de l'accumulation en équivalence générale (selon la loi d'une addition indéfinie, dont le principe est aussi l'excès, mais un excès qui se donne son accumulation comme raison, la fin de cette raison étant de reproduire indéfiniment le cycle de la production et de l'extorsion) – là, donc, la jouissance serait l'appropriation partagée – ou le partage appropriant – de l'inaccumulable et de l'inéquivalent, c'est-à-dire de la valeur même (ou du sens) dans la singularité de sa création. Mais partager la singularité (toujours plurielle), cela veut dire configurer un monde, une quan-

1. Sur cette question, cf. J.-L. Nancy, *L'« il y a » du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001.

tité de mondes possibles dans le monde. Cette configuration (des traits, des tons, des modes, des tacts, etc.) permet aux singularités de s'exposer.

L'extorsion ou l'exposition des uns par les autres : le plus important n'est pas de dire « voilà l'alternative décisive ! » (ce que nous savons d'avance). L'important est d'arriver à penser comment se produit cette proximité des deux « ex- », ou cet excès bifide, comment le même monde se divise ainsi.

D'une certaine manière, le profit et la jouissance ainsi placés dos à dos se comportent comme deux faces de l'infini : d'un côté l'infini que Hegel nommait « mauvais », celui de l'interminable croissance de l'accumulation, le cycle de l'investissement, de l'exploitation et du réinvestissement (on pourrait dire que c'est le cycle de la richesse infinie telle qu'elle a commencé lorsque le monde, devenant précapitaliste, est sorti de l'ordonnance dans laquelle la richesse s'accumulait pour son éclat plutôt que pour sa reproduction ¹), de l'autre côté

1. Cf. *sup.*, p. 27, la note 1 relative à la « valeur mythique » analysée par Gernet. Et précisons ceci : peu importe que la déduction archéophilologique d'un tel fonctionnement mythique et symbolique de la richesse soit exact ou non du point de vue du savoir positif. On ne peut d'ailleurs pas ignorer que des phénomènes de précapitalisation ont précédé le capitalisme, ni, en général, que la richesse comme puissance a toujours accompagné la richesse comme éclat, de même que la religion comme domination a toujours accompagné la symbolique sacrée. Ce qui importe, c'est que le capitalisme nous force à chercher la valeur de la valeur, dont il étale si exactement la forme

l'infini actuel, celui par lequel une existence finie accède, en tant que finie, à l'infini d'un sens ou d'une valeur qui est son sens ou sa valeur les plus propres.

Je ne crois pas tout à fait déraisonnable de dire que cette perspective, qui peut paraître parfaitement abstraite ou idéaliste, flottant très loin de toute la dure réalité, est précisément celle qui pourrait être capable de diagnostiquer ce qui travaille sourdement notre monde en tant qu'il paraît livré à un déchaînement infiniment déréglé d'appétits de jouissance : les uns mus par le moteur de l'accumulation exponentielle, les autres suscités par les stratégies de la production asservies à ce moteur. Sous le dérèglement du mauvais infini (dérèglement justement nommé « dérégulation » en pensée libérale !), qui se règle sur l'indéfini en tant que tel, travaille très obscurément le désir de l'infini actuel : de la valeur absolue. Or il est manifeste – c'est même ce que le temps présent rend chaque jour plus manifeste – qu'aucune valeur abstraite, aucune équivalence ni aucune représentation donnée de l'homme ni du monde (ni d'un autre monde) ne peut répondre à cette

extensive qu'il en rend d'autant plus insistante l'absence de forme intensive (absence que nous interprétons comme une perte, ce qui reste très certainement insuffisant, comme toute pensée de la perte). Le capitalisme expose par l'équivalence générale la forme inversée d'une valence absolue et singulière. Que peut signifier le retournement de cette inversion, la « révolution » dans les termes de Marx ?

attente. On ne jouit pas de l'homme de l'humanisme, ou bien, si vous préférez, l'homme de l'humanisme ne jouit pas : il est par excellence l'homme sans joie, il ne connaît même pas la joie tragique (disons, d'un mot, la joie de se savoir fini), et il ne connaît ni la joie mystique (celle d'une effusion) ni la joie spinozienne et nietzschéenne (disons : celle de se savoir *hic et nunc* infini et éternel).

Comment penser cela dans un rapport effectif avec le monde ou, plutôt, avec ce qui nous arrive comme une dissipation du monde dans le mauvais infini d'une « globalisation » en spirale, se comportant comme l'univers en expansion que décrit la cosmophysique tout en ne faisant rien d'autre que circonscrire de plus en plus la terre dans un horizon sans percée ni ouverture ? Comment penser, précisément, un monde là où nous ne trouvons plus que globe, univers astral ou terre sans ciel (ou bien, pour citer Rimbaud en le retournant, mer non mêlée au soleil) ?

Cela suppose au moins une condition tout à fait principielle. Cette condition n'est pas autre chose que ceci : il s'agit d'arriver à prendre totalement en compte et totalement au sérieux la détermination de *monde*, d'une manière qui peut-être n'a encore jamais eu lieu dans notre histoire – mais dont notre histoire, aujourd'hui, commencerait à nous tendre la possibilité.

Si un monde est essentiellement, non pas la représentation d'un univers (cosmos) ni celle d'un ici-bas (monde abaissé, voire condamné du christianisme),

mais l'excès, par-delà toute représentation d'un *ethos* ou d'un *habitus*, d'une tenue par laquelle il se tient de lui-même, se configure et s'expose en lui-même, se rapporte à soi sans se rapporter à aucun principe donné ni à aucune fin fixée, alors il faut aller droit au principe d'une telle absence de principe. Cela doit se nommer le « sans raison » du monde, ou son absence de fondement. Que le monde soit « sans raison », ou qu'il soit à lui-même exclusivement et totalement sa raison, voilà une pensée qui n'est pas nouvelle : on sait bien qu'elle se trouve chez Angelus Silesius (« la rose croît sans raison »), mais on ne discerne pas toujours assez combien elle travaille toutes les grandes pensées du rationalisme le plus classique, y compris et surtout là où elles s'inquiètent de trouver et de poser un « principe de raison » pour toutes choses¹.

Si je dis que cette pensée travaille la conscience et l'inconscient de l'Occident, je veux bien dire qu'il s'agit d'un travail effectif, transformateur et producteur de valeur – d'une valeur que le capital n'arrive pas, malgré tout, à marchandiser sans reste : la valeur du monde,

1. Je me contente de faire ici allusion au livre de Heidegger, *Der Satz vom Grund* (*Le Principe de raison*). En réalité, il s'agit de commenter ou, mieux, de prolonger et d'emmener plus loin cette pensée selon laquelle le « principe de raison suffisante » devient une requête impérieuse de la raison lorsqu'il devient sensible, sinon intelligible, que ni raison ni fond ne soutiennent le monde.

précisément, ou plutôt la valeur de « monde », la valeur de l'être-monde et de l'être-au-monde en tant que signifiante ou en tant que résonance sans raison.

Mais si le capital ne parvient pas à absorber toute signifiante dans la marchandise, bien qu'il ne tende à rien d'autre, c'est peut-être aussi qu'il ne procède pas uniquement de la marchandise : ce qui précède le capital, c'est la richesse comme éclat, la richesse qui ne produit pas à nouveau de la richesse, mais qui produit sa propre splendeur et sa propre opulence comme le rayonnement d'un sens où le monde est enrobé (mais, aussi bien, ébloui et étouffé sous cet éclat – en même temps que celui-ci est accaparé par les hiérarques). Le capital convertit l'éclat en accumulation productive d'une richesse définie par sa propre (re)productivité : ce faisant, il transforme l'éclat en procès indéfini d'un sens toujours à venir ou toujours perdu, confondu avec l'enrichissement. On peut dire que la richesse y perd en puissance de sens ce qu'elle y gagne en pouvoir d'accroissement. Il ne faut jamais oublier que le mot « richesse » désigne à l'origine l'ordre de la puissance et de la grandeur, l'ordre de la magnificence au sens noble du terme¹ : la grandeur qu'on dit « de l'âme », voire sa gloire et son exaltation. On peut aussi rappeler que ce n'est pas un hasard si les signes de cette grandeur spiri-

1. Ce fut le sens du mot en français, et l'allemand a gardé les deux sens de *reich/Reich*. On peut noter un déplacement analogue du sens de *fortune*.

tuelle, dans les débuts de l'Occident protocapitaliste, s'inversent de la richesse vers la pauvreté chrétienne ou philosophique.

Dans cette inversion de signes et dans le rapport désormais interminablement ambivalent que l'Occident engage ainsi avec l'argent (et le commerce, la finance, etc.), ce n'est pas seulement l'amorce de la transformation capitaliste de la société qui est en jeu. C'est aussi le mouvement plus secret et plus retors par lequel, dans le capital, un changement de nature de la « richesse » s'accompagne de la mise en réserve (de la mise au secret ?) de la grandeur, autant dire de la *valeur* au sens « valeureux » du mot : elle devient à la fois le reste et l'excédent du capital, ou le corps étranger qui le trouble et qui le conteste de l'intérieur, comme l'autre de son « économie politique », comme la suréconomie ou l'anéconomie qui ne peut pas ne pas y ouvrir sa béance et son exigence violente. C'est elle, cette valeur absolue de la valeur¹, c'est elle et rien d'autre qui fait irruption à nouveau dans l'œuvre de Marx.

(Mais c'est aussi pourquoi, bien loin de soumettre l'histoire, la culture et l'humanité des hommes à une causalité économique, et la « superstructure » à l'« infrastructure », Marx au contraire ouvre à l'analyse de la manière dont les transformations de la valeur – c'est-à-

1. En allemand, c'est encore cette *Würde*, qu'on traduit par « dignité » (chez Kant, par exemple), mais qui appartient au groupe sémantique de *Wert*, « valeur ».

dire des transformations de l'évaluation de la valeur (ou du sens, ou de la vérité) – rendent possibles les transformations économiques, sociales, etc. Dans les transformations de l'évaluation de la valeur, qui sont les transformations de la production des modes de vie, les processus techniques et culturels sont inextricablement conjoints et en action réciproque. Marx n'a pas renversé l'histoire supposée « hégélienne » d'une détermination idéale à une détermination matérielle : il a supprimé toute détermination autre que celle de la production de l'homme par l'homme, laquelle n'est précisément elle-même déterminée par rien d'autre.)

Aujourd'hui, la richesse en tant que grandeur monnayable reste identique à l'infinie pauvreté des grandeurs calculables du marché. Mais le même marché vient à produire aussi un ordre croissant de richesses symboliques – des richesses de savoir et de signification telles que celles dont, en dépit de toute leur soumission à la marchandise, aura été faite la plus grande culture des temps modernes et telles que celles qui semblent s'inventer aujourd'hui comme une énorme productivité dissipatrice de sens (symboles, signes, modes, schèmes, rythmes, figures, ébauches, codes à tout faire et à tout perdre, à tout envoyer dans tous les sens, si je puis dire). Il se pourrait ainsi que quelque chose du capital – et peut-être son propre capital, sa tête et sa propre réserve, l'accumulation primitive de son propre sens – vienne au jour dans son insignifiance et se dissémine dans une signification inouïe, dissipant violemment toutes les

significations pour exiger le frayage ou le forçage d'un sens entièrement à inventer : d'un monde qui deviendrait riche de lui-même, sans plus aucune raison ni sacrée ni cumulative.

On fait ainsi une hypothèse sur un déplacement interne de la technique et du capital qui rendrait possible une inversion de signes : l'équivalence insignifiante retournée en signifiante égalitaire, singulière et commune. La « production de valeur » devenant « création de sens ». L'hypothèse est fragile. Mais il s'agit peut-être de la saisir, non comme une tentative de description, mais comme une volonté d'action. Toutefois, une pareille inversion des signes ne resterait pas une simple inversion formelle, si les « signes » sont les indices de l'évaluation : il s'agirait d'une réévaluation générale, d'une *Umwertung* pour laquelle Marx et Nietzsche se rencontreraient enfin. D'autre part, une telle possibilité ne doit pas faire l'objet d'un calcul assuré et programmatique. Cette assurance de la prévision rendrait l'*Umwertung* aussitôt stérile et appellerait à lui donner d'avance ses plans, ses représentations et pourquoi pas son parti avec ses cadres... Elle doit être une possibilité de l'impossible (selon une logique assez déployée par Derrida), elle doit se savoir comme telle, c'est-à-dire savoir qu'elle advient aussi dans l'incalculable et dans l'inassignable. Cela ne veut pas dire que la possibilité de l'impossible reste formelle ou constitue un transcendantal qui ne serait bon pour aucune empirie. Elle doit tout faire pour être effective, mais la

visée de l'effectif doit y prendre en compte, en même temps, un bond démesuré hors de la réalité calculable et contrôlable. Après tout, le transcendantal est aussi, toujours, ce qui constitue des conditions de possibilité de l'expérience tout en *impossibilisant le sujet de cette expérience* comme sujet lui-même empirique. Vouloir le monde, non un sujet du monde (ni substance, ni auteur, ni maître), c'est ainsi seulement qu'on peut sortir de l'immonde. Et le matérialisme de l'effectivité – de la vie concrète des hommes – doit ici penser la matière comme impénétrabilité, à savoir comme l'impénétrabilité de la vérité du monde, le « sens du monde » étant la passion de cette vérité.

Il s'agirait donc de produire et/ou de laisser se donner une richesse qui serait riche de la seule splendeur d'un tel sens et qui, de cette manière, serait aussi bien « pauvreté », si ce mot ne désigne pas par hasard, depuis le début de l'Occident, non la misère qui résulte de la spoliation, mais l'*ethos* (et aussi le *pathos*) qui n'a pas son ressort dans la propriété (de quelque chose ou de soi) mais dans l'abandon. La pauvreté ou l'être-abandonné – dans toute l'ambivalence complexe des deux valeurs : abandonné *par* et abandonné *à*. (On pourrait s'attarder à montrer le surgissement d'une triple figure de la pauvreté en ce sens : grecque-philosophique, juive, romaine.)

Les trois accents de la richesse seraient : l'éclat, le capital, la dissipation, et ils composeraient comme trois moments du corps : le corps hiératique et glorieux des

dieux, le corps travailleur asservi à l'esprit spéculateur, le corps exposé au contact de tous les corps : un monde des corps, un monde des sens, un monde de l'être-*au*-monde. Mais il va de soi que ces moments ne sauraient simplement se succéder comme des étapes d'un processus, ni comme des âges du monde. C'est leur coexistence et leur conflit qui sont à penser.

Le plus troublant de l'énigme moderne – car c'est cela spécifiquement qui fait le moderne et qui le fait, depuis trois siècles, énigme pour lui-même, qui définit même le moderne comme une telle énigme, sans aucun besoin de parler de « postmoderne » –, c'est que le sans-raison puisse prendre la double face du capital et de la rose mystique qui représente la valeur absolue du « sans-raison ». À la limite, certains pourraient être tentés, au-delà même des imaginations les plus débridées du libéralisme actuel, de donner la rose pour la révélation finale du secret du capital – révélation projetée, à vrai dire, au terme indéfinissable du réinvestissement perpétuel. D'autres sont tentés – et nous le sommes tous plus ou moins, aujourd'hui – de révéler au contraire que le secret de la rose et du capital ensemble arrive comme une catastrophe inouïe, géopolitique, économique et écologique, la globalisation comme suppression de toute forme-monde du monde.

Il est à tous égards non seulement raisonnable, mais exigé par la vigueur et la rigueur de la pensée, de se

refuser aux représentations : l'avenir est précisément ce qui excède la représentation. Et nous avons appris qu'il s'agit pour nous de ressaisir le monde hors de la représentation.

Or, pour éloigner de la représentation la pensée du monde, il n'y a pas de voie plus précise que celle-ci : ressaisir le « monde » selon un de ses motifs constants dans la tradition de l'Occident – pour autant qu'elle est aussi tradition du monothéisme –, à savoir le motif de la création.

Pour me saisir, ici, de ce motif, je dois prendre une précaution préalable, mais de manière très elliptique. La « création » est un motif, ou un concept, que nous devons ressaisir hors de son contexte théologique. Comment cela peut se faire, je le pose de manière sommaire : c'est la théologie elle-même qui s'est dépouillée du Dieu distinct du monde, ainsi que je l'ai suggéré. Au bout du monothéisme, il y a le monde sans Dieu, c'est-à-dire sans autre monde, mais il nous revient encore de penser ce que cela veut dire, dont nous ne savons rien, aucune vérité, ni « théiste » ni « athéiste » – disons, provisoirement ou à titre d'essai, *absenthéiste*¹.

1. « Absenthéisme » : un dieu absent et une absence au lieu du dieu, mais aussi l'absence au travail comme libération de la servitude ou comme repos sabbatique du dieu créateur (*Genèse*, II, 2-3), repos de celui qui pourtant n'a pas connu la fatigue (*Coran*, L, 38), vacance du vacant... (On nommait aussi « absentéistes » les propriétaires fonciers ne paraissant jamais sur leurs terres !)

Si la « création » veut dire quelque chose, c'est l'exact opposé de toute forme de production au sens d'une fabrication qui suppose un donné, un projet et un fabricant. L'idée de création telle que l'ont élaborée les pensées les plus diverses et les plus convergentes à la fois, chez des mystiques des trois monothéismes mais aussi à travers des dispositifs complexes de toutes les grandes métaphysiques, c'est l'idée du *ex nihilo*. (Et je n'en excepte pas Marx, bien au contraire : bien qu'il n'ait de la création chrétienne qu'une représentation instrumentale, la valeur chez lui est très exactement créée...) Le monde est créé de rien : cela ne veut pas dire fabriqué avec du rien par un fabricant particulièrement efficace. Cela veut dire non fabriqué, produit d'aucun fabricant, et même pas sortant de rien (comme une apparition miraculeuse), mais de manière beaucoup plus stricte et beaucoup plus exigeante pour la pensée : le rien lui-même, si on peut parler ainsi, ou plutôt *rien* croissant comme *quelque chose*. (Je dis « croissant », car c'est le sens de *cresco* — naître, croître —, d'où vient *creo* : faire naître et soigner une croissance.) Dans la création, une croissance croît de rien et ce rien prend soin de lui-même, cultive sa croissance.

L'*ex nihilo* est la formule vraie d'un matérialisme radical, c'est-à-dire précisément sans racines.

Ainsi, nous pourrions maintenant préciser ce que nous disions plus haut : si la mondanisation (la déthéologisation) déplace la valeur — l'immanentise — avant

que la mondialisation déplace la production de la valeur – en la faisant universelle –, les deux ensemble déplacent la « création » en « non-raison » du monde. Et ce déplacement n'est pas une transposition, une « sécularisation » du schème onto-théologique ou métaphysique-chrétien : il en est la déconstruction, l'évidement, et il ouvre un autre espace de jeu – et de risque – dans lequel nous entrons à peine.

Si le monde est la croissance de rien – expression d'une redoutable ambiguïté ! –, c'est qu'il ne dépend que de soi, alors que ce « soi » ne lui est pas donné d'ailleurs que de lui-même. Mais c'est aussi qu'il n'est la croissance de rien d'autre que de rien, un rien qui n'est évidemment pas pur et simple néant, dont on ne voit pas comment la croissance pourrait seulement se concevoir, mais qui est le rien-de-raison du monde. En ce sens, la « création » du monde n'est pas du tout une représentation opposée à la représentation d'une éternité de la matière du monde. En vérité, ni l'une ni l'autre chose – ni la création ni la matière éternelle – ne sont des représentations, et c'est pourquoi elles ne peuvent s'opposer. L'éternité de la matière énonce seulement qu'il n'y a rien hors du monde, pas d'autre monde, pas d'espace-temps qui ne soit celui de « notre » monde. Cette éternité est l'éternité de l'espace-temps, absolument. La création est la croissance sans raison de cet espace-temps. Les deux concepts se répondent l'un à l'autre comme sur la limite exacte de la métaphysique

et de la physique : et cette limite n'est pas celle qui sépare deux mondes, elle est celle qui partage l'indéfini-
nité de l'univers (ou l'indéfini-
nité de son expansion, ainsi
que la désigne la cosmologie actuelle) et l'infini-
nité de son
sens.

En écrivant que « le sens du monde doit se trouver en
dehors du monde¹ », Wittgenstein énonçait simultanément
deux choses : que le monde en lui-même ne fait
pas une immanence de sens, mais que, puisqu'il n'y a
pas d'outre-monde, le « dehors » du monde doit être
ouvert « en » lui – mais ouvert de manière à n'y installer
aucun autre monde. C'est aussi pourquoi Wittgenstein
écrit plus loin : « Ce qui est mystique, ce n'est pas *comment*
est le monde, mais le *fait* qu'il est. »

Le sens de ce *fait* est le sens que rend possible le
rien-de-raison. Or cela signifie que c'est du sens au
sens le plus fort et le plus actif du terme : non pas une
signification donnée (comme celle d'un Dieu créateur
ou celle d'une humanité achevée), mais le sens, abso-
lument, comme possibilité de renvoi d'un point à un
autre, d'un émetteur à un récepteur et d'un élément à
un autre élément, renvoi qui forme conjointement
une direction, une adresse, et une valeur ou une
teneur de sens. Cette teneur fait la tenue d'un monde :
son *ethos* ou son *habitus*. Bien évidemment, ni le sens
comme direction, ni le sens comme teneur ne sont

1. *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41, puis 6.44 (trad. Pierre
Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 170 et 173).

donnés. Ils sont chaque fois à inventer : autant dire à créer, c'est-à-dire à faire surgir du rien et à faire surgir comme ce rien-de-raison qui soutient, qui conduit et qui forme les énoncés véritablement créateurs de sens, qui sont ceux de la science, de la poésie, de la philosophie, de la politique, de l'esthétique et de l'éthique : sur tous ces registres, il ne s'agit que des aspects et des allures multiples de ce qu'on pourrait nommer l'*habitus* du sens du monde. (Je me limite à parler d'« énoncés », pour rester proche de la sphère où nous situons le plus facilement le sens ; il faudrait penser aussi aux gestes, à ceux des conduites, des passions, des accomplissements de formes, etc. La solidarité, l'amour, la musique, la cybernétique sont aussi du sens en acte.)

Cela ne signifie absolument pas que n'importe quoi fasse sens n'importe comment : cela, précisément, est la version capitaliste du sans-raison, qui fait l'équivalence générale de toutes les formes de sens dans une informité infinie. Cela signifie au contraire que la création de sens, et avec elle la jouissance de sens (qui n'est pas étrangère, soit dit en passant, à la jouissance des sens) exige ses formes, ses inventions de formes et des formes de son échange. La mondialité, à ce compte, est la forme des formes qui demande elle-même à être créée, c'est-à-dire non seulement produite en l'absence de tout donné, mais tenue infiniment au-delà de tout donné possible : en un sens, donc, jamais déposable dans une représentation, et

pourtant toujours en travail et en circulation dans les formes qui se cherchent.

On pourrait dire que la mondialité est la *symbolisation* du monde, la manière dont le monde fait symbole en lui-même avec lui-même, dont il fait ajointement rendant possible une circulation de sens, sans renvoyer à quelque outre-monde.

