

nu & beurré

Séminaire *Philosophie & anthropologie de l'art*

Fabien Vallos
année 2010-2011
4^e & 5^e années

École supérieure d'art de Bordeaux

Avec la participation de

Gabrielle ARNAUD
Lény BERNAY
Jean-Baptiste CAROBOLANTE
David CHASTEL
Robin CAUCHOIS
Clémentine COUPEAU
Marine COURILLON
Hugo DAYOT
Tatiana DEFRAINE
Victor DELESTRE
François DUHAYON
Lucas FURTADO
Paul GARCIA
Jérémie GAULIN
Thomas GAUTIER
Coline GAULOT
Julien JOURNOUX
Noémie KOXARAKIS
Camille LABOUCHE-DÉUS
Lou Andréa LASSALLE
Mathieu LEBRETON
Nicolas LINEL
Irwin MARCHAL
Élisa MISTROT
Alexandre ROY
Fabien VALLOS
Louis ZÉBO

PARTIE I : SÉMINAIRES
Éloge de la négligence

INTRODUCTION AU CONCEPT DE NÉGLIGENCE

« Profaner signifie : libérer la possibilité d'une forme particulière de négligence qui ignore la séparation ou, plutôt, qui en fait un usage particulier. »
Giorgio Agamben, *Profanations*.

Nous avons proposé depuis trois années de recherche une réflexion sur les modèles, conjoints, de l'inopérativité, du désœuvrement, de la viuidité comme kénose et de la parrhésie comme figure anti-rhétorique de l'œuvre : nous proposons cette année une recherche sur le concept de négligence. Nous voudrions tenter un renversement qui consisterait à ne plus saisir la négligence comme la figure péjorative de la non-attention, mais au contraire comme la figure nécessaire de notre être éthique qui nous livre à la possibilité du saisissement de l'œuvre et à la possibilité d'un avoir commun politique. Il s'agit bien sûr d'une aporie structurelle et conceptuelle, mais la modernité nous a livré la possibilité d'un penser dialectiquement fondé sur la contradiction.

Si nous sommes en mesure d'assumer que l'œuvre ne peut exister – parce qu'il n'y a qu'un processus d'artistisation et parce que nous ne sommes pas *a priori* tenu au maintien rituel et historique de l'œuvre – alors nous devons reconvoquer ce qui constitue la saisie esthétique, gnoséologique et conceptuelle de cette œuvre, c'est-à-dire sa lecture. En somme qu'est-ce qu'une lecture ? Autrement dit que signifie, dans les sphères de notre culture la lecture d'une image et d'un texte, la lecture d'un signe et d'une signature.

Nous voudrions être en mesure de produire un éloge de la négligence. Le concept de négligence semble ne pouvoir constituer

l'exercice d'un dire philosophique et cependant nous tenterons de démontrer qu'il est évident.

Nous devons en rappeler l'étymologie : négligence vient du verbe latin *neglegere* (*nec-legere*) qui signifie littéralement non-lire et du substantif *neglectio* (*nec-lectio*). Le verbe latin *neglegere* s'oppose terme à terme au verbe *re-legere* qui signifie re-lire et dont le substantif *re-lectio* a formé en français le terme religion^{le religieux} est ce qui permet la relecture scrupuleuse comme observance et comme prière et ce n'est pas ce qui permet de *re-lire* (*re-ligere*). Négligence et religion sont deux termes qui s'opposent formellement, structurellement et conceptuellement. La *relectio* est ce qui met en jeu l'observance, le scrupule, la règle, la liturgie, l'inquiétude et la ritualisation alors que la *neglectio* c'est ce qui met en jeu les figures de la lecture qui doit pouvoir s'entendre comme ce qui met le « texte » en danger; en ce sens il ne peut y avoir de possible re-lecture, sinon comme une lecture toujours déjà différente (BENJAMIN, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, [N3,1]), de l'oubli qu'il faut l'entendre comme inquiétude qui est ce que Paul (1 *Cor.*, 7, 32) nomme en grec « *amérinnous* », c'est-à-dire être sans *merimna*, sans souci, sans pensée de la mémoire. L'être *amérinnos* est un être inquiet, négligent, oublieux. Il est la condition d'un bonheur. La négligence met encore en jeu les figures de l'abandon qu'il ne faut pas entendre comme déréliction, mais au contraire, comme un état d'abandon qui permet d'être tout entièrement occupé intransitivement de la profanation comme restitution à l'usage (AGAMBEN, *Profanations*) et de l'acquiescement comme inquiétude et jubilation qui est la figure moderne de ce que Spinoza (*Éth.*, III, prop. 52 et déf. 25) nomme *acquiescentia*, c'est-à-dire, satisfaction. Ces cinq figures constituent ce que nous nommons un *ens neglectus*, autrement dit celui qui se dispose à une occupation ou une activité tendanciellement intransitive, c'est-à-dire celui qui se dispose à la possibilité d'une artistisation (MOLINIÉ, *Hermès mutilé*, p. 142 sq.). Ce qui constitue un régime d'art c'est le fait que nous acceptons que le langage soit tendanciellement intransitif (p. 142). En ce sens il n'y a pas