Notre tâche aujourd'hui n'est rien de moins que la tâche de créer une forme ou une symbolisation du monde. Cela peut nous paraître le plus grand risque que l'humanité ait eu à affronter. Mais il n'est pas certain qu'elle n'ait pas déjà fait cela plusieurs fois, voire que le monde lui-même ne l'ait pas déjà fait plusieurs fois. Ce n'est pas une tâche abstraite, ni purement formelle – qu'on prenne ce mot en un sens logique ou esthétique. C'est la tâche extrêmement concrète et déterminée – une tâche qui ne peut qu'être une lutte – de poser à chaque geste, à chaque conduite, à chaque *habitus* et à chaque *ethos* la question : comment engages-tu le monde ? comment renvoies-tu à une jouissance du monde en tant que tel, et non à l'appropriation d'une quantité d'équivalence ? Comment donnes-tu forme à une différence de valeurs qui ne soit pas différence de richesse en équivalent général, mais cette différence des singuliers en quoi seulement consistent le passage d'un sens en général et la mise en jeu de ce qu'on appelle un monde ?

Cependant, je l'ai dit, cette tâche est une lutte. En un sens, elle est une lutte de l'Occident contre lui-même, du capital contre lui-même. Elle est une lutte entre les deux infinis, ou entre l'extorsion et l'exposition. Elle est la lutte de pensée, très précisément concrète et exigeante, dans laquelle nous engage la disparition de nos représentations d'anéantissement ou de dépassement du capital. Elle demande d'ouvrir ou de discerner dans ce dernier un autre type ou une autre nature de faille que ce qu'on avait pris pour des contradictions insurmontables, et qu'il a su résorber, résorbant aussi de ce fait nos représentations. Il nous faut penser à la hauteur et à la puissance – à la mesure de la « richesse » et de la « fortune » – du capital.

Le moment est venu de confronter le capital à l'absence de raison dont il fournit le développement intégral : et ce moment vient du capital lui-même, mais il n'est plus seulement celui d'une « crise » soluble dans la poursuite du processus. Il est d'une autre nature, que nous devons penser.

Mais pareille pensée n'est pas seulement en pensée : dès maintenant, et comme déjà hier, il est pratiquement manifeste et nécessaire – de la nécessité et de l'évidence du monde – que la lutte est d'emblée et définitivement affaire d'égalité concrète et de justice effective. En ce sens, rien n'est dépassé de l'exigence de Marx. La « pensée » dont il est question ne peut pas ne pas se mettre en jeu à la fois dans l'interroga-

tion du « sens du monde¹ » et dans des actes immédiats, politiques, économiques, symboliques. Mais la différence entre la révolution de Marx et celle dans laquelle nous sommes peut-être, déjà, lancés sans le savoir – et dont mille révoltes, mille rages, mille créations de signes sont les témoins clignotants – pourrait être, provisoirement, esquissée de cette façon : en se pensant comme renversement du rapport de production, la révolution de Marx présupposait que ce renversement valait identiquement comme conversion du sens de la production (et restitution de la valeur créée à son créateur). Ce que nous avons commencé à apprendre, c'est qu'il s'agit aussi, en même temps, de créer le sens ou la valeur du renversement lui-même. Seule peut-être cette création aura la puissance du renversement.

En d'autres termes encore, lorsque Marx écrivait que les philosophes s'étaient contentés d'interpréter le monde, et qu'il s'agissait désormais de le transformer, il ne précisait rien quant aux rapports de la transformation à opérer avec les interprétations accomplies : la première suspend-elle les secondes ? celles-ci guident-elles au contraire la première ? ou bien ne s'agit-il pas de transformer le rapport entre elles, et de comprendre (c'est-à-dire d'effectuer) que le *sens* est toujours dans la *praxis*, bien qu'aucune pratique ne se borne à réaliser

1. Au sens où un monde est lui-même un espace de sens, voir Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde* (1993), rééd. Galilée, 2001.

une pensée et bien qu'aucune pensée ne résorbe la pratique ? Mais l'écart entre les deux est nécessaire à ce qui s'appelle *praxis*, c'est-à-dire *sens au travail*, ou encore, *vérité à l'œuvre*¹.

Cet écart n'est pas l'écart entre une philosophie interprétative et une action transformatrice, il n'est pas non plus l'écart entre une utopie régulatrice et une pratique résignée, ni l'écart entre un mythe fondateur et la violence cherchée pour l'incarner. En effet, sous les trois figures de l'interprétation, de l'utopie ou du mythe, en deçà de leurs différences, reste présupposée la possibilité d'une adéquation de la vérité à une forme, ou d'une

1. C'est le moment de noter l'existence de nombreuses analogies ou points de rencontre entre ce travail et celui d'Antonio Negri dans *Kairos, Alma Venus, multitude* (trad. Judith Revel, Paris, Calmann-Lévy, 2001), livre que je n'ai pu lire qu'une fois ce texte écrit. En particulier, le motif de la création joue chez Negri un rôle important (bien que non expressément rapporté à sa provenance théologique, pourtant sensible). Mais s'il y a par ailleurs plus d'une divergence, le point sur lequel je me sépare le plus de lui est celui-ci : pour lui, le « sens » paraît posé comme une évidence, sur la nature de laquelle on ne s'interroge pas. Il me semble au contraire que tout exige ici de repenser le sens du sens, y compris comme sens (du) commun, ou plutôt d'abord en tant que tel. Mais si le sens est toujours du commun et en commun, il ne s'ensuit pas que le « commun » fasse sens par lui-même immédiatement : il lui faut se produire (donc se penser) comme tel – comme « sens-en-commun », ce qui veut dire des formes, des langues, des arts, des fêtes, des philosophies, etc. Il faut donc penser de manière déterminée les *œuvres* dans lesquelles le sens se crée, même si sa création déborde largement l'espace clos des œuvres. Et il faut penser comment ces œuvres communiquent le sens – qui n'est pas « leur » sens.

mise en présence du sens achevé. Mais il s'agit au contraire d'apprendre l'écart du sens à lui-même, qui le constitue ou qui en est la vérité. Cet écart met le sens toujours en excès ou en défaut sur son propre travail.

En excès ou en défaut sur le travail, cela ne signifie pas soustrait à tout labeur, cela signifie un labeur dont le principe n'est pas soumis à une finalité de maîtrise (domination, utilité, appropriation), mais excède toute soumission à une fin – c'est-à-dire aussi s'expose à demeurer sans fin. C'est ici l'art qui indique l'enjeu : le travail de l'art est toujours aussi un sens à l'œuvre au-delà de l'œuvre, aussi bien qu'une œuvre œuvrant et ouvrant au-delà de tout sens donné ou à donner. Mais l'ouverture sans finalité n'est jamais l'œuvre ni aucun produit : elle est la jouissance dont parlait Marx, en tant que jouissance par les hommes de ce qui ouvre leur humanité au-delà de tout humanisme. (Pas plus que cet ouvrage n'est sans labeur, pas plus cette jouissance n'est exempte de souffrance.)

Créer le monde veut dire : immédiatement, sans délai, rouvrir chaque lutte possible pour un monde, c'est-à-dire pour ce qui doit former le contraire d'une globalité d'injustice sur fond d'équivalence générale. Mais mener cette lutte précisément au nom de ceci que ce *monde* sort de rien, qu'il est sans préalable et sans modèle, sans principe et sans fin donnés, et que c'est exactement *cela* qui forme la justice et le sens d'un monde.

Mais, encore une fois, créer comme une lutte, qui tout en luttant – par conséquent en cherchant du pou-

voir, en trouvant des forces –, ne se donne pas pour fin l'exercice du pouvoir – non plus que celui de la propriété –, qu'elle soit collective ou individuelle, mais qui se donne pour fin elle-même et son agitation, elle-même et l'effervescence de sa pensée en acte, elle-même et sa création de formes et de signes, elle-même et sa communication contagieuse comme propagation d'une jouissance qui ne soit, à son tour, aucune satisfaction acquise dans une signification du monde, mais l'exercice insatiable et infiniment fini qui est l'être en acte du sens mis au monde.

II

De la création

Ce texte fut donné en première version au colloque du Collège international de philosophie, à Paris, en 1999, publié sous le titre de *Jean-François Lyotard – L'exercice du différend*, collectif, Paris, PUF, 2001 (auparavant, traduit en italien par Marina Bruzzese, dans *Pensiero al presente – Omaggio a Jean-François Lyotard*, a cura di Federica Sossi, Napoli, Cronopio, 2000).

Le texte qui commence ici, et qui fut d'abord prononcé en hommage à Lyotard, enchaîne sur l'échange qui avait eu lieu avec lui vingt ans plus tôt¹. Il s'agissait alors de la question du jugement, et plus précisément de ceci : un jugement sur les fins, par conséquent, la décision expresse ou secrète qui sous-tend forcément un geste philosophique, et qui fait son *ethos*, la décision sur ce qui vaut d'être visé – par exemple, « *un monde* », un monde « *digne de ce nom* » – ne peut pas être un choix entre des possibles, mais seulement et chaque fois une décision pour ce qui n'est ni réel ni possible : pour ce qui n'est en aucune façon donné d'avance, mais qui fait l'irruption du nouveau, imprévisible parce que sans visage, et ainsi le « commencement d'une série de phénomènes » par quoi se définit la liberté kantienne en son rapport au monde.

1. Cf. *La Faculté de juger* (collectif), Paris, Minuit, 1985.

Décision pour le ni-réel-ni-possible, donc, ni donné ni représentable, mais en quelque façon nécessaire et impérieux (comme la liberté kantienne dans son rapport à la loi qu'elle est elle-même), et du même coup décision violente et sans appel, car elle tranche entre tout et rien – ou, plus exactement, elle fait être quelque chose au lieu de rien, et ce quelque chose est tout, la liberté ne se divisant pas, comme Kant le savait aussi, ni elle ni son objet ou son effet. Le jugement des fins ou de la fin, d'une destination ou d'un sens du monde, c'est l'engagement d'une philosophie (*ou* de ce qu'on nomme une « vie »), dès lors qu'une fin n'a pas déjà été donnée : autant dire que c'est l'acte de naissance de la philosophie et de notre histoire dite « occidentale » ou « moderne ». En ce sens, acte d'un *jour de colère* où se libèrent la tension et le tranchant d'un jugement (premier/dernier) qui ne relève que de lui-même : ce *dies irae* dont Lyotard parle dans son *Augustin*¹, et dans les termes d'Augustin et d'Isaïe, comme du jour où les cieux seront roulés à la façon d'un *volumen*, repliés sur la lumière des signes et ouvrant à l'épaisseur ténébreuse comme d'avant la création ou d'après son anéantissement, ou encore retirés du monde comme le moment précis et le lieu de sa création ou décision, espace-temps

1. *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée, 1998, p. 59. Mon texte de 1982 s'intitulait *Dies irae*, celui de 1999 *Dies illa*, selon le début du poème du XIII^e siècle intégré à l'office de la messe catholique de requiem (« jour de colère que ce jour remarquable », celui de la fin du monde et du jugement dernier).

hors de l'espace et du temps. Et donc aussi *dies illa* : ce jour-là, ce jour illustre, entre tous remarquable car sous-trait à tous les jours, le jour de la fin comme jour de l'infini.

De l'intérêt porté par Lyotard au jugement nommé par Kant « réfléchissant », en tant que jugement pour lequel « l'universel n'est pas donné » – formule de Kant pour ce qui passe les bornes de l'objet mathématico-physique du jugement « déterminant » et du schématisme transcendantal –, devenant chez Lyotard formule générale de la « postmodernité », il me semblait important de dériver ceci : si l'universel n'est pas donné, ce n'est pas qu'il est à mimer ou à rêver (formule faible d'une philosophie du *faire comme si*, formule plus ou moins latente des philosophies qui se disent « des valeurs »), c'est qu'il est à faire. Autrement dit, il me paraissait nécessaire de ne pas en rester à poser un « jugement sans critères » (autre formule de Lyotard), lui-même défini comme un jugement « maximisant les concepts en dehors de toute connaissance de la réalité » (ainsi au premier chef du concept de fin dernière ou de destination du monde et de l'homme). Mais il importe de comprendre, en outre, que la « connaissance » manque ici, non par défaut intrinsèque de l'entendement humain (finitude relative par rapport au modèle d'un *intellectus intuitivus*), mais bien par absence pure et simple de la « réalité » ainsi effectivement non donnée (finitude absolue d'un *Dasein* qui n'y met en jeu rien de moins que le sens – infini – de l'être).

En d'autres termes, le jugement sans critères n'est pas seulement (ou peut-être n'est pas du tout) une avancée risquée, analogique et approximative, symbolique et non schématique, du jugement déterminant. Il n'en est ni une extension, ni une projection, ni une figuration. Peut-être même, pour finir, l'appellation de « jugement » contient-elle une ambiguïté dans sa fausse symétrie ou dans sa continuité apparente. Car là où le premier procède par construction, ou présentation schématique, c'est-à-dire par étayage d'un concept sur une intuition, qui définit les conditions d'une expérience *possible*, le second se trouve placé devant – ou suscité par – un inconstructible, lequel répond à une absence d'intuition. Cette absence d'intuition forme la condition kantienne de l'« objet » absolu, celui qui ne peut être objet, c'est-à-dire le sujet des principes et des fins (« Dieu », ou désormais l'homme, en tout cas le sujet raisonnable, lequel devient le nom précis du sujet intuitionnable des raisons suffisantes et des fins dernières). L'inconstructible d'une absence d'intuition, qui engendre d'ailleurs une absence de concept si ceux de « raison première » ou de « fin dernière » s'en trouvent fragilisés dans leur structure même, définit la nécessité, non pas de construire dans le vide (ce qui n'a pas de sens, sinon par simulacre), mais de laisser surgir du vide, ou de faire avec ce vide ce dont il s'agit, à savoir *la fin*, désormais enjeu et affaire d'une telle *praxis* plutôt que d'un jugement strictement intellectuel.

Pour le dire d'un mot : non pas construire, mais créer.

(Ici je m'autorise une brève digression : avoir affaire à de l'inconstructible au sens kantien, voilà aussi, et en tout cas au moins, ce que veut dire « déconstruire », ce mot désormais trop souvent versé dans la *doxa* au compte de la démolition et du nihilisme. Or, à travers Husserl, Heidegger et Derrida, ce mot – *Abbau* d'origine, et non *Zerstörung* – nous aura plutôt menés vers ce qui n'est ni construit ni constructible, mais en retrait de la structure, sa case vide et qui la fait marcher ou bien qui la transit.)

Lyotard posait à l'époque que le jugement des fins devait être délivré de la téléologie unitaire de Kant, celle du règne d'une « humanité raisonnable ». Conscient du fait que la seule substitution de la pluralité à l'unité risquait de simplement déplacer une structure inchangée vers le contenu rénové qu'il nommait « l'horizon d'une multiplicité ou d'une diversité », il s'empressait d'ajouter que la multiplicité *finale* imposait avec elle l'irréductibilité des singularités – qu'il comprenait sur le mode des « jeux de langage » de Wittgenstein –, et que l'« universel » venant en suppléance d'un universel « non donné » ne pouvait être que la prescription d'« observer la justice singulière de chaque jeu ».

Autrement dit, il faut un monde qui ne soit que celui des singularités, sans que leur pluralité puisse être construite comme une unitotalité. Mais il faut ainsi *un monde*.

Se faisait jour ainsi une exigence qui n'aura pas cessé, on peut en être certain, de travailler nos pensées et qui scande toujours de diverses manières une inquiétude au fond commune à notre absence de communauté, voire à notre refus de la communauté et d'une destination communautaire : comment rendre justice, non pas seulement au tout de l'existence, mais à toutes les existences, prises ensemble mais distinctement et discontinûment, non pas comme l'ensemble de leurs distinctions, différences et différends – *justement pas* ainsi –, mais comme ces distinctions ensemble, co-existantes ou com-paraisantes, tenues ensemble multiples – et donc multiplement ensemble, si l'on peut dire, autant qu'ensemblement multiples, si l'on peut dire encore plus mal... – et tenues par un *co-* qui n'est pas un principe, ou bien qui est principe ou archiprincipe d'espacement dans le principe même. (Il y a vingt-cinq ans déjà, Lyotard écrivait : « Nous aimerions des multiplicités de *principes*¹... »)

Rendre justice à la multiplicité et à la coexistence des singuliers, multiplier donc et singulariser infiniment les fins, tel est l'un des soucis que nous a transmis ce temps qui tout autant que « post- » pourrait bien être un temps premier, un temps suspendu dans le préalable

1. *Économie libidinale*, Paris, Minuit, 1974, p. 303.

d'un autre temps, d'un autre commencement et d'une autre fin.

La justice rendue au singulier pluriel n'est pas simplement une justice démultipliée ou diffractée. Elle n'est pas une unique justice interprétée selon des perspectives ou des subjectivités – et cependant elle est bien la même justice, égale pour tous quoique irréductible et insubstituable de l'un à l'autre. (Ici se cache un des secrets ou des ressorts les plus puissants tendus dans l'histoire depuis deux siècles, ou bien depuis le christianisme : l'égalité des personnes dans l'incommensurabilité des singularités.) Cette justice est donc, pour reprendre un thème qui revient aussi dans *La Confession d'Augustin*, sans commune mesure : mais son incommensurabilité est bien la seule aune à laquelle il faudra mesurer le jugement des fins. Ce qui implique deux aspects conjoints : d'une part la ou les fin(s) seront incommensurables à toute visée déterminante d'un but, d'un objectif, d'un accomplissement quelconque, et d'autre part la « communauté » humaine (voire l'être-ensemble de tous les étants) n'aura d'autre mesure commune que cet excès de l'incommensurable. En d'autres termes, ce que Kant nommait « humanité raisonnable », au lieu d'être l'approximation tendancielle d'une rationalité donnée (comme, par exemple, dans les utopies avec leurs modèles d'équilibre mécanique), mais aussi, au lieu de

simplement consister dans la conversion de cette unité postulée en diffraction des singularités, devra penser sa propre rationalité comme l'incommensurabilité de la Raison en elle-même, ou à elle-même.

Un tel jugement des fins ne peut donc pas se contenter d'être défini comme une manière d'extrapolation du jugement déterminant, ni comme une extension des concepts hors des conditions du savoir, sous la condition kantienne d'un usage « seulement réfléchissant ». À ce point, il devient sans doute nécessaire de penser que là où Kant comprend cet usage selon le régime d'une prudence méfiante envers la *Schwärmerei* métaphysique, nous devons le penser aussi dans le régime d'une invention active et productrice des fins. Ce qui pourrait encore se formuler ainsi : l'ordre kantien de la *postulation*, au lieu de constituer un simple supplément de représentation à la sécheresse de la loi morale superposée à une connaissance finie, doit constituer, par lui-même, la *praxis* du rapport aux fins.

On peut donc penser que la « maximisation des concepts » dont parle Lyotard doit être menée au-delà d'elle-même tout en étant prise à la lettre : le *maximum* porte jusqu'à l'extrémité, mais l'extrémité n'est ici précisément pas déterminable et le *maximum* se comporte comme une extension infinie ou comme un excès. Dans le mouvement de cet excès, le « concept » qu'il s'agissait de « maximiser » bascule et change de nature ou de statut : ainsi se comporte le jugement du sublime

lorsque « le concept de grand nombre s'y mue en l'Idée d'un infini absolu ou actuel¹ ».

L'« Idée », pour reprendre ce lexique kantien-lyotardien, n'est plus alors un concept travaillé sur le mode analogique ou symbolique hors des limites de l'expérience possible ou de l'intuition donnée. Elle n'est plus un concept sans intuition, manié avec un substitut de donnée sensible : elle devient elle-même la création de son propre schème, c'est-à-dire d'une réalité inédite, qui est la forme/matière d'un monde des fins. En même temps, et selon les réquisits énoncés auparavant, ce schème doit être celui d'un universel multiple, soit le schème d'un différend ou d'une incommensurabilité générale ou absolue.

(Par parenthèse, on notera ceci : le schématisme d'un tel monde des fins pourrait bien correspondre à ce qui se nomme « nature » chez Kant. En effet, si le souci de la première *Critique* est la réduction de la multiplicité sensible naturelle au bénéfice d'une objectivité de l'expérience, celui de la troisième est de faire droit, sur un mode réfléchissant, à cet excès sensible sur l'objet que constitue la prolifération vertigineuse et irréductible des « lois empiriques » de la nature². Or cette prolifération, où l'entendement risque de s'égarer, ne correspond à rien d'autre qu'à la question des fins : en

1. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1989, p. 143.

2. Cf. avant tout la *Première Préface* à la troisième *Critique*.

vue de quoi y a-t-il pareille multiplicité des principes empiriques ? (Question qui se spécifie surtout en celles-ci : en vue de quoi la « force formatrice » de la vie ? et en vue de quoi la production et le progrès de la culture humaine ?) La *nature*, avec Kant, a cessé de constituer un ordre donné pour devenir l'ordre – ou le désordre toujours possible... – d'une énigme des fins. Entre la première et la troisième *Critique*, la deuxième aura conformé le jugement moral – celui de l'agir réglé sur une universalité formelle – selon ce qui ne saurait, pour Kant, avoir la nature constituante ou constructive d'un schème, mais qui, sous le nom de *type*, n'en présente pas moins la régulation analogique d'une *nature* (le règne moral comme une seconde nature). À travers toute cette réélaboration de la nature, il ne s'agit que de ceci : comment penser l'unité introuvable, la motion, l'intention ou la destination de cet ordre des choses qui porte naturellement en lui l'être non naturel des fins ? La question de la nature est donc bien devenue celle d'un univers que ne soutient plus l'action créatrice et ordonnatrice d'une Providence et, du même coup, celle d'une finalité que ne guide plus l'instance ou l'index d'une fin : ni d'une fin ni, en général, d'une *fin*...)

Il faut donc se mettre en quête d'un jugement réglé par un tel schématisme, encore une fois, ni déterminant (ou présentant) ni réfléchissant (ou représentant

comme si) et, en d'autres termes, ni mathématique ni esthétique (au premier sens du terme chez Kant) et, par conséquent, peut-être, tout à la fois éthique et esthétique (au second sens du terme), mais ainsi, tout aussi bien, ni éthique ni esthétique en aucun sens reçu de ces termes.

Pour cela, il faut repartir de ce dont il s'agit de juger : des fins, mais plus précisément de ces fins qui s'écartent aussi bien de la simple absence de fin (c'est la mathématique) que de la fin intentionnelle (la fin technique, c'est-à-dire celle de l'« art » en général, fût-elle même « sans fins » – en ce sens il nous faut nous tenir hors de l'art lui-même, comme d'ailleurs l'art lui-même le demande, qui n'est jamais « artistique » *pour finir*).

Peut-être, au demeurant, n'avons-nous en dernière analyse aucun autre concept de « fin » que celui ou ceux qui viennent d'être évoqués, et peut-être notre question engage-t-elle, à terme, une rupture avec toute espèce de fin en tant que fin visée, c'est-à-dire aussi en tant que fin représentée et exécutée par l'effet de cette représentation motrice elle-même (soit chez Kant la fin d'une *volonté*) et, du même coup, en tant que fin mise en œuvre à partir d'une *cause* et, plus largement, par l'effet d'un concours de causes : cause formelle, cause efficiente, cause matérielle et cause finale, cette dernière enfermant en vérité la causalité proprement dite – ce qui, soit dit en passant, signifie également pour Aristote

le Bien comme fin dernière¹. En ce sens, notre question est de part en part la question du Bien dans un monde sans fin ou à fins singulières...