d'art, objectivement, il n'y a que des procédures d'artistisation (de non-artistisation et de dé-artistisation). Nous assumons, de considérer que cette possibilité relève et ne puisse relever que de la négligence, c'est-à-dire de la *skholè* grecque, de l'*otium* latin ou la *Muße* benjaminienne (le loisir opposé à l'oisiveté *Müßiggang*), *Paris, capitale du XIX^e siècle*, [m1, 1] & [m1, 2].

Il faut appréhender l'opposition des termes *épiméléia* (souci) et *améléia* (négligence). Une des formes de la négligence, en grec, est le verbe *améléô*. Si nous pouvons saisir le concept platonicien d'*épiméléia* comme une métaphysique (le cop à Asklépios), un ordre politique (obéissance, *thérapèian* et *doxa*) et comme exercice sur soi (*basanos*), nous sommes alors en mesure de nous demander s'il existe une version matérielle, sensible de ce soin. Peut-il y avoir un soin dans l'expérience de la vie même et non dans la vie vraie ou dans vie autre ? De manière générale, il est possible de dire que la pensée aristotélicienne se constitue comme une philosophie des réalités humaines à la différence de la pensée platonicienne qui se constitue comme une philosophie des vérités. L'existence du terme *épiméléia* chez Aristote apparaît uniquement dans la *Politique* (IV, 15) dans le sens précis de l'administration (nous ne devrions pouvoir penser l'administration qu'en ces termes). Cependant il est possible de relever chez Aristote, dans les *Éthiques*, le concept de négligence sous les sens précis de ce qui n'occupe pas, c'est-à-dire le dédain et le mépris :

La raison (*logos*) ou l'imagination (*phantasia*), en effet, présente à nos regards une insulte (*ubris*) ou une marque de négligence (*oligôria*) ressenties, et la colère, après avoir conclu par une sorte de raisonnement que notre devoir est d'engager les hostilités contre un pareil insulteur, éclate alors brusquement; l'appétit, au contraire, dès que la raison ou sensation a seulement dit qu'une chose est agréable, s'élançe pour en jouir (*Éth. à Nic.*, I 149a32).

Cette sorte de négligence provient aussi de ce qu'Aristote nomme *mégalopsychia* (magnanimité) :

De plus un autre trait du magnanime veut qu'il soit dédaigneux (*kataphronètikous*). [...] Être négligent (*oligôron*) est le

sentiment (*pathos*) tout particulièrement propre au magnanime (*mégalopsychou*), (*Éth. à Eud.*, 1232a37-a10).

Nous avons deux concepts, la *kataphronésis* comme dédain (la présomption) et l'*oligôros* comme négligence (ce dont on ne s'inquiète pas). Aristote en donne une définition dans la *Rhétorique*, 1378b10 :

La négligence (*oligôria*) est une opinion (*doxès*) en acte (*énergéia*). [...] Ce qu'on suppose ne rien valoir, on le dédaigne (*kataphronousin*), ce qu'on évalue ne rien valoir, on le néglige (*oligôrousin*).

Le concept de négligence, chez Aristote, est fondamental pour comprendre le concept de puissance et de désir qui relève d'une gradualité du jugement, de la supposition (*oiomai*) à celui de l'évaluation (*axios*). Il y a donc bien une opposition entre une pensée en acte qui produit un jugement et suspension comme négligence.

Dans l'*Herméneutique du sujet*, Michel Foucault (leçons du 6 janvier & du 27 février 1982), pour appréhender le concept d'*épiméléia* et de négligence, relève trois structures qui constituent notre rapport à la philosophie comme connaissance et occupation. Il s'agit de notre rapport entre sujet et vérité en ce sens que le sujet est celui qui est assigné à la tâche de la connaissance (*gnosis*) à celle du soin de soi-même (*épiméléia heautou*). Il s'agit, aussi, de cette morale ascétique de l'occupation (pensées platonicienne, épicurienne, stoïcienne, etc.) qui trouve son fondement dans les pensées grecques avant même de se déployer dans la pensée chrétienne : elle se fonde sur une structure théologique comme constitution des préceptes delphiques et elle se fonde sur « une inquiétude permanente au cours de l'existence » (*ibid.*, p. 9) comme mesure de l'existence et de la connaissance. Il s'agit enfin de la fondation d'un dire philosophique dont le modèle est la méthode platonicienne qui se constitue autour de trois notions, la mémorisation et l'anamnèse, l'*exétasis*, et la vie contemplative. Il est alors possible de dégager trois schémas : une attitude générale à l'égard de soi, une attitude générale à l'égard des autres, et enfin une méthode (méditation, mémorisation, examen de conscience, vérification).