Revenant plus près de Kant, nous pourrions dire que nous nous trouvons ici, en réalité, devant cet élément déjà brièvement évoqué, la « force formatrice » de la nature dont Kant déclare² qu'elle possède une « qualité insondable » et « qui n'a rien d'analogue avec une causalité quelconque connue de nous » : le jugement réfléchissant peut seulement lui prêter une « analogie éloignée » avec notre finalité et causalité technique. (On peut, sans doute, faire observer que Kant parle ici de la vie, non de la nature en général. Mais on pourrait montrer que la première vaut pour la seconde : la distinction kantienne ne passe pas entre une nature inorganique et une nature organique (puis, sur un autre plan, une culture), mais entre un ordre des conditions de l'entendement et un ordre des attentes de la raison. À l'égard du second ordre, la « nature » est d'emblée tout entière réglée par une « finalité interne » que le vivant expose et que l'humanité porte à son comble.)

Or ce qui se laisse très clairement dessiner en creux dans cette « force formatrice » à la causalité inédite, ce n'est rien d'autre que la thèse d'une création du monde,

1. *Métaphysique*, Δ, 2, 1013 b 25.

2. *Troisième Critique*, § 65.

rendue inadmissible par la destitution d'un Dieu-principe du monde, mais en même temps ravivée ou aiguisée comme en négatif par l'exigence de penser un monde dont ne sont plus données ni la raison ni la fin, ni la provenance ni la destination, tandis qu'il faut pourtant le penser comme monde, c'est-à-dire comme totalité de sens, au moins hypothétique ou asymptotique – ou encore, comme totalité en soi plurielle d'un sens toujours singulier.

Une fin qui exclurait la fin intentionnelle, ou bien encore une cause finale qui confondrait en elle la cause formelle, ou la substance même, et tendrait à s'identifier à l'absence de fin : cela revient, dans la pensée d'Aristote, à la tautologie vide : « Pourquoi une chose est elle-même¹ ? » Mais du vide de cette tautologie sort peut-être, à partir de Kant, la réalité d'un nouveau monde, ou bien une nouvelle réalité du monde. Car la pure et simple absence de fin convient au schème mathématique, ou à celui de l'objet constructible. Or il s'agit ici de l'inconstructible, c'est-à-dire de l'*existence*, dont l'inconstructibilité, l'indéterminabilité ou l'inobjectalité constitue au fond, chez Kant, la définition².

L'existence en tant que telle est précisément ce qui ne peut être présenté comme objet dans les conditions de l'expérience possible. Comme l'expliquent les deux pre-

1. *Métaphysique*, Z, 17, 1040 a 10-25.

2. Cf. la « Preuve » des « Analogies de l'expérience », *Akad.* IV, p. 122-123.

mières « Analogies de l'expérience », la substance change dans le temps, mais elle n'y naît pas plus qu'elle n'y meurt. La *substantia phaenomenon* est bien entendu coextensive au temps comme à l'espace qui forment le déploiement du phénomène. Kant rappelle le principe, *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*¹. Ce principe énonce expressément la négation d'une création. Et c'est aussi ce principe qui, tout en maintenant l'objet dans les conditions de l'expérience possible, c'est-à-dire du mécanisme, écarte dans une expérience impossible toute considération de la fin des choses aussi bien que de la provenance de leur existence en tant que telle.

Notre question devient ainsi clairement question de l'expérience impossible ou de l'expérience de l'impossible : une expérience soustraite aux conditions de possibilité d'une connaissance finie, et qui soit pourtant une expérience. Le jugement des fins sans critère donné, et qui fait par lui-même, en acte, l'*ethos* et la *praxis* de cette « finalité » à tous égards singulière, telle est l'« expérience » en question. D'une certaine façon, la philosophie après Kant n'aura pas cessé d'être la pensée d'une expérience de l'impossible, c'est-à-dire une expérience de l'*intuitus originarius*, ou de la *pénétration originnaire* par laquelle il y a un monde, des existences, leurs « raisons » et leurs « fins ». La donnée du problème était la suivante : *sans revenir en rien sur la stricte délimitation*

1. *Akad.* IV, p. 126. (« Rien ne peut être engendré de rien, rien ne peut retourner au rien. »)

critique de la métaphysique, comment rouvrir et réinaugurer l'essence de la capacité et de l'exigence métaphysiques, donc du discernement des raisons et des fins ?

D'autre part, ce qui est « impossible » selon le contexte kantien d'un « possible » limitatif, traçant la circonscription de l'entendement non originaire (non créateur de son objet, ou plutôt constructeur de son objet mais non créateur de la chose, ni par conséquent de la provenance-et-fin du monde), est aussi ce qui a basculé, depuis Descartes et surtout depuis Leibniz, du statut du réel dans le statut du possible, cette fois entendu non sur le mode limitatif, mais au contraire sur le mode illimitant de l'ouverture et de l'activité. Le monde est un possible avant d'être un réel, cela renverse la perspective du donné au donnant, du provenu au provenant (sans oublier, toutefois, qu'il n'y a plus de donateur). Le « meilleur des mondes possibles » est une expression qui renvoie avant tout à l'activité par laquelle ce monde est tiré (ou se tire lui-même) du sein de l'immensité des possibles¹. La

1. À cet égard, Spinoza représente, en avance sur son temps, une conjonction de ce « possible » et du « réel », une façon de réunir le « donner » et le « faire » qui d'ailleurs supprime en même temps les difficultés ou les apories liées à un « Dieu » et à une « création » telles que Kant doit pour sa part les décomposer et les écarter. C'est pourquoi on aura, après Kant, un déchaînement de spinozismes. Toutefois, la substance spinozienne tient encore à l'écart, ou paralyse, me semble-t-il, la question de la « gratuité » du monde telle que je voudrais l'indiquer ici (plus d'un spinozien, je le sais, me désavouera...).

pensée qui inaugure la singularité plurielle monadique est aussi celle qui fait basculer (mais avec Descartes et Spinoza) le régime de pensée de la provenance-et-fin du monde : de la création comme résultat d'une action divine achevée, on passe à la création comme activité et comme actualité en somme incessante de ce monde dans sa singularité (singulier de singuliers). Une valeur du mot (la création comme état de choses du monde donné) cède à une autre (la création comme mise au monde d'un monde – sens actif qui n'est d'ailleurs que le premier sens de *creatio*). Par là, même la *créature* qui était image finie de son créateur¹, et par conséquent vouée à représenter (interpréter, figurer) la création, devient elle-même *créateur* en puissance, comme sujet des possibles et sujet des fins, comme être des lointains et de son propre éloignement, ou bien encore (ou en même temps) affronte la « création » – origine et fin – comme l'incommensurable et l'impossible de son expérience.

Mais cela même, qu'il y ait dans le monde ou bien l'instance ou bien la puissance ou bien au moins la question et/ou l'expérience de sa propre création, cela est

1. Il importe de mentionner brièvement que c'est précisément ce statut d'image du créateur (statut de l'homme mais aussi à quelque égard de l'univers et/ou de la nature) qui aura rendu possible, voire nécessaire, la transformation dont on parle ici. Autrement dit, cette transformation provient du fait que la création n'est pas d'abord production (on va y venir plus loin), mais expression, exposition ou extranéation de « soi ». Chez Leibniz, elle consiste dans les « Fulgurations continues de la Divinité » (*Monadologie*, § 47).

désormais donné avec le monde et comme sa mondanéité même – qui, de créaturelle, devient créative –, voire, à terme, comme sa mondialité. Qu'il y ait dans le monde ou même *comme* le monde (sous le nom d'« homme » ou sous d'autres noms, « histoire », « technique », « art », « existence ») une mise en jeu de sa provenance et de sa fin, de son être-possible et ainsi de son être et de l'être en général, et que cette mise en jeu soit, elle-même, toute la nécessité discernable en lieu et place d'un être nécessaire situé au-dessus et en amont du monde, voilà désormais l'état des choses¹.

Ce qui, par conséquent, s'indique en creux comme une problématique inédite de la « création », c'est la question d'un jugement des fins qui soit non seulement un jugement extrapolé au-delà des limites de l'entendement, mais encore ou plutôt le jugement d'une raison à laquelle ne sont donnés d'avance ni fin(s) ni moyen(s), ni rien de ce qui fait quelque espèce que ce soit de « causalité connue de nous ». Le jugement des « fins de toutes choses » doit avoir à faire à une condition d'être qui ne doive rien à la causalité ni à la finalité, rien par conséquent ni à la consécution mécanique ni à l'intention subjective. En destituant le Dieu créateur et l'*ens summum* raison suffisante du monde, Kant met aussi à

1. C'est aussi la raison pour laquelle il est possible et exigible de montrer que la révolution kantienne tout entière ne tourne autour de rien d'autre que d'une question de la création, à la fois reconnue et repoussée par Kant lui-même (le grand livre de Gehrard Krüger sur la morale de Kant contient plus d'une indication dans ce sens).

nu que la raison du monde ne peut tenir dans une causalité productrice. Il ouvre en creux et hors de la théologie une question inédite de la « création »...

En même temps, une seconde indication directrice nous est donnée : ce qui exclut l'*ex nihilo* de l'entendement kantien, c'est la permanence nécessaire de l'unique substance phénoménale dans laquelle se produisent les changements par voie de causalité. Mais l'unicité de cette substance est elle-même le corrélat du « principe de la production » (deuxième Analogie) de tous les phénomènes. Or ce que nous avons dit jusqu'ici oblige à poser que le principe, non pas de tous les phénomènes mais du *tout* des phénomènes et de la phénoménalité elle-même, ou le principe ontologique de la phénoménalité *de* la chose en soi, ne peut précisément pas être un principe de la production ; il doit être de l'ordre qui s'indique en creux comme celui d'une « création », c'est-à-dire une provenance sans production : ni procession, ni providence, ni projet, une provenance dépourvue de *pro-*, de prototype et de promoteur – ou bien encore un *pro-* qui est *nihil* dans la propriété même de la *pro*-venance.

Mais de ce fait, et même si nous ne savons encore rien d'un « principe de la création », il se pourrait bien que ce que la production enchaîne *a priori* comme et dans l'unicité d'une substance se trouve au contraire dispersé par la création – et non moins *a priori* – en une pluralité essentielle des substances : en une multiplicité

d'existences dont la singularité, chaque fois, est précisément homologue au caractère existentiel, si l'*existence* est bien ce qui se détache ou ce qui se distingue absolument (ce qui se détache de soi en *tous* les sens de l'expression), et non ce qui peut être produit par autre chose¹.

En ce sens, une existence est forcément une découpe finie sur (ou dans, ou hors de...) la permanence indéfinie (ou infinie au sens d'interminable), de la même manière qu'elle est le non-phénoménal sous (ou dans, ou hors de...) le phénoménal de la même permanence. Mais cette finitude forme exactement l'infini réel et absolu ou l'acte de cette existence : et dans cet infini elle engage sa fin la plus propre.

De deux manières au moins, conjointes et co-impliquées – celle qui a trait à la provenance et destination du monde, et celle qui concerne la pluralité des sujets –, la question lyotardienne d'un jugement des fins sans fin donnée et sans unité téléologique, la question d'une fin à l'infini, conduit donc vers une question qu'il paraît bien inévitable de nommer question de la « création ».

1. On reconnaît ici un corollaire de la thèse de Kant sur l'être qui « n'est pas prédicat réel ». N'étant pas un prédicat, l'*être* est le *sujet* de l'existence et, comme tel, il n'« est » *rien* d'autre que l'exister.

À condition de s'entendre, cela va de soi.

Et tout d'abord sur ceci, que je n'emploie ici le mot de « création » qu'à titre préalable ou provisoire, réservant l'espoir de pouvoir le transformer. À terme, ce mot ne peut pas suffire, trop chargé et trop usé de monothéisme, bien qu'il indique aussi, dans tout ce contexte philosophique, l'usure du monothéisme même (on va y venir), et même si, par ailleurs, j'ignore quel mot pourrait le remplacer, à moins qu'il n'y ait pas à le remplacer, mais à le laisser s'effacer dans l'exister de l'existence.

Par toutes les significations qui lui sont attachées, le mot « création » renvoie en effet d'une part aux théologies monothéistes¹, et d'autre part au montage intellectuel de l'idée d'une production à partir de rien, montage si souvent et si vigoureusement dénoncé par les adversaires du monothéisme². Le rien ou le néant utilisé comme cause matérielle suppose en effet une cause efficiente prodigieuse (où la théologie paraît céder à la magie), et suppose en outre que l'agent de cette efficacité soit lui-même un sujet préexistant, avec sa repré-

1. Dont il forme un trait commun assez largement indépendant de leurs divisions les plus marquées.

2. Tous les arguments nécessaires sont en particulier présents et répétés avec acharnement chez Valéry (voir les *Cahiers*, *passim*).

sensation d'une cause finale et avec celle d'une cause formelle, à moins que cette dernière ne préexiste aussi pour sa part, ce qui aggraverait encore les contradictions. Ainsi figurée, en effet, c'est-à-dire au moins selon la *doxa* théologique la plus vulgaire, la « création » est le plus désastreux des concepts. (Ou bien il faut figurer que le *nihil* subsume les quatre causes ensemble, et avec elles leur sujet : il ne reste alors, selon toute apparence, qu'un mot sans concept...)

Au reste, on pourrait montrer que les difficultés intrinsèques de cette notion ont entraîné les élaborations théologiques et philosophiques les plus puissantes et les plus subtiles dans toutes les grandes pensées classiques, en particulier autour de la liberté du créateur à l'égard de ou dans sa création, ou bien autour de son mobile ou de son absence de mobile, et bien entendu de son intention ou de son attente (gloire, puissance, amour...).

Mais il se trouve, et certes sans aucun hasard, que les penseurs du triple monothéisme – en particulier dans les mystiques juives, chrétiennes et islamiques¹ – ont développé une pensée, ou peut-être faut-il dire une expérience de pensée, bien différente, et qui s'est poursuivie chez Hegel et Schelling, entre autres, et sans aucun doute aussi secrètement chez Heidegger, mais

1. Mais aussi dans plus d'une méditation spirituelle, ni proprement mystique ni proprement spéculative, comme celle, pour prendre un exemple moderne, de Simone Weil.

qui d'abord fut inscrite en creux chez Kant, comme je l'ai suggéré. Or dans cette grande filiation, qui est aussi bien, si on la considère dans toute son ampleur, celle de la pensée de l'être (de l'être de l'étant en totalité) à partir du monothéisme sous toutes ses formes et dans ses dernières conséquences (la pensée grecque de l'être en tant que ce dont il y a *logos* avec la pensée juive de l'existence en tant que ce dont il y a passage : mélange qui forme l'« avec » étrange de notre condition *greek-jew...*), on trouvera qu'il s'agit constamment d'un double mouvement simultané :

– d'une part le créateur y disparaît nécessairement au sein même de son acte, et avec cette disparition s'effectue au moins en puissance un épisode décisif du mouvement d'ensemble qu'il m'est déjà arrivé de nommer « déconstruction du christianisme¹ », et qui n'est que le mouvement le plus intime et le plus propre du monothéisme comme absentement intégral de Dieu dans l'unité qui le résorbe et où il se dissout ;

– d'autre part, et de manière corrélatrice, l'être y bascule entièrement hors de toute position présupposée et s'y verse intégralement au compte d'une transitivité par laquelle il est et il n'est que, dans toute existence, l'infinif de son exister, et la conjugaison de ce verbe (l'être

1. Cf. « La déconstruction du christianisme », esquisse très sommaire de ce thème parue dans les *Études philosophiques*, n° 2, 1998, et les indications déjà données dans *Être Singulier Pluriel*, Paris, Galilée, 1996, puis dans *La Pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001.

ne soutient pas l'existant, ni ne le cause, mais il l'« est » ou il l'« existe »).

Dans ce double mouvement, le modèle d'une production par cause et selon des fins données aura clairement été détaché et classé du côté de l'objet, de la représentation, de l'intention et de la volonté ; en revanche, le non-modèle ou le sans-modèle d'un être sans donné – sans universel donné, sans agent donné et sans fin présupposée ni visée, bref sans ou *avec rien* de donné, sans ou avec un rien de don donné – aura fait surgir son *réel* incommensurable et aura jeté le défi au jugement que Kant, en effet, relève à sa manière, inscrivant en creux l'énigme de la création.

L'être sans donné ne peut s'entendre qu'avec une valeur active de ce verbe « être », voire une valeur transitive¹ : « être » non pas comme une substance ni comme un substrat, encore moins comme un résultat ou comme un produit, ni comme un état, ni comme une propriété – encore moins, si c'est possible, avec une simple fonction de copule, puisque « le monde est » forme une proposition complète sans attribut de son sujet : mais comme un acte, et donc équivalent à « faire », bien que ne répondant à aucun des modes connus du « faire » (ni produire, ni engendrer, ni

1. Selon ce que demande Heidegger dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* trad. dans *Questions II*, Paris, Gallimard, p. 21. Être n'est pas seulement un verbe intransitif : il dit l'intransitivité même, mais il la dit de telle sorte qu'on doit l'entendre « au sens transitif ».

modeler, ni fonder, bref un « faire » ni fait ni à faire...). « Être » transitif dont les valeurs historiques des termes employés pour l'idée de « création » ne donnent, bien entendu, que des approximations vagues (*bara* hébreu, terme réservé à cet acte divin, *ktizô* grec qui signifie « planter », « tirer de l'état sauvage », « installer », *creo* latin, forme transitive de *cresco*, « croître », donc « faire croître », « cultiver », « soigner »)¹.

Cet *être* est incommensurable à tout donné comme à toute opération qui suppose un donné mis en œuvre (et un agent opérateur). Sa substance est égale à son opération, mais son opération n'opère pas plus qu'elle ne laisse aussi bien être ou (se) faire... *rien*, c'est-à-dire, comme on sait, *res*, la chose même. Cet être n'est pas rien : il *est* (transitivement) *rien*. *Il transit rien en quelque chose, ou rien s'y transit en quelque chose.*

Ce thème coupe court à toute pensée de quoi que ce soit qui resterait enfoui au cœur de l'être ou en amont de lui. Il n'y a rien de retiré dans le tréfonds de l'origine, *rien que le rien d'origine*. Celle-ci, par conséquent, ne peut être perdue ni nous manquer : il ne manque rien au monde, parce que l'être du monde est la chose transie du rien. Peut-être cela s'écarte-t-il aussi décidément de toute pensée du phénomène (apparition/disparition, présence/absence), sans pour autant s'approprier

1. Je réserve pour une autre occasion un examen précis de l'histoire philologique et théologique du lexique de la création. Rappelons ici que la rose mystique (*cf. sup.*, p. 47) *croît* sans raison.

le secret de la présence « en soi » : il n'y a plus ni chose en soi ni phénomène, mais il y a la transitivity de l'être-rien¹. N'est-ce pas, au fond, ce que Nietzsche avait tout d'abord compris ?

La soustraction de tout donné forme donc le cœur d'une pensée de la création. C'est aussi ce qui la distingue du mythe, pour lequel, de manière générale, il y a quelque chose de donné, quelque chose de primordial et qui précède, qui constitue la précédence même, et la provenance à partir d'elle. Le monothéisme n'est plus le régime du mythe de fondation, mais celui d'une histoire d'élection et de destination : le dieu unique n'est absolument pas la réunion ou la subsomption (ni la « spiritualisation ») des dieux multiples sous un principe (un principe unique figure très souvent au fond du monde mythologique).

Il faut le dire très nettement : « polythéisme » et « monothéisme » ne sont pas l'un à l'autre comme la multiplicité à l'unité. Dans le premier, il y a des dieux, c'est-à-dire des présences de l'absence (car la loi absolument générale de toute présence est sa multiplicité). Dans le second, il y a l'athéisme, ou l'absentement de la présence. Les « dieux » n'y sont plus que des « lieux »,

1. Il en résulte aussi un déplacement de la pensée du désir : cf. *L'« il y a » du rapport sexuel*, op. cit.

où cet absentement arrive (naître, mourir, sentir, jouir, souffrir, penser, commencer et finir).

Le mono- ou l'a-théisme est donc une métamorphose complète de la divinité et de la provenance. Plus rien n'est donné, ou bien cela seul qui est encore donné (car le monde du mythe ne disparaît pas d'un coup, tout comme les mythes babyloniens de « création du monde » imprègnent le « Livre des générations » ou « Genèse » biblique), c'est le don fait par le Dieu unique, mais si ce don est encore donné par un côté (c'est la création comme état, le monde reçu par l'homme), il ne peut se réduire à cet état : il est plus proprement donnant, il est l'acte même du don et dans cet acte s'engage l'histoire singulière selon laquelle l'homme – et avec lui toutes les « créatures » – est un partenaire plus qu'un simple récipiendaire de l'action divine (car recevoir le don fait partie du don lui-même).

En sa vérité profonde, la création n'est donc rien qui relève d'une production ou d'un façonnement du fond, elle est de part en part la mobilisation d'un acte et cet acte est celui d'un rapport entre deux acteurs ou actants, Dieu et sa créature, par conséquent l'un comme l'autre singuliers. La création « fait » avec « rien », parce qu'elle ne fait rien qui soit de l'ordre d'un substrat : ce qu'elle « fait » est histoire et rapport, et en ce sens n'est aucune chose ni ne provient d'aucune. Il ne s'agit donc pas non plus d'un « faire » et s'il s'agit d'un « être », c'est exclusivement au sens où *cet être n'est rien que le sens de l'histoire ou du rapport où il s'engage.*

C'est pourquoi la plus fameuse version mystique de la création, celle du *tsim-tsoum* de la kabbale lurianique¹, énonce que le « rien » de la création est celui qui s'ouvre en Dieu lorsque celui-ci se retire en lui (et en somme *de* lui) dans l'acte de créer. Dieu s'anéantit comme « soi » ou comme être distinct pour se « retirer » dans son acte – qui fait l'ouverture du monde.

Ainsi, la création forme un point nodal dans une « déconstruction du monothéisme », pour autant qu'une telle déconstruction procède du monothéisme lui-même, voire en est le ressort le plus actif. Le dieu unique, dont l'unicité est le corrélat de l'acte créateur, ne peut pas précéder sa création, pas plus qu'il ne peut subsister au-dessus d'elle ou à part d'elle en quelque façon. Il se confond avec elle : s'y confondant, il s'y retire et s'y retirant il s'y vide, s'y vidant il n'y est rien d'autre que l'ouverture de ce vide. Seule l'ouverture est divine, mais le divin n'est rien de plus que l'ouverture.

L'ouverture n'est pas la fondation ni l'origine. L'ouverture n'est pas non plus une sorte de réceptacle ou d'étendue préalable pour les choses du monde. L'ouverture du monde est ce qui s'ouvre le long de ces choses et entre elles, ce qui les sépare dans leurs singularités foisonnantes et qui les rapporte les unes aux

1. Je passe ici sur les références qui seraient nécessaires, tant au sujet de la Kabbale (en particulier les études de Gershom Scholem) qu'au sujet des autres interprétations, chrétiennes et musulmanes, de la « création », de même que je ne reprends rien des analyses de Schelling : tout cela, bien entendu, est à l'arrière-plan.

autres dans leur coexistence. L'ouvert ou le « rien » tisse la comparution des existants, sans les rapporter à quelque autre unité d'origine ou de fond. Comme l'écrit Gérard Granel, « l'ouvert a besoin du refermé, ou même est un mode du refermé, expression concrète de l'essentielle finitude que toute forme d'être module [...] c'est au Refermé que l'Oouvert lui-même s'entame, se blesse, et ainsi seulement *est ouvert*¹ ». Mais la « finitude » dont il est ainsi question doit, du même mouvement, être comprise comme la *fin* dans laquelle ou vers laquelle l'ouvert infiniment s'ouvre : fin indéfiniment multipliée de et dans toute chose existant au monde. Le « monde » lui-même n'est que la totalité inassignable de sens de toutes ces fins ouvertes entre elles et à l'infini.

Le monde du mythe, et du polythéisme, est le monde de la présupposition donnée. L'onto-théologie – la suspension du mythe – est au contraire l'ordre de la présupposition posée : activement posée comme affirmation du Dieu unique et/ou comme thèse de l'être. Dès lors qu'elle n'est pas donnée, mais posée, la présupposition contient aussi le principe de sa propre déposition, puisqu'elle ne peut rien présupposer comme une cause (ni, donc, comme une fin), ou comme une production, sans repousser d'autant les limites du monde. La présupposition y devient infinie ou nulle, et ce

1. *Études*, Paris, Galilée, 1995, p. 126 et p. 132.

simple énoncé contient tout le programme de l'ontothéologie quant au fondement *et* quant à l'autodéconstruction de ce fondement, c'est-à-dire, quant à son accès à l'inconstructible. En d'autres termes, si le nihilisme correspond à l'accomplissement de l'ontothéologie selon la logique d'un infini (« mauvais ») de la présupposition, en revanche une pensée de la « création » constitue l'exact revers du nihilisme, conformément à la logique d'une présupposition nulle (qui équivaut aussi à un « bon » infini, ou infinité actuelle).

Le *ex nihilo* ne contient rien de plus, mais rien de moins, que l'*ex-* de l'ex-istence ni produite ni construite, mais seulement *étante* (ou si l'on veut *étée*, « faite » du faire que constitue la transirivité de l'être). Et cet *ex nihilo* fracture de l'intérieur le noyau dur du nihilisme.

Ni donné ni posé, le monde est seulement présent : présent du présent du jour dans lequel il existe, *dies illa*. Ce jour illustre et infiniment lointain, ce jour de la fin et du jugement est aussi le jour de tous les jours, *l'aujourd'hui* de chaque « ici ». Cette présence ne diffère ni ne dérive d'aucune autre présence présupposée, non plus que d'une absence qui serait le négatif d'une présence : *ex nihilo* signifie que c'est le *nihil* qui s'ouvre et qui se dispose comme l'espace de toute la présence (ou bien, comme on va le voir, de toutes *les* présences).

En un sens, cette présence ne diffère pas du tout (elle ne diffère de rien et elle ne diffère pas de tout ce qui

est) : la différence ontologique est nulle, et c'est bien ce que veut dire la proposition selon laquelle l'être est l'être de l'étant et rien d'autre. L'être est : *que* l'étant existe. C'est ainsi, par exemple, que Wittgenstein comprend le sens de la « création » lorsqu'il dit que ce mot décrit l'expérience que je fais lorsque « *je m'étonne de l'existence du monde*¹ ».

« *Que* l'étant soit », cela peut s'entendre comme le *fiat* de la création. Mais ce « *que* » confond alors en lui l'indicatif, le subjonctif et l'impératif : ainsi se modalise la transitivité du verbe « être ». Le fait d'être est identique au désir d'être et à l'obligation d'être, ou bien l'être, en étant, se désire et s'oblige. Mais en l'absence de tout sujet d'un désir ou d'un ordre, cela signifie que le *fiat* – le *fait* du *fiat* – efface en soi la différence d'une nécessité et d'une contingence, de même que celle d'un possible et d'un réel. Puisque rien (ne) produit l'étant, il n'y a ni nécessité ni contingence de son être, de même que la question de la « liberté » d'un « créateur » disparaît dans l'identité de la liberté et de la nécessité qu'exige le surgissement *ex nihilo*. La nullité de la différence ontologique est aussi nullité de la différence entre nécessité et contingence et/ou liberté, ou encore entre être et devoir-être.

1. « Conférence sur l'éthique », dans *Leçons et Conversations*, trad. Jacques Faure, Paris, Gallimard, 1971, p. 149-151.

La différance de Derrida est l'articulation de la nullité de la différence ontologique : elle essaie de penser que l'« être » n'est autre que l'« ex- » de l'exister. Cette articulation est pensée comme celle d'une présence-à-soi qui *se* diffère¹. Mais « soi » se résout en *nihil* dès lors que la présupposition est déposée (et *se* dépose...) : en effet, le *se/soi* est la présupposition par excellence ou absolument, et il n'est rien d'autre (il est la présupposition avec son corollaire obligé, la postposition d'une fin, d'une cause finale du *monde*). Le *supposé* (ou le *sujet*) devient donc nul ou infini : il est lui-même le *nihil* et l'*ex-*, il est le *ex nihilo*. En lui consiste tout l'être-à-soi de l'être du monde, et sa présence. Cette présence n'est ni celle d'un présent donné (*Gegenwärtigkeit, Vorhandenheit*), ni celle d'un « se présenter ». Elle est *praes-entia*, être-toujours-en-avant-de-soi, *sortant de soi ex nihilo*. Il ne faut donc pas comprendre la différance comme une sorte de fuite permanente d'un « soi » asymptotique et inatteignable (représentation trop fréquente et trop liée à une sorte de désir s'épuisant à l'infini), mais plutôt comme la structure génératrice propre à l'*ex nihilo*.

1. Jean-Luc Marion, pour sa part, tente de rapporter cette différance à une « différence sans égale » qui serait en deçà de toute temporalité et dans la simultanéité d'un « appel » et d'un « répons » (cf. *Étant donné*, Paris, PUF, 1998, p. 407). Cette proposition puissante et éloquente ne se dégage pas encore d'un « se donner » (et « se montrer ») du phénomène, alors que je propose ici, simplement, que *rien* (ne) *se* donne et que *rien* (ne) *se* montre – et que cela soit.

Rien ne *se présente* – ce qui veut dire aussi que pas même *un* rien, ni *le* rien ne se présentent : fin de la théologie négative aussi bien que d'une phénoménologie en général, fût-elle de l'inapparaissant. Le présent ne se présente pas, et n'en est pas moins exposé. Il n'est *rien* que cela, et c'est ce qu'il nous incombe désormais de penser.

Dans l'être ou dans la présence selon la « création », l'infini en tant que rien (in-fini = aucune chose) passe dans le fini. Ce n'est pas une individuation ou une singularisation, ce n'est pas un procès de production ni de génération et ce n'est pas une médiation dialectique. L'infini *est* fini : il ne sort pas de soi *ad extra*, il est plutôt creusé « en soi » (en rien) de son propre retrait qui fait donc aussi bien son ouverture où se disposent les singuliers finis. Cette ouverture comme rien, qui ne se présente ni ne se donne, ouverte à même les finis comme leur être-ensemble ou leur être-avec, fait la disposition du monde.

Comme son nom l'indique, la *dis*-position est un écart, et son modèle est plus spatial que temporel. Plutôt que le retard infini d'une différance à soi au sens d'un différemment de soi, ou bien comme la finitude même – c'est-à-dire l'absoluité – de ce retard (et *non* sa finition), c'est l'espacement infiniment fini des singuliers qui fait l'événement de l'être, ou l'événement d'être. Mais, à plus proprement parler, il n'y a ni être ni événement : rien ne provient ni ne survient, si rien n'est

présupposé. Il y a les existences, leurs allures, leurs allées et venues...

Selon cette archispatialité de la disposition, qui est aussi la spaciosité de l'ouverture, ce qui est en jeu n'est pas une provenance d'être (ni un être de provenance ou d'origine), mais un espacement de présences. Ces présences sont nécessairement plurielles. Elles ne proviennent pas de la dispersion d'une présence : elles sont existantes, mais moins au sens d'une ek-stase à partir d'un « soi » immanent (émanation, génération, expression, etc.) que comme disposées ensemble et exposées les unes aux autres. Leur coexistence est une dimension essentielle de leurs présences aux bords desquelles l'ouverture s'ouvre. Le *co-* est intriqué dans l'*ex-* : rien n'existe qu'*avec* dès lors que rien n'existe qu'*ex nihilo*. Le premier trait de la création du monde est qu'elle crée l'*avec* de toutes choses : c'est-à-dire *le monde*, c'est-à-dire *nihil* en tant que ce qui ouvre et ce qui œuvre le monde.

La coexistence n'est ni donnée ni construite. Pas de sujet schématisant et pas de don préalable¹. Pas, non plus, par conséquent, de « se donner » : une présence unique, sans doute, se donnerait (ce qui reviendrait au même, peut-être, que se causer, être *causa sui* comme

1. L'aporie du don, selon Derrida, est qu'il « ne doive même pas être ce qu'il a à être, à savoir un don » (*Donner le temps*, I, Paris, Galilée, 1991, p. 94), puisqu'il ne peut vouloir donner ni se vouloir comme don sans supprimer sa propre générosité et gratuité. Le don est rien, ou donne rien. C'est le sens qu'on doit donner au « ce n'est rien » que prononce un donateur qu'on remercie.

Dieu). Mais la coexistence, c'est le don *et* la retenue, tout comme c'est le sujet *et* la chose, la présence *et* l'absence, le plein *et* le vide. C'est ce qui tient ensemble sans être « un » et sans être tenu par rien d'autre, ou plutôt en étant tenu par rien : par le *rien* du *co-*, qui n'est en effet rien que l'entre-deux ou rien que l'avec des singuliers les uns avec les autres. Ce rien-avec est la non-cause du monde, matérielle, efficiente, formelle et finale. Ce qui veut dire à la fois que le monde est là, simplement (il est ou il transit son « là », son espace-ment), et qu'il est la coexistence qu'il ne contient pas mais qui, au contraire, le « fait ».

Que le monde est là signifie qu'il n'est nulle part, puisqu'il est l'ouverture de l'espace-temps. Qu'il est la coexistence, cela signifie que son ouverture l'ouvre dans tous les sens, *partes extra partes*, dispersion dis-posante spatio-temporelle *et* entre l'espace et le temps tout comme de l'un dans l'autre, matière identique à sa propre distension¹. Tel est l'*Auseinandertreten* dont parle Heidegger et dont la division ou la décision ouvre, dans son langage, l'appartenance à l'être².

1. L'astrophysique et la cosmologie contemporaines ne cessent pas, à cet égard, de nourrir la pensée et l'interrogation.

2. Cf. les *Beiträge*, GA, Bd 65, Frankfurt, Klostermann, p. 88. On peut se rappeler que la création, dans les mythes babyloniens où les récits monothéistes trouvent leur origine, est tout d'abord une séparation, par exemple d'un ciel et d'une terre, ou de la terre et des eaux. Créer n'est pas poser, mais séparer.

La séparation, le sortir-l'un-hors-de-l'autre, est en même temps *Ent-scheidung*, décision : c'est à la décision d'être, décision de rien en être ou à être, que répond d'une part la disposition ou la diffraction du monde qui *est* (qui fait) le monde, et la décision d'existence par laquelle un « sujet » vient au monde. Ce « venir au monde » signifie naissance et mort, sortie de rien et allée à rien qui sont le rapport au monde ou le rapport-monde, le partage de son sens et l'existence entière comme ensemble ou partition de décisions singulières.

C'est à nous de *nous* décider.



III

La création comme dénaturation : technologie métaphysique

La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le présent texte, présenté à Fribourg-en-Brisgau en 2000 au congrès de la Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung, reprend en partie et transforme un exposé consacré à Alain Badiou dans son rapport polémique avec l'historicité (ou l'historialité) heideggerienne, et à paraître dans les actes du colloque consacré à Alain Badiou, « La pensée forte », organisé en octobre 1999 à Bordeaux.

La philosophie commence d'elle-même : c'est là pour elle un axiome permanent, implicite ou explicite chez tous les philosophes, sauf, peut-être, pour Marx – ce qui serait à vérifier –, si du moins Marx est seulement un philosophe, ce qui serait également à vérifier ; quoi qu'il en soit, la proposition vaut, à l'évidence, de Platon jusqu'à Heidegger inclus. La philosophie peut se représenter ce qui précède son propre commencement comme un préalable (une enfance, un balbutiement de la raison), ou bien comme une simple extériorité (un monde du mythe étranger à celui du *logos*), dans tous les cas l'initiative proprement philosophique revient à la philosophie elle-même. De manière identique et corrélative, la philosophie se donne son propre nom : non seulement elle se baptise, en s'inaugurant et pour s'inaugurer, du nom de *philo-sophia*, mais c'est elle-même qui forge ce mot, le premier de tous les *termini technici* qu'elle forgera au cours des siècles (et elle se

raconte à elle-même l'histoire, ou la légende, de cette initiative linguistique).

La philosophie commence comme la technique auto-productive de son nom, de son discours et de sa discipline. Elle s'engendre ou elle se fabrique son propre concept ou sa propre Idée dans le même temps qu'elle invente ou construit ces réalités idéales et instrumentales que sont le « concept » et l'« Idée ». Dans cette opération, le trait le plus saillant et le plus connu est de se différencier de ce qui s'appelle « sophistique » : face à cette technique du *logos*, la philosophie se revendique et se constitue comme l'autre *tekhnè* qui est en même temps autre que toute *tekhnè* car elle en dit d'abord, ou pour finir, la vérité. Par là même, elle s'invente aussi dans sa différence d'avec tout autre savoir, toute autre discipline ou toute autre observance. Et de cette différence majeure, l'auto-institution donne la note fondamentale.

Ce faisant, la philosophie s'interdit de penser sa propre provenance autrement qu'en choisissant un côté de l'alternative suivante : ou bien elle se représente sa provenance comme le produit d'une progression continue de l'humanité, ou bien elle se la donne comme un accident dont il n'y a pas à chercher les conditions ni à rendre raison. Dans chaque cas, le philosophe est en défaut ou bien en manque à l'égard de ses propres exigences. Dans le premier cas, il doit projeter en arrière de la naissance de la philosophie un schème de croissance ou de progrès qui fait lever deux difficultés : d'abord,

quelque chose de la philosophie doit être supposé en germe avant elle, et elle n'aura pas commencé d'elle-même ; deuxièmement, ce schème doit être prolongé aussi en avant d'elle et comme le schème de sa propre histoire et de l'histoire en général, ce qui n'a pas manqué de susciter, dans l'histoire de la philosophie, les embarras qu'on sait sur le « progrès » en général (c'est-à-dire, au fond, sur une supposée naturalité du processus historique), et sur le progrès philosophique en particulier (c'est-à-dire sur sa naturalité et/ou sur sa scientificité : donc, sur la constitution de sa *tekhnè* propre). Mais dans le second cas – dans la thèse de l'accident qui fait de l'Occident un accident, selon la formule si souvent reprise, et qui peut renvoyer à un accident heureux, « miracle grec », ou bien malheureux, déclin métaphysique d'une fugitive aurore du sens de l'Être, tout en restant soumise au même schème d'accidentalité et de contingence –, dans ce cas, le philosophe défaille à conférer à sa *tekhnè* la moindre nécessité, et il ne peut pourtant pas tolérer d'en appeler, de manière plus ou moins marquée, à une catégorie aussi inconsistante et peu philosophique que celle qu'a désignée, naguère, l'expression de « miracle grec ». On dira que cette expression n'est pas philosophique mais purement, et mollement, idéologique. Encore faudrait-il savoir ce qu'on désigne au juste, alors, par « idéologie », c'est-à-dire comment on la différencie de la philosophie : ce qui nous ramène aux données premières du problème.

En se voulant autocommencée et donc autofinie ou autofinalisée – et en se voulant *auto-* de manière générale, en étant et en ne pouvant être que *volonté de l'auto-* aux deux valeurs du génitif –, la philosophie trahit et révèle l'histoire d'un même mouvement, si du moins on veut bien essayer d'entendre par « histoire », à titre provisoire, la réalité d'un mouvement et d'une temporalité qui ne seraient pas écartelés entre la nécessité téléologique et l'accidentalité aveugle et close sur sa propre discontinuité. (N'est-ce pas tout le problème contemporain de l'histoire, que de résoudre cette antinomie ?)

La philosophie trahit l'histoire, car celle-ci, si elle désigne quelque chose, désigne avant toute autre chose le non-commencement et le non-achèvement par soi. Si quelque chose de tel qu'un processus-par-soi, absolument parlant, est donné quelque part ou en quelque façon, il exclut par principe toute histoire : il ne peut rien lui arriver, sinon sa propre résorption de processus en résultat. (Tel est exactement le point autour duquel on peut débattre indéfiniment du si fameux modèle dit de « l'histoire hégélienne » : le point est de savoir si le processus s'y résorbe en résultat, ou si le résultat n'est pas plutôt, et sans réserve, le processus lui-même sans résultat final. On en dira autant, et *a fortiori*, d'une histoire marxiste conduisant à l'activité d'un « travail libre », production d'un résultat comme production infinie...)

L'histoire est l'ordre de ce qui reporte l'origine et la fin ailleurs, en un autre temps – c'est-à-dire dans le

temps lui-même, puisqu'il n'est rien d'autre que l'altérité et l'altération du même, ou le même s'altérant. L'histoire n'est pas « nature », si la « nature » a en soi son origine et fin (à supposer que la nature existe ou plutôt qu'elle existe *encore* dans une *histoire* qui, précisément, reporte ailleurs, sans fin, la naturalité même de toute nature : comme si cette histoire s'avérait désormais recéler la *natura naturans* de toute *natura naturata* et, par conséquent, aussi bien sa *natura denaturans*). L'histoire est le report infini de toute nature, et c'est pourquoi vient à nous, désormais, une question comme celle-ci : y eut-il jamais « nature », dès lors qu'une fois au moins il y a histoire, et donc report indéfini de toute nature ? Y eut-il jamais « préhistoire », non seulement au sens d'une préhistoire humaine antérieure à l'histoire conçue et archivée en tant que telle (l'histoire, donc, contemporaine de la philosophie), mais encore au sens d'une préhistoire non humaine, et même d'avant la vie, une préhistoire du monde ou de l'Univers qui n'ait pas été déjà, toujours-déjà historique en quelque façon ? Cette question, on le voit bien, en engendre aussitôt deux autres au moins : celle de savoir s'il peut y avoir quelque « posthistoire » que ce soit, et la seconde, celle de savoir s'il est possible, de manière parallèle et en somme coessentielle ou codéterminée, de désigner une pré- et/ou une postphilosophie...

Sans prétendre affronter ces questions telles quelles, ici et maintenant, on accordera peut-être qu'il ne peut pas ne pas y avoir en quelque façon une « histoire du

monde » si le monde s'avère n'avoir pas en soi son origine et sa fin, et cela *même si, et surtout si*, tout « dehors » du monde doit être pensé comme *rien* et même si, et surtout si, le sens du monde n'est pas autre chose que le monde lui-même dans son rapport initial et final avec un report infini d'origine et de fin dans ce *rien* dont il serait l'expansion – c'est-à-dire la croissance ou la création (c'est le même mot), ou bien encore... *l'histoire*.

Dans ces conditions, il y a donc une trahison de principe de l'histoire et du monde dans l'autoconstitution et dans l'autocommencement philosophiques. Et cette trahison se dénonce d'elle-même du fait que la philosophie doit renoncer à penser une histoire du monde si elle s'en tient au schème d'un surgissement propre : car elle exclut ainsi que le monde hors de la philosophie puisse être articulé en aucune façon à l'histoire philosophique. C'est en un sens ce que signifie, dans la fondation philosophique, le partage du *muthos* et du *logos* : ce partage est homologue, chez tous les philosophes de Platon jusqu'à Heidegger inclus, au schème de l'autoconstitution et à ses apories, dont celle de l'histoire est la plus large.

Mais la philosophie, en même temps (si c'est le *même* temps, si ce n'est pas un autre temps d'une autre histoire, qui nous resterait à écrire), révèle l'histoire. En effet, l'autodésignation de la philosophie comme auto-

fondation, comme autocommencement et auto-achèvement, appartient à la même opération qui consiste par ailleurs à problématiser, d'entrée de jeu (et là encore, en *même* temps), toute structure et tout processus *auto*-constitutif et *autoréférentiel*. C'est précisément en se dégageant elle-même comme procès autonome et ainsi comme histoire (la philosophie *est* histoire et *fait* histoire dès que Platon se rapporte à sa propre provenance, dans Anaxagore, dans Parménide et dans Socrate) que la philosophie dégage l'ordre problématique d'une autoconstitution qui doit se conquérir elle-même (c'est-à-dire s'autoconstituer) par la médiation de sa propre différence temporelle et généalogique le long de laquelle l'*auto*- s'altère originellement autant qu'il s'identifie. Mais, en *même* temps, c'est hors de cette histoire qu'est désignée la possibilité d'une autoconstitution : dans un ordre de la *phusis* comme l'ordre de ce qui est à soi-même le don et la genèse immédiate de son propre *nomos*, de sa propre *tekhnè* et de son propre *logos*. Mais le *logos* proprement dit se forme précisément de ce qu'il a à conquérir, médiatement, *dia-logiquement* ou *dia-lectiquement*, une *phusis* qui ne lui est pas donnée (ou, si l'on préfère, une *phusis* qu'il ne se donne qu'en l'écartant aussitôt d'elle-même, *dia-lectiquement* et ainsi *historiquement*).

Il se produit ainsi un chiasme remarquable, dans lequel l'« auto » et l'« allo », le « par soi » et le « par l'autre » ne cessent d'échanger leurs places. Ce chiasme est le surgissement même de la philosophie, de l'Occi-

dent et de l'histoire. Instantanément, en *même* temps, deux temps sont instaurés : le temps *chronique* ou *chronologique* de l'histoire et le temps *achronique* ou *anachronique* d'un dehors de l'histoire. Mais le premier, le temps de l'autochronie, en somme, est le temps de la différence ou comme différence, tandis que le second, dans son hétérochronie (son temps hors du temps), serait le temps (ou l'espace) de l'identité donnée, non différée. La philosophie constitue cet espace-temps comme celui du *muthos*.

Il en résulte les paradoxes suivants : en même temps, l'espace-temps du *muthos* tombe à l'extérieur de l'histoire *et* devient le premier temps ou la préhistoire de l'histoire, dès lors parfaitement problématique puisque à la fois au-dedans et au-dehors de l'historicité. Mais ce problème n'est autre que le problème de l'historicité de la philosophie elle-même et d'une impossibilité de penser son propre commencement : le propre commencement de l'autocommencement. De manière parallèle, en se désignant et en s'instituant elle-même, la philosophie désigne un autre – *son* autre, son *propre* autre – régime de sens et de vérité : un régime d'alloconstitution, où la vérité est donnée, non pas à conquérir. Dans ce que la philosophie baptise *muthos*, la vérité est donnée depuis un « dehors » qui n'est pas un passé et qui n'est pas le processus d'une (auto)production, qui est immémorial et par conséquent toujours présent, mais d'une présence qui échappe à l'instabilité instantanée du présent philosophique. La philosophie est

l'ébranlement, le suspens et la dissolution du présent mythique. C'est pourquoi sa hantise devient le présent et la présence du temps, ou plutôt son absence, à savoir le temps *chronique*. Mais avec cela, c'est sa propre présence, sa propre venue en présence que la philosophie se dérobe.

Le dérobement du commencement fait partie de l'autocommencement. Le commencement reste non fondé¹. La question ouverte par la philosophie dans son histoire et en tant qu'histoire, la question ouverte par l'historicité philosophique en tant que dimension essentiellement (auto)constitutive de la philosophie est la suivante : est-il ou non possible d'assumer la non-fondation du commencement comme raison – donc comme fond – du procès historique lui-même ? Mais cette question n'est évidemment pas une autre que celle-ci : est-il ou non possible d'assumer la non-fondation de l'Occident comme raison de sa propre histoire ? Et puisque cette histoire devient l'histoire du monde : est-il possible ou non d'assumer la non-fondation de l'histoire du monde ? Ce qui veut dire : est-il possible de *faire* une histoire, de *re-commencer* une histoire – ou l'Histoire même – à partir de sa non-fondation ? Est-il possible de prendre en charge à la fois l'absence d'auto-

1. Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971, p. 381 (= section IX, « Être »).

constitution (donc un autre rapport au préphilosophique que le rapport totalement problématique à l'extériorité perdue et désirée de la *phusis* et du *muthos*) et l'absence d'auto-achèvement (donc l'effacement des téléologies, des théologies et des messianismes) ?

2

Une telle question est la question de la métaphysique et de la technique. Si la métaphysique, en tant qu'elle-même essentiellement histoire, s'achève dans la forme de la technique, et si la technique doit s'entendre comme la domination planétaire de l'absence de commencement et de fin, ou du retrait de tout *donné* initial et final – de toute *phusis* et de tout *muthos* –, comment penser ce procès et comment donc penser l'histoire autrement que selon les schèmes épuisés du progrès et/ou du déclin, de l'accident heureux et/ou malheureux ?

L'achèvement de la métaphysique – sa *fin* et sa *plénitude* – arrive dans l'histoire pour autant qu'il est lui-même, précisément, l'achèvement de la possibilité historique elle-même, ou l'achèvement du « sens de l'histoire » tel qu'il est reconnu au moins depuis Nietzsche, mais peut-être aussi, de façon plus retorse, depuis Hegel lui-même, et tel que Husserl et Heidegger ont

chacun pour sa part tenté de le saisir comme problème et comme ressource en même temps.

La possibilité historique proprement dite, au sens qu'avait fini par produire, dans son parcours, la philosophie (ou bien la métaphysique : la possibilité d'une histoire métaphysique et d'une métaphysique de l'histoire), est la possibilité qu'un processus mène à terme la réalisation d'une raison, d'un *Grund* et d'une rationalité. C'est donc la possibilité que le processus historique opère comme un processus naturel. L'histoire métaphysique est l'histoire pensée comme *physique* : comme une « histoire naturelle », pour reprendre cette ancienne expression dans laquelle, précisément, « histoire » n'avait pas encore le sens de processus, mais celui de « collection ». La vérité de cette histoire était que, à terme, elle se nie comme histoire en (re)devenant nature.

Ce qui, de cette élaboration, est épuisé, c'est la *menée à terme*. Que le terme se dénomme présence, sujet, étant suprême ou humanité totale, dans chaque cas la capacité d'assomption et d'absorption d'un *terminus ad quem* est épuisée. De manière très précise, ce qui est épuisé n'est rien d'autre que l'épuisement même dans un terme (la *téléologie*). Or c'est cet épuisement (accomplissement, maturité) que la philosophie avait constitué en Histoire, après avoir remodelé selon le salut chrétien, lui-même compris comme processus temporel, le mouvement anamnésique de l'u-topie ou de l'ec-topie platonicienne. Ce qui s'est épuisé est donc la présence d'un présent terminal de l'histoire, une présence qui ne serait

plus *praes-entia*, être-étant-en-avant-de-soi, mais seulement être égal à soi, en soi indifférent.

Que l'épuisement soit épuisé – que l'histoire naturelle se brise et se *dénature* –, c'est ce qu'atteste la rupture que la philosophie opère d'elle-même en elle-même ou sur elle-même : rupture historique de son histoire, nommée par Heidegger « fin de la philosophie » pour indiquer la profondeur et le sérieux de ce qui, dans l'histoire, arrive ainsi à l'Histoire, et en vertu de quoi une « histoire de l'être » ou une « destinalité » de ses « envois », voire la fin de ces envois eux-mêmes, ne peut être, au moins, que *dénaturée*. Mais cette *dénaturation*¹ est ce qui nous oblige à penser à quel point, à quelle profondeur – proprement sans fond – l'histoire n'est pas et ne peut pas être autogénératrice ni autotélique, à quel point, donc, elle ne peut revenir à soi ni en soi, ni ne peut se résorber en aucune « fin de l'histoire » : elle nous oblige au contraire à regarder enfin, comme devant nous, la différence et l'altération de l'*auto-* que la métaphysique, tout en la produisant, s'est d'abord employée à recouvrir ou à dénier.

Par conséquent, si notre attente de l'avenir est désormais privée d'anticipation, de représentation et de concept, elle n'en doit pas moins, à l'instar du jugement kantien sans concept, former une postulation de vérité

1. Sur ce mot et son motif, ce travail rejoint ici (d'ailleurs par communication mutuelle de textes) celui de Philippe Lacoue-Labarthe dans *Poétique de l'histoire*, Paris, Galilée, 2002.

(et/ou d'universel) en tant que vérité non donnée : la « dénaturation » doit elle-même être postulée comme « raison » du procès, de cette histoire dont la forme est aussi bien celle d'une errance. Non donnée, ni comme germe ni comme terme – ce qui veut dire aussi, toujours, non mythologique – la vérité est d'abord comme telle ouverte, et ouverte à elle-même : elle est structure et substance d'une rencontre avec elle-même, attente et/ou fidélité envers soi, envers le soi qui n'est pas donné. En ce sens, la vérité se vide de tout contenu présentable (qu'on le pense sur un mode sacré ou sur un mode de savoir positif). Mais ce vide est le vide de l'épuisement dont j'ai parlé : la vérité est vide ou plutôt vidée du « plein », de la pléthore ou de la saturation d'un achèvement, vidée de la pléthore et par là même ouverte en elle-même et sur elle-même.

Cela veut dire avant tout, on le comprend : ouverte sur la question de sa propre historicité. La vérité – la vérité de la philosophie et de l'histoire – ne peut faire autre chose, désormais, que s'ouvrir sur la béance de son propre commencement ou de sa propre absence de commencement – et de fin, et de fond.

Le geste historique – c'est-à-dire à la fois le geste théorique au sujet de l'« histoire », de son concept, *et* le geste pratique, actif, dans notre temps, pour nous approprier à nouveau ce temps, pour *ereignen* une autre *chronique* du monde –, ce geste devient alors nécessairement « déconstruction ». « Déconstruire » signifie

désassembler ce qui s'est édifié sur les commencements pour laisser venir ce qui se creuse sous eux. C'est donc d'un même geste ébranler (non détruire) l'édifice de la tradition philosophique (ou métaphysique) et l'autopositionnement historique de cette tradition. Qu'est-ce qui s'est édifié, et à partir de quels commencements, et comment ces commencements se sont-ils qualifiés comme tels – et encore, et peut-être surtout, comme je voudrais le montrer, quelle provenance trouver à ces commencements ? « Déconstruction » ne veut peut-être rien dire d'autre, en définitive, que ceci : il arrive désormais que la philosophie ne peut pas se tenir quitte de la question de sa propre historicité – et non plus seulement au sens de son historicité interne, mais également au sens de sa provenance *externe*, mais encore, de manière telle que provenance externe et production interne se mêlent inextricablement. (Voilà pourquoi il ne peut s'agir que de bords, d'extrémités, de fins ou de confins de la philosophie, sans que, de toute évidence, il puisse s'agir ni d'accomplissement ni de cessation. Et de quoi d'autre est-il question, au fond, chez Heidegger puis chez Derrida, qui rouvre, en partie malgré Heidegger, cette dimension de la déconstruction, sinon de ceci : que la philosophie ne peut faire retour sur soi ni en soi, comme son *autologie* l'y oblige, qu'en s'excédant de toutes les manières son autonomie et donc sa propre histoire ?)

Commencements de la philosophie : le mot doit s'écrire au pluriel, car on ne saurait en désigner un seul, bien qu'on ne puisse pas non plus n'en désigner aucun. (Ne désigner qu'un unique commencement, c'est sans doute déjà s'être soumis à la dénégation métaphysique de l'altération¹.) La philosophie a bien commencé en tant que telle, et elle a dit qu'elle commençait : sans doute ne *se* dit-elle jamais sans dire aussi qu'elle commence et qu'elle s'autocommence, qu'elle s'autorecommence. Mais le *sujet*, qu'elle veut être, de cette inauguration, se défait ou se destitue, comme on l'a vu, dans le geste de son inauguration. De cette manière, la philosophie s'institue toujours dans un mixte de décision et d'indécision à son propre sujet, et la « déconstruction » lui est en somme congénitale puisqu'elle se construit sur la considération qu'il lui faut être antérieure à son édifice et même à son propre plan.

Ce mixte de décision et d'indécision – ou la décision de se poser sans décision acquise sur soi-même, ou comme la mobilisation d'emblée infinie de cette décision – s'analyse de manière plus précise par les traits suivants : en commençant, la philosophie s'est prescrit à

1. Il faudrait en vérité tout un travail particulier consacré à la façon dont la philosophie envisage ou refuse d'envisager ses propres commencements : de Platon à Heidegger compris, elle exclut l'enquête anthropologique sur sa provenance, et l'autoengendrement, quel qu'en soit le nom (*logos* ou *thaumazein*), s'auto-institue et se réfléchit. Comme si la philosophie devait être une seconde nature, et non la technique de la vérité dénaturée...

elle-même, comme sa loi la plus propre, à la fois une anamnèse impossible (dans l'immémorial) de sa propre origine et une perspective aveugle sur la vérité qu'elle attend, à laquelle elle tend ou prétend. D'une part la philosophie se donne comme sans commencement ou commençant par elle-même (qui vient délivrer un prisonnier de la caverne ?), d'autre part la vérité s'absente dans l'obscurité ou dans l'éblouissement de ce qui doit venir en tant, précisément, que cela doit venir sans jamais advenir, comme le dernier pas, jamais gagné ni stabilisé, qui passe au-delà de l'ascension dialectique, et qui n'appartient pas au temps chronologique de la succession et de l'accomplissement.

La double postulation de remontée dans l'immémorial et d'avancée dans l'inadvenir qualifie ce qu'on nomme « métaphysique » : dont on ne dit qu'elle est « finie » que pour dire qu'elle épuise ce qui prétendrait achever aussi bien sa rétrospection que sa prospection. L'une et l'autre doivent être inachevables, elles doivent être l'inachèvement même, conformément à l'essence de la philosophie, qui s'avère donc aussi indissociable de son histoire : son immobilité étirée (la métaphysique) dans l'absentement de sa provenance et de sa fin.

Il suit de ces prémisses que deux propositions doivent être tenues ensemble : la métaphysique est sans commencement ni fin, et la métaphysique commence et finit. Elle ne cesse pas, peut-être, de commencer et de finir le « sans-commencement-ni-fin ». C'est en ce sens qu'elle est *finie* au sens structurel et non diachronique :

elle est finie en ce qu'elle articule un *non-donné* du sens ou de sens (« non-donné » qui fait sans doute le « vide » de sa vérité : la finitude ontologique est ce qui ouvre sur le vide – mais c'est l'être qui est ouvert par cette ouverture même, l'être en tant qu'il n'est pas mais qu'il s'ouvre en espace-temps). La finitude structurelle déconstruit les finitions historiques (par exemple, telle figure de rationalisme, d'empirisme ou de criticisme, et la figure même de l'onto-théologie, ou encore la figure figurale frappée « onto-typologie » par Lacoue-Labarthe). De même, avec une portée illimitée, la métaphysique elle-même commence toujours, a commencé et recommence, comme *Abbau* de ce qui est *gebaut* (et qui a toujours un caractère de temple et de palais, de demeure et de monument, et aussi d'empire ou d'entreprise).

D'emblée, ou bien en avant d'elle-même, dans une histoire en marche d'avant son histoire – entre les XII^e et IX^e siècles avant notre ère –, la philosophie fut déconstruction des édifices d'un monde qui s'ébranlait : le monde mythico-religieux du sens donné et de la vérité pleine et présente. L'ébranlement de ce monde était la condition, voire déjà l'avancée de la philosophie, de l'histoire et de l'« accident occidental » : et si l'on tourne ainsi son regard en arrière vers ce qui devait rendre possible cet accident, on devra sans doute penser de plus en plus combien il fut peu « accidentel » au sens ordinaire (et donc, peut-être, peu « occidental » au sens ordinaire – l'« Occident » s'étant peut-être déjà précédé, dispersé dans l'histoire antérieure du monde, tout

comme, de nos jours, il se succède disséminé dans un devenir-monde).

Dans ce monde où naît la philosophie, un monde au sein duquel viennent de s'élaborer un certain nombre de techniques déterminées (fer, écriture, comptabilité commerciale – nous y reviendrons), la tragédie s'ouvre comme formant à la fois le dernier témoignage du culte et du sacrifice, et la première attestation d'une fuite du sens et d'une béance de la vérité : à vrai dire, c'est alors que sont produits les termes ou les concepts ou les questions de sens et de vérité. Les quatre conditions de la philosophie distribuées par Badiou, que je retiendrai ici pour leur clarté, et dont les noms et les notions sont aussi produits dans ce moment – politique, science, art et amour – composent une quadruple démultiplication de cette fuite et de cette ouverture. Je ne m'arrête pas à analyser les quatre dispositions de ce qu'on pourrait nommer l'*échappée* inaugurale de l'Occident : on voit sans peine comment chacune est structurée par cette échappée dans l'*absens* (pour reprendre un mot de Blanchot). Politique, science, amour et art sont quatre structures d'impossible. Du même coup, ce qui fait la communauté des quatre est encore une autre dimension, transversale, de l'échappée : à savoir, l'incommensurabilité entre elles des quatre « conditions » (incommensurabilité inconnue ou d'emblée réduite dans un monde mythico-religieux). La philosophie est le lieu commun de cette incommensurabilité : elle articule l'échappée ou l'absens comme régime général de

l'incommensurable. Ce qu'on nommera plus tard métaphysique est ainsi produit comme articulation de cette incommensurabilité : celle même de l'être en lui-même, de l'être qui *s'ex-iste* à lui-même, ou celle des principes et des fins anarchiques (ce mot en mémoire de Rainer Schürmann) et atéliques.

Qu'il y ait arrivée de la métaphysique, voilà non seulement ce qui est une donnée de fait (*de facto*, dans l'histoire des peuples, ça arrive à un moment, dans l'espace méditerranéen et c'est en ce sens le *factum rationis empiricum* de la philosophie – non d'ailleurs sans un *analogon* oriental, donné dans le *même* temps, que forment le bouddhisme ou le confucianisme, analogie sur laquelle il faudrait longuement revenir), mais encore c'est cela même, cette arrivée, qui constitue la métaphysique. Car elle arrive, elle se produit comme une échappée, comme un départ : nommément, le départ des dieux (départ dont le monothéisme est en Occident le premier nom, en soi déjà gros de la « mort de Dieu » – et l'on pourrait ajouter : que fait Platon, sinon tresser ensemble la tragédie et le monothéisme, juste avant que le judaïsme hellénistique puis le christianisme ne parachèvent le travail ?). Ce départ n'est pas simplement un absentement, un congé ou une suppression, et il n'est pas non plus une *Aufhebung* dans son double sens hégélien. Il est avant tout un marquage : un trait d'absence, une soustraction pour parler comme Badiou, un retrait pour parler comme Heidegger, et une inscription pour reprendre Derrida. C'est-à-dire

que le départ des dieux trace, entame une ouverture de sens inouï : d'un même geste, le sens en fuite comme passé et comme à venir – mais *du même coup*, « le sens », précisément et absolument, l'idée ou la question du sens (et d'une vérité qui lui réponde)¹.

Si la métaphysique naît comme science des principes et des fins, c'est parce que principes et fins sont *barrés*, si je peux me permettre l'amphibologie qu'autorise l'argot : rayés et partis (l'argot suggère aussi *taillés*), ou encore, et de manière plus élaborée, divisés d'eux-mêmes et en eux-mêmes, et ainsi « inscrits ». Et c'est seulement d'ailleurs à partir du moment où ils sont *barrés* qu'ils apparaissent comme tels, comme « principes » et comme « fins » : soustraits à leurs instances mêmes (aux fondements et aux accomplissements des temples, des empires ou des lignées), ouverts comme questions de sens.

1. Le « sens » comme question, tension et intentionnalité, comme passion aussi, et passion de la vérité, procède de l'absence de sens donné, ou de ce que Bernard Stiegler nomme la « désorientation originaire » dans *La technique et le temps*, 3 volumes, Paris, Galilée, 1994, 1996, 2001.

Or cette soustraction – cette soustraction/addition du sens qui fait la philosophie – arrive de quelque part (en tout cas elle arrive quelque part, dans la contingence d'un lieu et d'une période, ou de plusieurs lieux et de plusieurs périodes) ou par quelque force (dont la survenue même est contingente : rien n'établit de la nécessité dans ce qui se passe, bien que cela se passe, potentiellement, à l'échelle de l'humanité et du monde).

Cette force, à tous égards, est celle de la *technique*. Derrière ce qui va devenir, en un sens très précis qu'il faudra dégager, *techno-logie*, il y a un ensemble de techniques comme celles du fer puis celles du commerce (aussi bien du côté de la comptabilité que du côté de la navigation), celles de l'écriture ou celles de l'urbanisme. Avec ce moment dans l'histoire des techniques, il se produit comme le passage d'un seuil. Un mouvement qui est contemporain de l'homme – la technique en tant qu'humanité, tout simplement, *Homo faber* producteur ou concepteur d'*Homo sapiens*, technicien de lui-même –, un mouvement qui d'emblée procède par soustraction ou par évidence (depuis la perte de l'*æstrus*, par exemple, jusqu'à la taille de pierres et au graffiti) mais qui, jusque-là, se présente d'abord comme un mode de comportement et d'acclimatation, comme l'aménagement des conditions de subsistance pour un animal déficient en conditions données, ce mouvement

qui aura toujours-déjà commencé avec l'« homme » et qui, par conséquent, par l'homme, dans l'homme et en deçà de l'homme provient de la « nature » elle-même, ce même mouvement prend une autre allure : au lieu d'assurer la subsistance, il lui produit des conditions nouvelles, ou bien il produit une étrange « sursistance » dans la nature ou hors d'elle. La production des moyens de subsistance constitue déjà l'étape néolithique : à présent – soit entre le X^e et le VII^e siècle avant notre ère, sur l'arc d'Asie Mineure – on pourrait dire que se propose comme telle une *production des fins*. Mais cette production des fins, comment ne pas la voir venir – sourdement, secrètement – depuis la production elle-même non produite de la nature ou du monde, de l'animal puis de l'homme en lui¹ ? Depuis, par conséquent, ce qu'il faudra nommer une histoire du monde ?

Avec l'hominité, ce mouvement s'apparaît à lui-même comme son propre principe et sa propre fin. C'est-à-dire proprement sans principe et sans fin, puisque cela procède d'un désamarrage initial, qu'on peut nommer « condition humaine », et dont la permanence consiste dans l'extrême instabilité et mutabilité de ce qui est ainsi désamarré (la contingence forme ainsi la nécessité de cette « histoire »). Et c'est cela qu'on peut nommer, en feignant de croire qu'il y aurait eu d'abord une « nature » intègre et stable : la *dénaturation*. Et l'on pourrait ainsi

1. Cf. Serge Margel, *Logique de la nature*, Paris, Galilée, 2000.

dire que l'« humanité » est le nom indiciel du terme indéterminé et infini de la dénaturation hominienne.

C'est dans la dénaturation que peut être produit quelque chose comme la représentation d'une « nature » ou d'un ordre autotélique et donc non technique, qui se donne ainsi, du même coup, l'extrême difficulté de penser comment la dénaturation survient de la nature et dans la nature (comment survient l'animal déficient, l'animal sans conditions arrêtées). C'est donc là aussi que surgit, d'une part une technique spécifique d'interrogation *peri phuseôs* ou *de natura rerum*, en même temps qu'une pensée de la provenance elle-même non naturelle de la nature, sous les espèces d'une « création *ex nihilo* ». De ces multiples manières, la métaphysique forme d'emblée le questionnement de la dénaturation en tant que telle, autrement dit de l'échappée des principes et des fins, ou encore de l'être en tant que rien d'étant.

Un tel questionnement est rendu possible, voire inévitable, dès lors qu'a eu lieu un événement dénaturant : tel est l'événement que nous nommons « technique » depuis la philosophie, qui est elle-même le régime autoréférentiel et autoréflexif de cet événement. Celui-ci appartient au monde, non seulement en tant que le monde en aura toujours-déjà, avant toute « histoire », recélé la possibilité (dont on ne peut, dès lors, ni la dire nécessaire ni la dire contingente : ni plus ni moins que le monde lui-même).

Qu'il y ait quelque chose comme une nature – *phusis* ou *natura*, il ne faut pas ici se fier à l'écart que Heidegger prétend mesurer entre ces noms, comme s'il mesurait l'éloignement d'une nature plus « naturelle », et qui n'aurait pas recélé la possibilité de la technique humaine –, voilà qui n'est possible que si on contraste cette « nature » avec une non-nature. Autrement dit, le motif même de la « nature » est par lui-même dénaturant. La « physique » des Ioniens présocratiques est la technique du maniement de cet objet « nature » qui surgit lorsque se désassemble l'ordre mythico-religieux : cette physique est une technique des fins et des principes barrés.

Le nom, qui apparaît ensuite par accident, de *métaphysique*, n'a rien d'accidentel, en définitive. Il est déjà préparé dans le complexe technique qui a produit la « nature » comme objet d'un maniement à la fois théorique et pratique, tout en faisant que la « technique » devienne clairement principe et fin pour soi – comme il advient dans le commerce, dans l'écriture *ou* dans la production même des principes et des fins. Que ce mouvement soit un *devenir*, c'est une nécessité, puisqu'il s'agit précisément de ce qui n'est pas donné, et que la technique en général est le savoir-faire de ce qui n'est pas déjà fait : avec la technique, l'histoire vient faire contraste avec la « nature ». Mais il est tout autant nécessaire que ce devenir ne forme pas un *sens*, ni progressif ni régressif. La hantise du sens, qui n'en réglera pas moins un pan entier de la métaphysique, n'est que

l'effet récurrent d'une « physique » mythico-religieuse cherchant à se reconquérir malgré la métaphysique ou à travers elle. C'est pourquoi la métaphysique est continûment dans l'ambivalence radicale d'une échappée et d'une clôture, ou dans la difficile topologie qui permet de clore par une échappée et de s'échapper par une clôture.

S'il y a un « sens » du monde selon la technique, il ne peut qu'être mesuré à l'aune incommensurable de la non-nécessité et de la non-naturalité du monde (c'est-à-dire de la totalité de significabilité possible), ce qui implique aussi sa non-historicité au sens métaphysique et théo-téléologique du mot « histoire ». Un tel sens, un tel *absens* et un tel *absenthéisme* sont très exactement ceux de l'événement technique lui-même.

Il y a donc une précondition qui rend possible les conditions logiques et philosophiques de l'accident occidental. Cette précondition est à la fois historique, technique et transcendante, indissociablement – ce qui veut dire aussi nécessaire en tant que raison de la philosophie comme métaphysique, et pourtant contingente car il n'y a pas de raison suffisante de cette raison –, sinon la dénaturation générale et congénitale (connaturelle...) de la nature qui contient déjà, qui contient de toujours, sans nécessité et sans contingence, tout comme l'univers lui-même n'est ni nécessaire ni contingent, la possibilité de l'homme technicien.

(Rousseau, me semble-t-il, est le meilleur penseur – donc aussi le plus problématique – de cette infiniment retorse inscription dénaturante dans la nature même, qui est aussi l'inscription du retrait des dieux.) Politique, science, art et amour (quadriparti très rousseauiste, si l'on y pense) répondent chacun, et dans l'incommensurabilité mutuelle, à la condition technique dans son état d'autonomisation métaphysique : chacun est structuré par le caractère inassignable de son propre principe et fin, chacun est une technique ou une configuration technique, ou plutôt chacun ouvre sur un enchaînement indéfini de transformations techniques. C'est pourquoi ce quadriparti est aussi bien conditionné que conditionnant vis-à-vis de la philosophie.

(On pourrait aussi articuler les quatre l'un sur l'autre en montrant que chacun sert de fin aux trois autres, de telle sorte que la structure reste toujours ouverte et intotalisable et que, de surcroît, chaque position de « fin » est incommensurable aux autres tout en formant simultanément le *telos* et la borne des autres.)

Mais c'est aussi ou d'abord pourquoi la philosophie en tant que telle *commence* : elle commence comme *technique* du sens et/ou de la vérité. En ce sens, elle n'est pas du tout un prolongement du monde mythico-religieux, ni son dépassement par progression, ni son *Aufhebung*, ni non plus son déclin et sa perte : elle est la réinscription technique de la « nature » et des « dieux ». Lorsque le sens se dénature – ou se démythifie –, la vérité émerge comme telle : question à construire du

sens (principe et fin de l'être comme tel) ou bien ponctuation de l'*absens* et, pour finir, toujours les deux intriqués dans toute construction et déconstruction métaphysique digne de ce nom. Rien d'étonnant si la sophistique, à un moment donné, vient faire corrélation et contrepoint d'un complexe technique (encore une fois, commerce, droit, urbanisme, cité – dans l'Asie Mineure des siècles présocratiques). Ce n'est pas seulement une technique du *logos* qui s'invente et qui s'organise à côté d'autres techniques. Avec le concept même du *logos*, tendu depuis l'ordre du discours jusqu'à celui de l'autonomie véridifiante, c'est une technique qui prend en charge la production, non plus de la subsistance, ni même d'une « sursistance », mais du sens même. C'est en ce sens que je nomme donc ici la métaphysique une *techno-logie* : l'échappée dans une autonomie véridifiante de la technique, ou de la « dénaturation ». Mais cette autonomie renouvelle en abyme infini toutes les apories matricielles de l'*auto-* en général.

On devrait alors se demander – je me contente de le signaler – si telle n'est pas la raison pour laquelle la philosophie avec Socrate se présente d'emblée dans un dialogue avec les techniques, ou dans leur interpellation métatechnique : à commencer par la sophistique, et en s'exemplifiant à travers les mathématiques, les arts du cordonnier, du menuisier ou du général. De même, on se rappellera qu'Aristote considère que la philosophie ne pouvait survenir qu'au-delà de la satisfaction des

besoins de la subsistance¹ : comme si elle était elle-même la mise en œuvre d'un autre genre de satisfaction, mais dans une continuité ou dans une analogie de la posture technicienne. (On peut en outre considérer que l'*étonnement*, qu'Aristote désigne dans le même passage (et après Platon) comme la source de la philosophie, ne désigne rien d'autre que la technique propre d'un non-savoir : non pas l'ignorance en attente du maître, ni l'inexpérience en passe d'être initiée – qui sont toutes deux des modalités du monde mythico-religieux – mais le savoir qui, tout d'abord, s'articule sur sa béance.)

On pourrait aussi considérer – et je ne peux pas non plus m'y arrêter comme il le faudrait – la possibilité, voire la nécessité de déterminer l'histoire des techniques jusqu'à nous sans lui conférer d'autre sens, dans sa contingence fondamentale, que le rapport indéfini de la technique à elle-même et à l'échappée de sa dénaturation. On examinerait à ce titre la succession des techniques de supplémentation immédiate du corps humain (outil, arme, vêtement), de production de la subsistance (agriculture, élevage), de l'échange (monnaie, écriture), puis, par un tour de plus, du sens et de la vérité (sophistique, philosophie), de la richesse en tant que telle, de la production elle-même (capital, travail), de la société (démocratie), et enfin de la nature même ou de sa dénaturation achevée, que ce soit par mutation ou par destruction intégrale (ingénierie biolo-

1. *Métaphysique*, A, 982 b 22.

gique, écologique, éthologique...). Mais ce qui donnerait le ton et l'envoi de la série, son principe et sa fin pourtant sans principe ni fin, ce serait l'architechnique : la production du producteur ou l'exposition de l'exposé, la « nature » de l'homme comme dénaturation en lui de la « nature » entière, ce qu'on nomme aujourd'hui le « symbolique », autrement dit l'ouverture d'un espace vide où se (re)joue l'infinie « création » du monde – à moins que ne s'y détache la possibilité que le symbolique s'y barre et s'y engloutisse avec l'humanité elle-même.

L'événement de la technique – c'est-à-dire pour nous, depuis longtemps, l'histoire et la métaphysique comme histoire – aurait donc un sens en un sens qui ne serait ni directionnel ni significatif : mais au sens où l'on dit que quelqu'un « a le sens des affaires », par exemple, ou « le sens de la musique », et où, en général, on « a le sens » de telle ou telle technique, en ce sens-là, donc, ce serait le sens des principes et des fins (de l'être comme tel, ou de l'existence) là où, très exactement, ne sont donnés, ne sont disponibles ni principe, ni fin, ni être, et où l'existence s'expose, manquant de sens, faisant de ce manque sa vérité même. Métaphysique est le nom de ce sens : le savoir-faire avec la dénaturation, ou avec l'infinetisation des fins. Cela implique avant tout non pas un savoir, mais un *ethos* : le *logos* même en tant qu'*ethos*, c'est-à-dire la technique ou l'art de la tenue et

du séjour dans l'échappée de l'*absens*. L'art de la tenue, ou ce qui permet en général de tenir et d'avoir de la tenue, y compris, et surtout, là où et lorsque plus aucun appui, plus aucune sûreté ne sont donnés pour quelque tenue que ce soit.

IV

Compléments

Ex nihilo summum fut donné, en première version, au colloque « La Souveraineté », Centre régional des lettres de Montpellier, château de Castries, juillet 2001.

Cosmos basileus fut d'abord publié dans *Basileus*, n° 1, <http://www.helsinki.fi/basileus/>, puis dans *Lignes*, n° 35, Paris, Hazan, 1998.

Note sur le terme de « biopolitique »

Depuis quelques années, on a beaucoup employé le terme de « biopolitique ». Ce mot avait été créé par Foucault. Il a été repris par plusieurs théoriciens, avec des acceptions variables. La variété de ces acceptions et une certaine indétermination générale autour du terme demandent une mise au point.

En particulier, l'emploi de termes analogues dans la forme, comme « bioéthique », engage à la confusion car la « bioéthique » s'intéresse aux décisions morales à prendre devant les nouvelles possibilités de technique biologique (ou de « biotechnologie »), et ne prétend pas désigner une éthique globalement réglée sur le *bios*¹.

1. Le sens du mot « biopolitique » peut d'ailleurs aujourd'hui en rester à une acception de cet ordre : « réflexion éthico-socio-politique sur les problèmes posés par la technoscience biologique », avec parfois un accent du côté de « pouvoir politique intéressé dans les possibilités biotechnologiques »... Ainsi, pour se limiter à des exemples récents, dans le livre collectif *Biopolitik*, dirigé par Christian Geyer (Francfort-

« Biopolitique », au contraire, veut indiquer l'ordre d'une politique globalement déterminée par la vie, vouée à son entretien et à son contrôle. Ce qui veut être dit, en principe, n'est pas « une politique au sujet de la vie, ou du vivant », mais « la vie déterminant la politique » ou bien « la sphère de la politique coextensive à la sphère de la vie¹ ».

Pour Foucault, de manière nettement plus restreinte, le mot désignait le fait que, à partir du XVIII^e siècle, le contrôle des conditions de la vie humaine² est devenu une affaire politique expresse (santé, alimentation, démographie, exposition aux dangers naturels et techniques, etc.). Jusque-là, le pouvoir s'y intéressait peu et avait d'autres objets directs de son exercice : d'abord, le territoire. Sur cette thèse historique, d'un intérêt cer-

sur-le-Main, Suhrkamp, 2001) comme dans le n° 1 de *Multitudes*, « Biopolitique et biopouvoir » (Exils, 2000), dans lequel toutefois s'ouvraient des discussions sur le concept lui-même.

1. Sans doute, on rencontre aussi des usages plus restreints du mot. Mais je considère ici les usages qui se veulent le plus proprement philosophiques et engagent avec ce terme des propositions qui réévaluent fondamentalement chacun des termes qui le composent. Je ne cherche pas à ranger ces usages sous des noms ou des œuvres : je caractérise des tendances.

2. Il s'agissait d'elle pour Foucault. On voit sans peine que la vie animale et végétale suivait dans le même temps un destin parallèle (sélection, soins, etc.). Toutefois, ce destin était commencé depuis fort longtemps : depuis les débuts de la culture et de l'élevage. Certes, il y a désormais une mutation dans ce continuum technique : la question est précisément d'apprendre à le penser.

tain, je n'ai rien à ajouter, sinon qu'elle demanderait tout de même, me semble-t-il, un examen plus précis de ce qu'ont été avant les temps modernes les préoccupations « biopolitiques » (il y avait bien une politique du blé à Rome et une politique des naissances à Athènes, par exemple).

Foucault considère que les politiques totalitaires – nazie d'abord, socialiste aussi – ont été des biopolitiques car elles se sont vouées, plus qu'à la domination sur des adversaires, à la maîtrise d'une population, d'une « race » ou d'un « peuple » défini selon des normes de santé, de vitalité productrice, etc. (Foucault range tout sous une catégorie très large de « racisme ».) Je n'entre pas ici dans l'examen précis de ces thèses. Je crois cependant nécessaire de demander si la « vie » constitue vraiment l'objet (réel ou prétendu, c'est une autre affaire) de ces pouvoirs, ou s'il ne s'agit pas plutôt d'une figure destinale (« race », « humanité travailleuse ») qui vient se substituer aux figures classiques de la souveraineté. La réduction de ces figures à « la vie » n'est pas suffisante à fonder leur puissance politique et affective.

Selon l'extension récemment donnée au concept, ou selon ce qui est en réalité plutôt un changement de concept sous le même mot, il semble qu'on doive comprendre ceci : la politique (qu'on continue à imputer essentiellement à l'État) prend progressivement pour objet la gestion contrôlée de la vie naturelle.

Cependant, il est manifeste que ladite « vie naturelle », depuis sa production jusqu'à sa conservation, ses besoins et ses représentations, qu'il s'agisse de vie humaine, animale, végétale ou virale, est désormais inséparable d'un ensemble de conditions qu'on dit « techniques » et qui constituent ce qu'il faut plutôt nommer l'*écotechnie* où se développe pour nous (et par nous) toute espèce de « nature ». Cette vie est précisément la vie qui n'est plus simplement la « vie » si on veut entendre par là l'auto-entretien et l'autoaffection. Ce qui s'expose plutôt avec l'*écotechnie*, c'est le caractère infiniment problématique de toute détermination d'« auto- » en général. C'est dans ce contexte qu'une « biopolitique » est possible puisqu'elle se définit par une gestion technique de la vie. Cela suppose que l'existence ainsi prise en charge n'est plus, tendanciellement, une existence mettant en jeu autre chose que sa reproduction et son entretien moyennant des finalités qui restent les secrets du pouvoir, à moins qu'elles ne soient simplement les finalités aveugles ou sans fin de la totalité *écotechnique* en mouvement.

Ainsi le *bios* – ou la vie comme « forme de vie », comme mise en jeu d'un sens ou d'un « être » – se fonde dans la *zôè*, la vie simplement vivante, mais celle-ci, en réalité, est déjà devenue *tekhne*.

La politique n'est alors implicitement pas autre chose que l'autogestion de l'*écotechnie*, la seule forme d'« auto- »nomie possible qui, précisément, n'a plus à sa disposition aucune des formes possibles jusqu'ici

d'une politique : ni la « souveraineté » autofondatrice¹ puisqu'il n'y a plus à fonder, ni la « discussion sur la justice » d'une cité aristotélicienne, puisqu'il n'y a pas de cité, ni même la contestation ou le différend, puisque vivant et pouvoir vont dans le même sens selon un consensus asymptotique et dénué de finalité ou, si l'on préfère, de vérité.

Ni vie (comme forme de vie) ni politique (comme forme de coexistence), voilà ce que désigne involontairement le mot de « biopolitique ». Et l'on peut bien admettre qu'en effet nous ne sommes plus en situation de reprendre l'un et l'autre de ces termes sous aucune de ses acceptions reçues. L'un et l'autre sont plutôt désormais soumis à ce qui les emporte ensemble dans l'écotechnie.

Mais alors le danger du mot se révèle en ce qu'il semble autoriser deux formes d'interprétation dont chacune maintient subrepticement une acception intouchée des termes. On peut tenter de penser que cette vie, réduite à une absence de forme autre que sa gestion intéressée par un pouvoir économique et social qui, lui-même, ne cherche que son entretien, se trouve comme dialectiquement remise à une absence de fins par laquelle elle se retrouverait comme dans son état naissant, exposée à l'absence de sens de sa contingence nue

1. À condition de ne pas confondre, comme on le fait si souvent, « souveraineté » et « domination ».

qu'elle serait ainsi capable de ressaisir comme sa propre invention : naissance indéfinie, glissant par son errance même et par son absence de justification en marge de la domination qui la manipule. La forme de vie serait le jeu furtif d'une façon élégante de se retirer de la machine broyeuse. On peut penser à l'inverse que l'emprise ainsi révélée d'une production technique de la vie met celle-ci en état de se produire elle-même en totalité et de se réappropriier l'extériorité de la domination dans une autoproduction ou autocréation commune dont la vitalité résorbe et accomplit en soi toute politique.

D'une manière ou de l'autre, par un accent sur la vie seule ou sur la politique réappropriée en commun, ce qui est rejoué est la double postulation dialectique par laquelle, d'une part, se révèle une figure extrême (jadis prolétariat) dont le dénuement donne le caractère de vérité, tandis que, d'autre part, le pouvoir réapproprié par la communauté vivante effectue la négation de la séparation politique. Cette figuration et cette négation hantent la conscience occidentale depuis que l'invention démocratique a mis fin à la politique fondée sur des figures d'identification. Mais il ne suffit sans doute pas de chercher une nouvelle figure (fût-elle infigurée, anonyme et dépouillée d'identité) et pas plus de dialectiser la négation du pôle identificatoire. Ces deux motifs, opposés ou conjoints, peuvent donner de l'énergie, peut-être, à des luttes nécessaires – et il y en a tant... Mais ils ne peuvent assumer le problème ouvert

par la démocratie en tant que problème posé par l'éco-technie qui demande, en effet, ou qui produit l'absence de figure séparable et l'absence de fin identifiable : car jusqu'ici c'est entre figures et fins, entre phénoménalisation d'une téléologie et téléologie d'une phénoménalisation que se jouait toute partie de vie et/ou de politique, de sens de vie ou de forme de politique.

Il ne s'agit pas, ici, d'aller plus loin que cette mise au point. Du moins doit-elle servir à montrer que ce qui *fait monde* aujourd'hui, c'est exactement la conjonction d'un processus d'arraisonnement écotechnique illimité et d'un évanouissement des possibilités de formes de vie et/ou de fondement commun. Le « monde » dans ces conditions, ou la « mondialisation », n'est que l'énoncé précis et sévère de ce problème¹.

1. Cf. aussi *inf.*, la note 1, p. 171.

Ex nihilo summum

(De la souveraineté)

La souveraineté désigne d'abord le sommet. Pour le plaisir de la langue, citons seulement *ès souverainités des monts*, traduction au XII^e siècle de *in summis montium* (dans la Vulgate, cité par La Curne). Le sommet surplombe et domine. (*Summus, supremus, superanus* sont – en somme – des jumeaux linguistiques.) On a pu dire « une grosse tour qui est maîtresse et souveraine de la porte du chastei » (*ibid.*). Le sort du mot dans la langue tient à l'attribution au sommet de la domination et, par conséquent, au parallélisme analogique entre l'élévation et la puissance (à quoi peut se joindre une implication dans la puissance de la valeur ou de l'excellence). Ce parallélisme se trouve doublé dans l'origine de la *summa*, qui tient à ce que, les Romains effectuant leurs calculs de bas en haut, la somme de l'addition figurait sur la *summa linea*.

Il suit également de cette histoire que la souveraineté n'est pas d'abord la qualité sommitale, mais la sommité elle-même (un terme qui a une valeur botanique aussi bien qu'académique), le sommet, le souverain : elle ne vaut pas comme un attribut, mais comme la substance d'un sujet, dont l'être consiste dans l'élévation.

Le plus élevé ne domine proprement que selon la valeur militaire indiquée par l'exemple de la « grosse tour » : d'en haut, il est plus facile de surveiller et de frapper ce qui se présente plus bas. Les sommets furent toujours lieux de places fortes et de citadelles. Mais ainsi la domination guerrière s'accompagne immédiatement de l'élévation et de l'altitude dressée vers le ciel, découpée sur le ciel et pénétrant en lui. Le souverain communique avec l'élément détaché de la terre, soustrait à la pesanteur. De la même manière, le *chef* ou la tête (le capitaine, le capital ou la capitale) s'élève au-dessus du sol selon l'érection de ce corps de bipède dont la station droite (le port altier) porte le regard au loin, sépare les mains des pieds, éloigne l'odorat du sol et de ses génitoires. Mais le souverain est plus qu'un chef : celui-ci prolonge et achève un corps, celui-là se détache au-dessus d'un corps.

Le souverain est dans l'élévation parce que celle-ci, séparant le haut du bas, affranchit le premier de l'humilité du second : de l'humus et du dos courbé sur le travail de la terre, de la posture étendue du sommeil, de la maladie ou de la mort et de la *chose étendue* en général. L'étendue tient tout dans le même plan, mais la chose

qui n'est pas étendue, celle qui surplombe l'étendue et qui l'inspecte, est la *chose pensante* et le sujet du gouvernement général des choses. À la place d'une sensibilité du proche, par le tact, l'odorat et le goût, il fait régner les organes du lointain, la vue et l'ouïe. Il ne se contente pas de réagir à ce qui l'entoure et qui l'avoisine, il s'informe des dispositions et des messages des réalités lointaines afin d'être à même de leur dicter sa loi. (Enseignes du souverain : l'aigle, le soleil.)

Le souverain est élevé parce que l'élévation sépare. La séparation assure la distinction et la distinction assure la dénivellation nécessaire pour poser une hiérarchie, c'est-à-dire moins un commandement sacré que le caractère sacré du commandement ou du gouvernement en soi : sa nature séparée, secrète et discrète, retirée. Son retrait le ramasse en lui-même en le soustrayant à la dépendance des choses pressées les unes contre les autres, enchevêtrées les unes dans les actions et les réactions des autres. Le souverain est à l'écart de cette dépendance et de cet échange interminable des moyens et des fins. Il n'est, lui-même, ni moyen ni fin. Il est d'un autre ordre : de l'ordre qui indexe toute l'horizontalité, son épaisseur et ses réseaux, sur une verticalité perpendiculaire. La souveraineté ne surplombe pas seulement : elle est transversale.

En tant que sommet (*summum, supremus*), le souverain n'est pas seulement élevé : il est le plus élevé. Son

nom est un *superlatif* : littéralement, ce qui s'enlève au-dessus, et qui n'est plus de l'ordre comparatif et relatif. Il n'est plus en relation, il est *absolutum*.

Le souverain est le plus haut, il est l'extrémité de l'élévation : il est le très haut. Le Très Haut est celui dont la hauteur n'est plus relative, et même pas seulement relative à des hauteurs moindres. Il est la Hauteur elle-même, toute la hauteur et rien que hauteur (grammaticalement, il est en fait ce qu'on nomme un superlatif absolu). Le Très Haut ne se laisse pas considérer : il échappe à la vue tout de même qu'il est inaccessible à une ascension. Il ne relève pas exactement de l'opposition entre le haut et le bas, mais plutôt de la différence entre la hauteur et ce qui n'a ni hauteur ni profondeur (*altus* a les deux valeurs). Le Très Haut est l'Inégal même. Il est inégal à toute espèce d'égalité ou d'inégalité : c'est au contraire seulement à partir de lui que peut être posé quelque chose du registre de l'égalité ou de l'inégalité.

Le Très Haut est celui ou cela vers quoi la tête elle-même ne peut se tourner sans basculer tout à fait hors de l'axe qui l'attache au corps. Elle cesse alors d'être la tête. Ou bien elle se perd dans la hauteur, ou bien elle retombe dans l'égalité avec soi du corps.

Le Très Haut ne peut donner qu'une chose, et c'est le vertige. Le vertige est ce qui saisit au sommet. *Vertex* est un autre nom pour le sommet. C'est le point où la *verticale* est à son comble : elle s'y retourne (*vertere*) sur elle-même, n'ayant plus d'espace où s'élever puisqu'elle

est toute l'élévation possible. Le vertige est l'affect du sommet. Il est l'appréhension de l'incommensurabilité entre l'horizontale et la verticale, entre la base et le sommet. C'est le vertige de l'absolu en tant qu'il est délié de tout : il ne peut que tourner sur soi en l'absence du moindre rapport. Mais c'est ainsi que le souverain doit décider de tout établissement des rapports, et de leurs règlements.

Le souverain a eu dans la langue et dans la pensée une sorte de jumeau : le suzerain. Les deux termes ont parfois partagé ou échangé leurs significations. Aussi bien ont-ils même racine dans le *sus*, le *dessus* et l'*au-dessus*. Ce sont deux formes du *supérieur*. Cependant, pour finir, le souverain est incommensurable avec le suzerain. C'est très exactement le sens du passage de la féodalité à l'âge politique moderne.

Le suzerain occupe une certaine hauteur à l'intérieur d'un édifice ordonné. Il a en dessous de lui le vassal (originellement, le serviteur). Vassal et suzerain sont liés l'un à l'autre par un serment réciproque, d'allégeance et d'assistance. Le serment promet la féauté, c'est-à-dire la fidélité. La féodalité – qui est le régime du *fief* – repose sur la fidélité jurée entre vassaux et suzerains. Cette fidélité s'exerce dans les deux sens et à l'intérieur du fief qui est le bien domanial sur lequel s'exerce la seigneurie, qui, d'abord, est l'autorité de l'aîné (*senior*).

Le plus âgé n'est pas le plus haut : la succession des âges tient au donné de la nature, elle ne définit pas – ou pas exactement, ni entièrement – une différence de même ordre que celle de la hauteur. Le plus âgé a toujours derrière lui un plus âgé encore, fût-il le père mort. Le droit est donc ancestral : il n'est pas posé selon l'absoluité d'une hauteur en soi. C'est pourquoi il y a plusieurs hauteurs de seigneurie, et le *sire* (autre nom du seigneur) peut être duc ou marquis, simple chevalier ou baron. Ici, le lien, l'ensemble des liens qui fondent les fiefs et les vassalités, a le pas sur le pouvoir : il lui donne sa raison première. En quelque façon, le pouvoir est ici lié d'avance.

Dans la souveraineté, au contraire, c'est le pouvoir qui fonde et qui forme le lien. Celui-ci n'est pas de fidélité, mais d'autorité : en ce sens précis que le souverain est l'auteur de la loi, alors que la fidélité suppose une loi qui la précède.

La féodalité est elle-même subordonnée à une autorité qui dépasse toute suzeraineté : celle du seul seigneur qui mérite ce titre de façon absolue, Notre-Seigneur, le Tout-Puissant, le créateur et le rédempteur du monde. Sans doute, historiquement, la féodalité n'en produit pas moins les conditions d'une dualité de pouvoirs – temporel et spirituel – qui fraye le chemin à une autonomie du premier. Mais celle-ci ne devient proprement autonome qu'avec le principe (c'est bien le cas de le nommer ainsi : il s'agit de l'affaire du Prince) de la souveraineté. Le souverain n'est pas un suzerain de

suzerains : il est délié de tout lien. Aussi n'a-t-il plus de vassaux, mais seulement des sujets.

(À ce compte, tout le monde deviendra sujet, et les vassaux du dernier rang n'auront plus sous eux les serfs, serviteurs attachés à la glèbe. Il n'y aura plus de propriété éminente de cette glèbe mais, au contraire, les sujets deviendront tous propriétaires. Dans le propriétaire au sens moderne, le suzerain disparaît sans pour autant devenir souverain : il a l'autorité, mais il ne doit rien à sa propriété. Il n'a pas à lui donner une loi, il n'a qu'à en jouir ou bien, si ce mot est trop noble, à en profiter.)

Le sujet du souverain s'entend de deux manières : c'est celui qui est assujetti à l'autorité souveraine, ou c'est celui qui crée et qui autorise cette autorité. Cette amphibologie mène de façon continue de la monarchie à la démocratie. Le peuple souverain ne détient rien de moins et rien de plus que le monarque absolu : à savoir, l'exercice même de la souveraineté.

Cet exercice n'est autre que l'établissement de l'État et de sa loi, ou de la loi qui fait un État. Il suppose que rien ne le précède ni ne le surplombe, qu'aucune autorité ni aucune force instituante ne s'est exercée avant lui. La souveraineté est la fin de toute théologie politique : si elle emprunte la figure du droit divin, elle le fait précisément pour modeler cette figure sur les traits du souverain. Ces traits sont ceux que définit

l'amphibologie suivante : il est le sujet de l'exercice qui l'assujettit.

Là où l'autorité divine se jouait entre créateur et créature – c'est-à-dire à travers une différence absolue de nature, mais où la créature sortait de l'acte du créateur –, là même disparaît la différence au profit d'une identité d'exception, qui est précisément celle du souverain. Quelle qu'en soit la détermination concrète (république d'un prince, d'un conseil ou d'un peuple), la souveraineté doit être identique à soi dans son institution et dans son exécution. Elle n'a aucun dehors, ni pour la précéder, ni pour la fonder, ni pour la doubler.

Le souverain est rapport à soi (à soi comme à la loi), et il n'est que cela (tandis que le créateur n'est essentiellement que rapport à l'autre, et de ce rapport dépend aussi le lien de fidélité). Il s'en tire une double conséquence :

– la première concerne le motif dit de la « sécularisation » : sans vouloir entrer dans l'immense débat autour de ce concept, je pose simplement ici que la souveraineté moderne (la souveraineté en tant que concept moderne, celui dont on attribue la paternité expresse à Jean Bodin tout en le voyant partiellement préfiguré chez Machiavel) n'est pas la sécularisation d'une souveraineté divine, précisément parce que celle-ci contient, par définition, la raison et la puissance suprêmes que la souveraineté moderne est chargée de se donner ;

– la seconde consiste à rapporter au souverain la problématique constitutive du rapport à soi ou de l'auto-position en général : le soi d'un rapport à soi ne peut être donné avant ce rapport lui-même, puisque c'est le rapport qui fait le soi (*soi* veut dire *à soi* et il n'y a pas de cas sujet de *soi*). Le souverain ne trouve pas la souveraineté donnée : il doit la constituer, et donc se constituer lui-même en souverain.

Chacune de ces implications en contient à son tour plusieurs autres, et en particulier :

– de la première, il faut tirer que Dieu ou le divin, en général, ne peut d'aucune manière être « sécularisé » puisque la « sécularité » désigne l'ordre extérieur à la divinité, laquelle ne se comprend que dans un régime de distinction (ou bien mortel/immortel, ou bien siècle/éternité ou monde/royaume de Dieu) ; cela signifie, ou bien que la politique ne peut jamais résorber la religion, si celle-ci a une consistance propre, ou bien qu'il n'y a pas de religion autonome et qu'elle est toujours l'instrument d'une politique qui se donne à travers elle l'instance ultime d'autorité et de légitimité (peut-être cela doit-il encore s'énoncer autrement, en distinguant la religion, toujours politique d'une manière ou d'une autre, et le rapport au divin, qu'on devrait nommer autrement, point que je laisse ici ouvert) ;

– de ce qui précède, on tirera donc aussi que la possibilité des distinctions ainsi présentées tient à l'articulation occidentale-monothéiste du « divin » : dans ce

qu'on appelle « polythéisme », il n'y a pas à séparer politique et religion (en un sens on pourrait dire qu'il n'y a ni l'une ni l'autre) ; pour le monothéisme, au contraire, il y a une tension entre la séparation des deux et l'effacement de l'une par l'autre ;

– de la seconde implication, on tirera que la souveraineté ne peut se définir que comme une institution (au sens actif et transitif du terme, et ici précisément en tant qu'institution de soi) – institution infinie qui comprend pourtant en elle la nécessité impérieuse du moment fini de son institution (cette fois aux sens conjoints de l'instituant et de l'institué) : il y a donc une contradiction intime de la souveraineté, et par elle de la politique moderne (c'est-à-dire athéologique), qui est peut-être aussi, comme je viens de le suggérer, la politique tout court.

La souveraineté du peuple désigne très clairement, chez Rousseau, l'état le plus radical de la contradiction souveraine : à la différence du monarque qui pouvait s'abriter derrière une référence divine, quelque formelle qu'elle fût, le peuple en tant que souverain doit se comprendre comme le sujet ou le corps qui se forme lui-même : tel est l'objet du contrat, qui devient chez Rousseau, au-delà d'un pacte de sécurité, l'institution même des contractants et de leur corps, autrement dit de l'humanité elle-même ainsi que l'énonce en propres termes le texte du *Contrat social*. Le peuple souverain est

le peuple des hommes qui se font mutuellement sujets en tous les sens : à savoir, en tant que rapport à soi de chacun dans le rapport de tous les uns aux autres et en tant qu'assujettissement de tous à ce rapport. Mais le rapport à soi étant infini, le peuple, de même, est infiniment en défaut ou en excès sur lui-même.

En ce sens, la question politique moderne pourrait se réduire à la question de la souveraineté : celle-ci ne définit-elle pas l'impasse politique par excellence en tant qu'impasse de la subjectivité ? Et s'il en est ainsi, peut-on, soit penser une souveraineté non subjective, soit penser une politique non souveraine ? Ou bien peut-être faut-il penser les deux choses ensemble ?

La souveraineté en tant que sommet pose le problème de la nature du sommet. Quel est son rapport à la base et qu'en résulte-t-il pour sa constitution propre ? Est-ce que le sommet repose sur la base, est-ce qu'il s'appuie sur elle, ou bien est-ce qu'il s'en détache, est-ce qu'il accède à une autre sphère ontologique ?

Le sommet est-il la région, tangente au ciel, où l'élévation s'accomplit, inverse l'ascension en descente et, retournant ainsi sur soi, attache sa hauteur au sol, lui donnant ainsi son équilibre et sa mesure ? Ou bien est-il le point où l'élévation se fait absolue, se coupe du sol et de la base, et indique une tout autre instance, qui se rapporte moins à ce qu'elle surplombe qu'à ceci qu'elle n'est elle-même surplombée par rien ?

Dans la première hypothèse, le sommet subsume et assume la base, qui du reste est *sa* base, la fondation et l'assise de son être propre. Mais en ce sens, le plus haut n'est peut-être jamais le Très Haut, jamais l'absolu de la hauteur. Il est toujours situé à une altitude relative et, pour finir, sans doute est-il toujours, au fond, *primus inter pares*. Cela implique aussi que ce sommet est en rapport essentiel avec un fond, qui est aussi un fonds : une assise, une assiette, une assurance qui est aussi une ressource et un capital d'autorité, de légitimité et de pouvoir d'exécution.

(Et puisque j'ai parlé de capital : le sommet, dans cette acception, se confond-il avec le capital ? Ou, plus exactement, le capital procède-t-il de cette structure selon laquelle le sommet accumule et potentialise les ressources de la base, ses productions à partir du point où elles ne se contentent pas de reproduire la base elle-même ? Dans quelle mesure le capital – je l'entends clairement ici au sens de Marx – est-il lié à la souveraineté ? Dans quelle mesure l'autonomie non théologique de l'État est-elle substantiellement liée à l'accumulation elle aussi non théologique de la richesse, c'est-à-dire à la richesse qui ne brille plus pour une gloire hiératique, mais pour elle-même et pour sa propre production ? Dans le capital, en tout cas, il est clair que le sommet accomplit une masse accumulée, une somme, et que cette masse ne doit pas cesser de croître : le capital est souverain en ce sens qu'il n'est qu'à son propre service. Le mot « capital » définit la

richesse ainsi souveraine : elle se distingue de la richesse qui sert aux besoins de la nécessité, et de la richesse qui ne sert exactement à rien mais qui concentre (et qui dispense, et qui disperse) un éclat hiérophanique. Là se tiendrait la raison du couplage de l'État moderne souverain et du capital : dans l'autofinalité qui se donne aussi comme finalité sans fin ou dans l'autoprincipat qui se donne à lui-même l'investiture.)

Dans la seconde hypothèse, la souveraineté essentiellement se distingue de la maîtrise, selon le schème de pensée qui fut, jusqu'à l'exaspération, celui de Bataille. La maîtrise peut bien n'être qu'à son propre service, mais elle est encore à un service : elle se plie à son projet, ou au projet qu'elle est. Le maître est lui-même le projet de se soumettre l'esclave et, par l'esclave, de s'assurer des moyens d'existence qui forment l'ordre auquel l'esclave s'est d'emblée soumis. Le maître est soumis à cette soumission qui est, en fin de compte, soumission aux moyens ordonnés à une fin dont la dignité finale reste obscure : pourquoi l'existence doit-elle se maintenir (comme si elle appartenait à ces choses dont la persistance inerte paraît constituer l'être) ?

Le souverain, dans ces conditions, est celui qui se détache de la maîtrise et de sa servilité foncière. Ce n'est pas qu'il renonce à la maîtrise, du moins pas

comme à un bien qu'il abandonnerait pour un bien supérieur. Il ne met pas la maîtrise en balance ni en calcul selon une échelle quelconque de valeurs. Il se tient d'emblée et exclusivement à hauteur de valeur absolue.

Cette hauteur est donc altitude en soi, élévation qui s'est portée au sommet sans que l'ascension représente aucun processus d'accumulation ni de conquête, aucune progression vers une fin. En vérité, il ne peut même pas être question de monter jusqu'à ce sommet. Il est sommet détaché, point de contact avec le dehors de tout le relief édifié sur la base : et comme ce dehors n'est rien, et qu'il ne peut être question même d'y accéder, ou que l'accès s'y éprouve immédiatement comme pénétration dans rien, la souveraineté s'avère strictement être ce *rien* lui-même. (Comme on le sait, Bataille aime écrire « la souveraineté n'est RIEN », où les lettres capitales semblent faites pour dresser une ironie infinie devant toute prétention de capitaliser l'absolu souverain.)

N'étant rien ou, plus exactement encore, étant rien, la souveraineté n'en est pas moins quelque chose : elle est cette chose bien particulière qu'est *rien*. Non pas « le rien », comme si c'était une entité, et précisément l'entité d'une négation de l'être. Cela s'appelle le néant. Le néant n'est pas rien : il est cela en quoi l'être se retourne dès qu'il est posé pour lui-même et dans son unilatéralité. Soit en effet qu'on considère, avec Hegel, que l'être pur et simple est pure abstraction, soit qu'on

pense avec Heidegger que l'être ou que *être* ne peut pas être quelque chose d'étant, on doit se résoudre à penser l'être comme son propre effacement qui le néantise et, en le néantisant, donne lieu à l'espacement de la concrétude. Pas d'ontologie sans la dialectique ou sans la paradoxie d'une méontologie.

En revanche, *rien* est la chose même, *res* : le premier sens de « rien » est « quelque chose » (par exemple, nous dirions encore aujourd'hui : « Il n'est pas possible de rien penser au sujet de ce qu'on ignore tout à fait », où nous entendons bien « quelque chose »). Si *rien* a glissé, par la négation « ne... rien », à un sens privatif, c'est en gardant le sens de « chose » : « il ne faut rien penser » signifie « il ne faut penser aucune chose », donc « pas une seule, pas la moindre chose ». *Rien* est la chose tendant vers son pur et simple être de chose, par conséquent aussi vers l'être le plus quelconque de *quelque chose* et ainsi vers la ponctualité évanouissante du minimum d'étantité.

Ce qui est rien est ce qui subsiste en deçà ou au-delà de la subsistance, de la substance et du sujet. C'est ce qui réalise ou ce qui réifie l'existence là où elle se détache de sa propre position : là où elle excède la stance, la station et la stabilité de l'étant. Ce point est son contact avec l'être qui la transit : c'est le point d'annulation de la différence *ontologique*. Mais cette différence ne s'annule qu'à s'aiguiser infiniment. C'est donc le point où l'existence existe comme la mise en jeu de son être même. Heidegger nomme cela *Dasein* :

être le « là », être ce « là » qui est le point même où l'étant (s')ouvre l'être.

Souverain est l'existant qui ne dépend de rien — d'aucune finalité, d'aucun ordre de production ni de sujétion, que ce soit du côté de l'agent ou du côté du patient, du côté de la cause ou du côté de l'effet. Dépendant de rien, il est tout entier remis à lui-même en tant, précisément, que « lui-même » ne le précède ni ne le fonde, mais est le *rien*, la chose même à laquelle il est suspendu.

Rien en tant que sommet, *acmé* ou comble d'existence : séparé de l'existant lui-même.

La souveraineté essentiellement échappe au souverain.

Le souverain, si sa souveraineté ne lui échappait pas, ne serait en rien souverain.

La même condition qui fait que la souveraineté reçoit son concept lui ôte son exercice : à savoir, l'absence d'autorité supérieure ou fondatrice. Car l'autorité souveraine doit être essentiellement occupée à se fonder elle-même ou à se dépasser elle-même pour légiférer en amont ou en excès de toute loi. En un sens rigoureux, la fondation souveraine est infinie, ou bien

la souveraineté n'est jamais fondée. Elle se définirait plutôt par l'absence de fondement ou de présupposition : ni à Athènes ni à Rome il n'y a une pure absence de présupposition en amont de la loi. Quelque chose du divin ou du destin subsiste.

De là que, si le souverain exerce son pouvoir, il l'exerce entièrement dans la condition de l'« état d'exception » où les lois sont suspendues. L'illégitimité foncière qui est ici la condition de la légitimité doit se légitimer elle-même. Cela peut s'entendre au sens de ce que Carl Schmitt nomme « théologie politique », étant entendu pourtant que cette théologie n'a rien de théologique ou ne retient de la théologie qu'une idée athéologisée de la toute-puissance. On retrouve le débat sur la sécularisation, où l'on pourrait dire que Schmitt conserve les attributs de Dieu sans sa personne, tandis que Blumenberg propose de penser que, sans la personne, les attributs aussi changent de nature.

Qu'est-ce donc que la toute-puissance du peuple ? – voilà la question. Et peut-être est-il absolument nécessaire à la démocratie de savoir envisager cette question tout en maintenant le principe du *rien* de la souveraineté. Être rien, ou être fondé sur rien, ne signifie pas ne rien pouvoir : cela signifie fonder et mesurer le pouvoir par ce *rien* qui est la *chose même* de la *réalité* du peuple : sa nature de non-fondement, non-transcendance (du moins au sens usuel), non-sacralité, non-naturalité, etc. *Res publica, summa res – nihil.*

Si la souveraineté n'est pas une substance donnée, c'est qu'elle est la *réalité* que le peuple doit se donner en tant qu'il n'est pas, lui-même, une substance ni un sujet donné. Un peuple est toujours sa propre invention. Mais il peut s'inventer aussi bien en se donnant un souverain qu'en se donnant à un souverain ou encore en se donnant à lui-même la souveraineté. Dans chaque hypothèse, le peuple se détermine différemment, et détermine différemment le sens même du mot « peuple » : peuple assemblé, peuple assujetti, peuple insurgé – ou bien : peuple en corps, peuple en masse, peuple en sécession. Souveraineté constituante, souveraineté aliénante, souveraineté révolutionnaire. Il s'agit toujours de la combinatoire, de l'intersection ou de la disjonction de ces instances : et, par conséquent, de ce qui reste entre elles comme l'espace vide de la souveraineté « même ».

En tant que le plus haut, l'absolument haut, le souverain se détache du bas. Il n'a plus de rapport avec le bas. Il ne regarde même pas de haut en bas. Il ne lui appartient pas de descendre ni de condescendre. Il est seulement en rapport avec ce qui n'est pas le bas en tant que corrélat du haut selon la mesure d'une échelle, mais plutôt le profond, corrélat de l'élevé selon la démesure de l'absolu : la profondeur et l'altitude sont également détachées (ab-solues).

Le souverain et le fondateur sont corrélatifs et, par là, conjoints comme deux absolus ou deux faces ou moments du même absolu. Celui qui fonde est souverain (c'est le côté dynastique, impérial, familial, hiérarchique et hiérophanique – la ligne du sillon par lequel Romulus consacre le sol) – et celui qui est souverain fonde (c'est le côté princier, singulier, capteur d'occasion, décideur – le coup d'épée porté par Romulus à Rémus).

L'ambiguïté de la violence souveraine est entre ces deux lames, de la charrue et du glaive, ou dans le fait que la même lame puisse remplir les deux offices. Mais elle est également dans le fait que la fondation est sans fond, et que le sillon où l'on pose la première pierre est aussi bien une entaille béante.

Aujourd'hui, cependant, nous ne sommes pas dans cette ambiguïté : nous ne sommes pas en mesure de saisir une violence fondatrice (ou ce qui pourrait en être le prolongement : ainsi, de manière exemplaire, une guerre qu'on pourrait dire « juste », qu'elle soit guerre étrangère – entre des souverainetés acquises – ou bien guerre civile – pour reprendre et refonder une souveraineté). La violence est devenue unilatérale. Elle apparaît donc, et la souveraineté avec elle, comme violence pure, d'emblée et définitivement dépourvue de légitimité, installant ouvertement son illégitimité en guise de pouvoir. Que cette violence se réalise de plus en plus comme violence du capital signifie que la *somme* s'installe à la place du *sommet*, et ainsi l'infinité

de l'accumulation à la place de l'absolu en acte. Le couplage de l'État souverain et du capital entre en déhiscence. L'autofondation et l'auto-accroissement deviennent hétéronomes. Le capital n'a plus besoin de l'État (ou de manière limitée), et l'État ne sait plus sur quoi se fonder ou quoi fonder.

De manière parallèle, le capital n'a plus besoin des frontières – du moins, pas de beaucoup d'entre elles, et ce qui remplace les frontières est de l'ordre des délimitations de « zones », qui sont d'un autre ordre. Avec la frontière, avec le territoire et l'État-nation disparaissent des contraintes locales, des assujettissements qui interdisent l'accès à la production de l'humanité par elle-même, des asservissements aux souverainetés particulières. Mais s'effacent aussi les marques de la détermination souveraine : une circonscription qui permet l'inscription d'un sommet. Il n'y a pas de sommet mondial : ou bien faudrait-il penser le monde lui-même, non pas selon une souveraineté renouvelée, mais à la place de toute souveraineté ?

Posée en termes marxien, la question est de savoir si, comment, et quand le processus du capital rend nécessaire et possible, non pas de restaurer la souveraineté étatique, mais de ressaisir la souveraineté à sa racine, qui est *rien* et dans ce *rien* la chose même, qui n'est justement pas une racine mais le sommet, la radicalité renversée du sommet intraitable, inconsistant et

absolument résistant. Le sommet en tant qu'*ex nihilo* d'où peut sortir un monde – ou son contraire.

Ou bien il s'agit – en d'autres termes ou en déplaçant légèrement le problème – de séparer la politique de la souveraineté.

C'est-à-dire qu'il s'agirait alors de faire en sorte que « politique » ne désigne plus l'assomption d'un sujet ou dans un sujet (que ce dernier soit individuel ou collectif, qu'il soit conçu comme une unité naturelle, organique, ou comme une entité spirituelle, comme une Idée ou comme un Destin), mais désigne l'ordre de la régulation sans sujet du rapport entre les sujets : ceux-ci étant aussi bien sujets individuels que sujets collectifs ou communautaires, groupes de diverses espèces, familles elles aussi de diverses sortes, associations d'intérêt, de travail ou de goût, de proximité locale ou morale, etc. L'axiome principal serait ici que les regroupements ne sont pas subsumables sous un seul être commun de rang supérieur.

L'ordre politique définirait sa régulation par une égalité et par une justice qui ne postulent pas une assomption subjective. En ce sens, la politique serait sans sujet : non pas qu'elle ne requière pas des agents, mais elle ne prétendrait pas à former elle-même un lieu d'identité ni de retour à soi. Elle définirait au contraire l'espace sans retour à l'identique.

Il faudrait alors comprendre que :

1) l'invention de la souveraineté n'a décidément pas été la transcription sécularisée d'une théologie politique, mais la création d'une assomption athéologique (reprenant, sans doute, quelque chose de la cité grecque et de la République romaine, mais sans la ressource d'une religion de la cité et sans l'esclavage – et dans un contexte tendanciuellement athée et capitaliste) : cette assomption postulait à la fois, sans le savoir, l'instauration de l'État (autostabilité) *et* la dissolution de cet État (ou appareil) dans une communauté – postulation contradictoire dont nous gérons la dissolution ;

2) la situation actuelle est celle de devoir réinventer la politique autrement, en la reprenant à partir de son double retrait : dans la gestion de la « société civile » (elle-même issue d'une déhiscence de la *civitas*) et/ou dans l'assomption d'un être-commun (sens ontologique et destinal de « politique »).

Ni l'un ni l'autre de ces retraits n'assure une politique : mais ils produisent d'un côté le *management*, qui ne ménage rien, et de l'autre la paranoïa identitaire, qui démolit toutes les identités. Il en ressort que le double retrait trace les contours de ce qui reste en souffrance : une instance qui règle l'ordonnance du commun sans assumer une substance ni une subjectivité communes.

La difficulté est de penser la politique sans sujet : non pas sans autorité ni pouvoir de décision – mais sans être-soi qui se rapporte en fin de compte les bénéfices de son exercice. La difficulté est simple autant qu'énorme : que le pouvoir, sans lequel il est inutile de parler de politique, ne s'exerce qu'à son corps défendant. C'est l'énoncé du problème de l'égalité, en quoi consiste la modernité politique – et la souveraineté elle-même, dès lors qu'elle définit un sommet qui n'est mesuré par aucune hauteur donnée. La liberté et la fraternité, ensemble, pourraient représenter cette absence de hauteur donnée (de fondement, de père). Le souverain ne peut pas être un père – ou bien le père doit être la personne même du rien (rien ou « personne », c'est la même « chose »).

À ce point, la perspective se retourne : la « personne du rien » (qui ne peut donc pas être un pur néant ni « personne ») ou bien l'« instance non subjective » (qui ne peut pourtant pas être de l'ordre de l'objet), voilà qui dessine exactement, autour d'un creux, les contours de la souveraineté. Séparer la politique de la souveraineté pose un problème dont le schème est celui d'une souveraineté en creux, d'une souveraineté négative, d'une souveraineté sans souveraineté : bref, le schème de la souveraineté elle-même, ou le schème du « très-haut » sans altitude ni surplomb.

Il ne suffit pas, en effet, de désigner la politique comme organe de régulation de la justice et de l'égalité entre les sphères inégales et hétérogènes de l'existence commune (étant admis qu'« existence commune » est un pléonasme). Encore faut-il que cette ligne de fuite ou perspective infinie (« justice et égalité ») trace une figure reconnaissable, non pas comme un visage mais comme un tracé de sens. Comment peut-il y avoir un sens transversal ou transcendant à toutes les sphères de sens, une vérité de tous les sens, en somme, et qui pourtant ne fasse pas assomption dans un sujet, dans une substance, ni pour finir dans une Vérité ? La création d'un tel sens – le geste constituant, instituant, légiférant, geste toujours à la fois fondateur et révolutionnaire – est l'affaire propre de la souveraineté. L'affaire, donc, de ce qui comporte en soi, nécessairement, son propre évidement.

Post-scriptum

De ce qui précède, il doit suivre que la souveraineté instituante ne peut être elle-même instituée. Mieux encore, il n'y a pas, de manière générale, de souveraineté instituée : *contradictio in adjecto*. Le sommet ne peut être érigé. Le sommet n'est pas établi par la base : c'est plutôt lui qui « se base » autant qu'il « se somme ». La souveraineté a lieu dans la pensée, comme pensée.

Hegel le comprenait en écrivant que seule la philosophie contemple la majesté du souverain (*cf. Philosophie du droit*, § 281). Cela signifie que l'exercice de la souveraineté est l'exercice de la pensée, si du moins la pensée est comprise comme l'acte de la raison en son sens le plus ontologique et non gnoséologique (raison comme *ratio*, mesure du sommet non mesurable). Alors même que le souverain était un roi, cette royauté devait être pensée pour être royale (pensée : symbolisée, représentée, éprouvée, honorée, et cela jusque au cœur de son être-rien). La décapitation du roi signifie la mise à nu de la pensée de la souveraineté : son envoi déclaré dans toutes les têtes. Ce qui implique que son exercice soit l'exercice même de ce qu'on nomme « citoyenneté », ou encore, « politique ». Bien évidemment, cela ne peut pas faire des philosophes, en tant que spécialistes d'un régime de discours, des citoyens d'exception : cela signifie au contraire que la pensée politique en acte, ou l'acte politique, c'est-à-dire pensant, est en jeu dans l'action effective des citoyens, de tous, et que tous doivent avoir accès aux conditions de cette pensée en acte. Mais cela renvoie nécessairement aussi à la singulière proximité des philosophes avec la politique, de Platon à Hegel, à Marx et à Heidegger lui-même : cette proximité définit la zone indécise où le savoir peut se vouloir totalement puissant mais où, de manière symétrique, le pouvoir souverain s'adresse sa propre pensée.

P.-S. 2

La forme a-politique de la politique contemporaine (le passage à la limite de l'État) a déjà été plusieurs fois nommée « Empire » (de même que l'impérialisme a été lié au développement du capitalisme, et non seulement dans l'époque contemporaine, mais dès le précapitalisme de l'Antiquité). L'Empire ne relève pas de la souveraineté : il relève de la domination. Le maître n'est pas le souverain. Il ne s'autolégitime pas : il s'impose en vertu d'un droit déjà donné, posé (droit du *pater familias*, droit du plus fort, droit dynastique, droit de conquête). La souveraineté, si elle doit être pensée, doit l'être au revers de l'impérialité. C'est-à-dire exactement là où le droit n'est pas donné, situation qui peut-être définit proprement le droit : le reste serait droit en tant que fait, rapport à un fait acquis comme faisant droit. La souveraineté suppose une contestation fondamentale de tout droit acquis de cette manière. La force ne peut faire droit : axiome rousseauiste dont nous sommes tous persuadés, mais qui implique que la force propre du droit pose un problème singulier. Le « revers de l'impérialité » ne désigne pas le projet d'une destruction de l'Empire comme autrefois de l'État (admis que nous soyons entrés dans un Empire), mais la nécessité de penser à la fois l'avant et le revers : ce qui pourrait être propre à la forme

« Empire », tandis que la forme « État souverain » n'admet pas de revers¹.

P.-S. 3

Fragment : d'une part la souveraineté de l'État, comme État, se disloque et se fragmente – sans pour autant imprégner le tout, contrairement au désir totalitaire. En ce sens, elle est brisée, décomposée, et ne sait où ressaisir l'idée ni le ressort de sa propre force instituante. D'autre part, ce même processus fait apparaître que la souveraineté dans son essence de *sommet* est nécessairement détachée en tant qu'extrémité et pointe incommensurable à une base et à un édifice. En fait, le sommet ne peut pas être rattaché à l'édifice. En ce sens, la souveraineté est fragment d'une manière plus essentielle : fragment qui ne se totalise pas sur soi, fragment

1. Cette détermination peut s'accorder avec celles que Michael Hardt et Antonio Negri donnent de leur concept d'« empire » : absence de frontières, suspension de l'histoire, transversalité sociale (cf. leur livre *Empire*, Paris, Exils, 2000). Il s'agirait en somme d'une bande de Moebius dont chaque face passe incessamment dans l'autre. Cela ne suffit pas pour autant, à mon sens, à faire de cet « empire » « la forme paradigmatique du *biopouvoir* » (*ibid.*, p. 19), parce que le pouvoir ne s'y détache plus comme tel de la même manière que dans l'État, et parce que « la vie » est une notion très insuffisante pour désigner la totalité ainsi gérée, régulée ou dérégulée. Le « monde » serait une notion plus précise : un « monde » comme revers d'un « cosmos » et comme souci (deuil et attente) d'une « totalité de sens ».

en soustraction principielle, principe de soustraction et non d'imposition ni de fondation. À cet égard, il est certain que la souveraineté concerne l'*exception* à laquelle Carl Schmitt la lie par définition. Mais il s'agit précisément de penser l'exception : elle n'est pas seulement ce qui se donne hors droit, hors institution. Elle est aussi ce qui ne se donne pas du tout : ce qui n'est pas un fait brut, un donné auquel renverrait un passage à la limite du droit, mais ce qui se retire de tout donné. L'exception s'excepte, pourrait-on dire. La difficulté avec Schmitt est peut-être qu'il suture en silence cette exception de l'exception, ou la véritable logique de l'absence de fondement (et comme on sait, il a pu recouvrir cette opération du nom de « der Führer »).

P.-S. 4

Et si la révolte du peuple était la souveraineté ?

Cosmos basileus

L'unité d'un monde n'est pas une : elle est faite d'une diversité, jusqu'à la disparité et l'opposition. Elle en est faite, c'est-à-dire qu'elle ne s'y ajoute pas et qu'elle ne la réduit pas. L'unité d'un monde n'est rien d'autre que sa diversité, et celle-ci est à son tour une diversité de mondes. Un monde est une multiplicité de mondes, le monde est une multiplicité de mondes, et son unité est le partage et l'exposition mutuelle en ce monde de tous ses mondes.

Le partage du monde est la loi du monde. Le monde n'en a pas d'autre, il n'est soumis à aucune autorité, il n'a pas de souverain. *Cosmos/Nomos*. Sa loi suprême est en lui comme le tracé multiple et mobile du partage qu'il est. *Nomos*, c'est la distribution, la répartition, l'attribution des parts. Place territoriale, portion de nourriture, délimitation de droits et devoirs, à chacun et à chaque fois comme il convient.

Mais comment convient-il ? La mesure de la convenance – la loi de la loi, la justice absolue – n'est pas ailleurs que dans le partage lui-même et dans la singularité exceptionnelle de chacun, de chaque cas, selon ce partage. Toutefois, ce partage n'est pas donné, et « chacun » n'est pas donné (ce qu'est l'unité de chaque part, l'occurrence de son cas, la configuration de chaque monde). Ce n'est pas une distribution accomplie. Le monde n'est pas donné. Il est lui-même le don. Le monde est sa propre création (c'est ce que veut dire « création »). Son partage est à chaque instant mis en jeu : univers en expansion, illimitation des individus, exigence infinie de la justice. C'est pourquoi, au *nomos basileus* de Pindare, à la royauté d'une loi donnée, succède pour nous *cosmos basileus*.

« Justice » désigne ce qui doit être *rendu* (comme on dit, en français, « rendre justice »). Ce qui doit être restitué, remis, donné en retour à chaque existant singulier : ce qui doit lui être accordé en retour du don qu'il est lui-même. Et cela comporte aussi qu'on ne sait pas exactement (on ne sait pas « au juste », comme on dit encore en français) qui ou quoi est un « existant singulier », ni jusqu'où ni à partir d'où. En raison du don et du partage incessants du monde, on ne sait pas où commence et où finit le partage d'un caillou, ou celui d'une personne. La délinéation est toujours plus ample et en même temps plus serrée qu'on ne croit la

saisir (ou plutôt, on saisit très bien, pour peu qu'on soit attentif, combien le contour est tremblant, mobile et fuyant). Chaque existant appartient à plus d'ensembles, de masses, de tissus ou de complexes qu'on ne l'aperçoit d'abord, et chacun aussi s'en détache plus, et se détache de lui-même, infiniment. Chacun ouvre et ferme sur plus de mondes, en lui comme hors de lui, creusant le dehors dedans, et réciproquement.

La convenance est donc définie par la mesure propre à chaque existant *et* à la communauté (ou communication, ou contagion, contact) infinie, ou indéfiniment ouverte, circulante et transformante, de toutes les existences entre elles.

Ce n'est pas une double convenance. C'est la même, car la communauté n'est pas ajoutée à l'existant. Celui-ci n'a pas sa propre consistance et subsistance à part soi : mais il l'a comme partage de la communauté. Celle-ci (qui n'est rien non plus de subsistant par soi, qui est le contact, le côtoiement, la porosité, l'osmose, le frottement, l'attraction et la répulsion, etc.) est consubstantielle à l'existant : à chacun et à tous, à chacun comme à tous, à chacun en tant qu'à tous. Elle est, pour traduire en un certain langage, le « corps mystique » du monde, ou bien dans un autre l'« action réciproque » des parties du monde. Mais, dans tous les cas, elle est la coexistence par laquelle se définissent à la fois l'existence même, et un monde en général.

La coexistence se tient à égale distance de la juxtaposition et de l'intégration. La coexistence ne survient pas

à l'existence, elle ne s'y ajoute pas et on ne peut pas l'en soustraire : elle est l'existence.

Exister ne se fait pas seul, si on peut le dire ainsi. C'est l'être qui est seul, du moins dans tous les sens ordinaires qu'on peut donner à l'être. Mais l'existence n'est rien d'autre que l'être exposé : sorti de sa simple identité à soi et de sa pure position, exposé au surgissement, à la création, donc au dehors, à l'extériorité, à la multiplicité, à l'altérité et à l'altération. (En un sens, assurément, ce n'est pas autre chose que l'être exposé à l'être lui-même, à son propre « être », et aussi, par conséquent, l'être exposé en tant qu'être : l'exposition comme essence de l'être.)

La justice est donc la remise à chaque existant de ce qui lui revient selon sa création unique, singulière dans sa coexistence avec toutes les autres créations. Les deux mesures ne se séparent pas : la propriété singulière vaut selon le tracé singulier qui l'ajointe aux autres propriétés. Ce qui distingue est aussi ce qui met « avec » et « ensemble ».

La justice doit être rendue au tracé du propre, à sa découpe chaque fois appropriée – découpe qui ne coupe pas et qui ne prélève pas sur un fond, mais découpe commune qui fait d'un seul coup écart et contact, coexistence dont l'entrelacs indéfini est le seul « fond » sur lequel s'enlève la « forme » de l'existence. Il n'y a donc pas de fond : il n'y a que l'« avec », la proxi-

mité et son espacement, l'étrangère familiarité de tous les mondes dans le monde.

Pour chacun, son horizon le plus approprié est aussi bien son côtoïement de l'autre horizon : celui du coexistant, de tous les coexistants, de la totalité coexistante. Mais « côtoïement » est encore peu dire, si l'on ne comprend pas que tous les horizons sont des côtés de la même découpe, du même tracé sinueux et fulgurant qui est celui du monde (son « unité »). Ce tracé n'est propre à aucun existant, et encore moins à une autre espèce de substance qui surplomberait le monde : il est l'impropriété commune, la non-appartenance et la non-dépendance, l'errance absolue de la création du monde.

La justice doit donc être rendue à la fois à l'absoluité singulière du propre et à l'impropriété absolue de la communauté des existants. Elle doit être rendue exactement à l'une et à l'autre : tel est le jeu (ou le sens) du monde.

Justice infinie, par conséquent, qui doit être rendue à la fois à la propriété de chacun et à l'impropriété commune de tous : à la naissance et à la mort, qui tiennent entre elles l'infinité du sens. Ou plutôt : à la naissance et à la mort qui sont, l'une avec l'autre et l'une dans l'autre (ou l'une par l'autre), le débordement infini du sens, et donc de la justice. La naissance et la mort dont il convient – c'est la stricte justice de la vérité – de ne rien dire, mais dont toute parole vraie vise éperdument la juste mesure.

Cette justice infinie n'est visible nulle part. De toutes parts se déchaîne au contraire une injustice insupportable. La terre tremble, les virus infectent, les hommes sont des criminels, des menteurs et des bourreaux.

La justice ne peut pas être dégagée d'une gangue ou d'une brume d'injustice. Pas plus ne peut-elle être projetée comme une conversion suprême de l'injustice. Il fait partie de la justice infinie qu'il faille heurter durement l'injustice. Mais comment et pourquoi cela en fait partie, on ne peut en rendre raison. Cela ne relève plus des interrogations sur la raison, ni des demandes de sens. Cela fait partie de l'infinité de la justice, et de la création ininterrompue du monde : de telle manière que l'infinité n'est jamais ni nulle part appelée à s'accomplir, pas même (surtout pas) comme un infini retour de soi en soi. La naissance et la mort, le partage et la coexistence appartiennent à l'infini. Lui-même, si l'on peut dire, apparaît et disparaît, se divise et coexiste : il est le mouvement, l'agitation de la diversité générale des mondes qui font le monde (et qui le défont aussi bien).

C'est pourquoi la justice est toujours aussi – et peut-être d'abord – l'exigence de justice : la réclamation et la protestation contre l'injustice, l'appel qui crie pour la justice, le souffle qui s'épuise pour elle. La loi de la justice est cette tension inapaisable vers la justice même. Pareillement, la loi du monde est une tension infinie vers le monde même. Ces deux lois ne sont pas seulement homologues, elles sont la même et unique loi du

partage absolu (on pourrait dire : la loi de l'Absolu en tant que partage).

La justice ne vient pas du dehors (quel dehors ?) planer au-dessus du monde, pour le réparer ou pour l'accomplir. Elle est donnée avec le monde, en lui et comme la loi même de sa donation. Il n'y a aucun souverain, ni temple, ni table de la loi qui ne soit strictement le monde lui-même, le tracé sévère, inextricable et inachevable de son horizon. On pourrait être tenté de dire : il y a une justice pour le monde, et il y a un monde pour la justice. Mais ces finalités ou ces intentions réciproques diraient bien mal ce qu'il en est. Le monde est à lui-même la loi suprême de sa justice : non pas le monde donné et « tel qu'il est », mais ceci, que le monde surgit, congruence proprement incongrue. La seule œuvre de justice est donc de créer, inlassablement, un monde, l'espace d'une inapaisable et toujours inquiète souveraineté de sens.

Il y a une autre façon de faire, une autre façon de penser, une autre façon de vivre. Une façon de vivre qui est plus humaine, plus libre, plus saine, plus heureuse. Une façon de vivre qui est plus proche de la nature, plus proche de l'homme, plus proche de Dieu. Une façon de vivre qui est plus proche de la vérité, plus proche de la justice, plus proche de la paix. Une façon de vivre qui est plus proche de la vie, plus proche de l'amour, plus proche de la fraternité. Une façon de vivre qui est plus proche de la gloire, plus proche de la grandeur, plus proche de la sainteté. Une façon de vivre qui est plus proche de la vie éternelle, plus proche de la vie éternelle, plus proche de la vie éternelle.

Il y a une autre façon de faire, une autre façon de penser, une autre façon de vivre. Une façon de vivre qui est plus humaine, plus libre, plus saine, plus heureuse. Une façon de vivre qui est plus proche de la nature, plus proche de l'homme, plus proche de Dieu. Une façon de vivre qui est plus proche de la vérité, plus proche de la justice, plus proche de la paix. Une façon de vivre qui est plus proche de la vie, plus proche de l'amour, plus proche de la fraternité. Une façon de vivre qui est plus proche de la gloire, plus proche de la grandeur, plus proche de la sainteté. Une façon de vivre qui est plus proche de la vie éternelle, plus proche de la vie éternelle, plus proche de la vie éternelle.

Table

I. <i>URBI ET ORBI</i>	11
II. DE LA CRÉATION.....	65
III. LA CRÉATION COMME DÉNATURATION : TECHNOLOGIE MÉTAPHYSIQUE	103
IV. COMPLÉMENTS	135
Note sur le terme de « biopolitique »	137
<i>Ex nihilo summmum</i> (De la souveraineté)	145
<i>Cosmos basileus</i>	173

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Galilée

LE TITRE DE LA LETTRE, avec Philippe Lacoue-Labarthe, 1972.

LA REMARQUE SPÉCULATIVE, 1973.

LE PARTAGE DES VOIX, 1982.

HYPNOSES, avec Mikkel Borch-Jacobsen et Éric Michaud, 1984.

L'OUBLI DE LA PHILOSOPHIE, 1986.

L'EXPÉRIENCE DE LA LIBERTÉ, 1988.

UNE PENSÉE FINIE, 1990.

LE SENS DU MONDE, 1993 ; rééd. 2001.

LES MUSES, 1994 ; rééd. 2001.

ÊTRE SINGULIER PLURIEL, 1996.

LE REGARD DU PORTRAIT, 2000.

L'INTRUS, 2000.

LA PENSÉE DÉROBÉE, 2001.

LA CONNAISSANCE DES TEXTES, avec Simon Hantaï et Jacques Derrida, 2001.

L'« IL Y A » DU RAPPORT SEXUEL, 2001.

VISITATION (DE LA PEINTURE CHRÉTIENNE), 2001.

LA COMMUNAUTÉ AFFRONTÉE, 2001.

LA CRÉATION DU MONDE – OU LA MONDIALISATION, 2002.

Chez d'autres éditeurs

LOGODAEDALUS, Flammarion, 1976.

L'ABSOLU LITTÉRAIRE, avec Philippe Lacoue-Labarthe, Le Seuil, 1978.

EGO SUM, Flammarion, 1979.

L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE, Flammarion, 1983.

LA COMMUNAUTÉ DÉSŒUVRÉE, Christian Bourgois, 1986.

DES LIEUX DIVINS, Mauvezin, TER, 1987 ; rééd. 1997.
 LA COMPARUTION, avec Jean-Christophe Bailly, Christian Bourgois, 1991.
 LE MYTHE NAZI, avec Philippe Lacoue-Labarthe, L'Aube, 1991.
 LE POIDS D'UNE PENSÉE, Québec, Le Griffon d'argile/ Grenoble, PUG, 1991.
 CORPUS, Anne-Marie Métailié, 1992.
 NIUM, avec François Martin, Valence, Erba, 1994.
 RÉSISTANCE DE LA POÉSIE, Bordeaux, William Blake & Co, 1997.
 HEGEL, L'INQUIÉTUDE DU NÉGATIF, Hachette, 1997.
 LA NAISSANCE DES SEINS, Valence, Erba, 1997.
 LA VILLE AU LOIN, Mille et Une Nuits, 1999.
 MMMMMMM, avec Susanna Fritscher, Au Figuré, 2000.
 DEHORS LA DANSE, avec Mathilde Monnier, Lyon, Rroz, 2001.
 L'ÉVIDENCE DU FILM, avec Abbas Kiarostami, Bruxelles, Yves Gevaert Éditeur, 2001.
 « UN JOUR, LES DIEUX SE RETIRENT... », Bordeaux, William Blake & Co, 2001.
 GRANEL – L'ÉCLAT, LE COMBAT, L'OUVERT, textes réunis par Jean-Luc Nancy et Élisabeth Rigal, Belin, 2001.
 L'ART ET LA MÉMOIRE DES CAMPS – Représenter/exterminer, Jean-Luc Nancy (dir.), Le Seuil, 2001.