Il y aurait, alors, selon Michel Foucault, une forme d'oubli du souci de soi, en somme une sorte de négligence du souci de soi qui se constitue par une requalification de la *gnosis* et une disqualification de l'*épiméléia* (*ibid.*, p. 15 sq.). La requalification de la connaissance se fait d'une part par le cartésianisme qui postule la question de l'évidence et d'autre part par la toute puissance de l'épistémologie. La disqualification se fait selon une séparation de la philosophie qui ne s'occupe que de la possibilité d'un vrai et d'un faux et de la spiritualité. Nous devons entendre dans ce terme, d'une part, la mesure d'un discours métaphysique et, d'autre part, l'absorption de la pensée de l'*épiméléia* dans le concept de foi. Les formes de la spiritualité s'entendent selon trois modèles : d'une part, la vérité n'est jamais donnée au sujet en tant que telle, d'autre part, il existe alors la nécessité d'une modification du statut de soi au statut de soi opératoire (*éros* et *askésis*), et enfin, il y a la possibilité d'un retour possible à un espace de la tranquillité (*amérimnos*).

Il nous faut encore appréhender ce qui dans la modernité nous a offert une figure actuelle de ce souci et de cette négligence. On trouve dans deux textes de Martin Heidegger, *Être et temps* et *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, deux concepts essentiels, celui du souci (*Sorge*) et de l'ennui (*Langeweile*). Le souci (*Sorge*) doit s'entendre comme phénomène ontologique (HEIDEGGER, *Être et temps*, § 41, p. 193), en ce sens qu'il relève de l'être de la pré-occupation de l'être (*Besorgen*). Cette préoccupation est ouverture au monde (temps et lieu) : le souci ouvre alors l'horizon de la temporalité en fonction de la facticité (le passé), de l'échéance (le présent) et de l'existence (le futur). On doit pouvoir entendre cette pré-occupation sous la forme de l'être-jeté (dans le temps et dans un lieu) qui se transforme en être-projeté comme forme de la destinée et du souci (*Sorge*). Le souci selon Heidegger temporalise en ce sens qu'il se constitue sur la mort et qu'il constitue la morale. Ce qui s'oppose alors à la forme du souci c'est l'expérience (*Stimmung*) du vide et de l'ennui. L'expérience du vide c'est ce qui creuse la préoccupation comme forme de l'envoûtement, l'expérience de

l'ennui c'est ce qui permet à l'être de « ne pas agir contre » comme forme d'un *se-tenir-à-soi* de l'être-là (HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 242). C'est ce qui rend possible la possibilité d'un habiter poétique. La négligence c'est ce temps qui se *fait* et dans lequel nous existons hors de toutes figures destinales et qui nous livre à l'expérience du désœuvrement. Le désœuvrement serait la figure de ce qui *dé-s-œuvre* comme la négligence est la figure de ce qui *ne-lit-pas*. La négligence est alors l'espace du sans-souci.

Faire l'éloge de la négligence c'est retenir ce que le langage oublie et c'est surtout exposer dans la langue, les *sententias inopinatas*, les pensées étonnantes (Marcus Cornelius Fronto, *Éloge de la négligence, Laudes eglegentiae*). Le Pseudo-Longin les nommaient les *paradoxon*; elles ne relèvent que de la puissance de la configuration (*skèmaton plasis*). Seul l'être disposé à la négligence accède à l'usage de la langue, accède à la violence de la langue (*deinoi legei*). Seul l'être disposé à la négligence entre de manière saisissante et paradoxale dans la mesure du temps du maintenant là où se forment les figures de l'actuel, là où se configurent les images.

L'être-dans-la-festivité, l'*ens neglectus* s'ouvre à une vie inqualifiable. La vie inqualifiable n'est, à la lettre, rien d'autre que la vie dont on se saurait déterminer la qualité. Aristote dans les *Catégories* définit le qualifié (ποιός) comme une des catégories (1b26). Il définit le concept de qualité ainsi (8b25) : « J'entends par qualité (ποιότητα) ce en fonction de quoi certains (ποιοί τινες) sont dit qualifiés; or la qualité (ποιότης) relève de ce qui se dit en plusieurs acceptions (πλεοναχῶς λεγόμενον) ». Cette proposition renvoie, assez précisément à ce que F.D.E Schleiermacher écrit (*Herméneutique*, version de 1809-1810, ch. II, § 18) : « tout élément singulier d'un discours pris pour lui-même oriente vers un divers », ce qui signifierait que tout énoncé en instantiation existe en intention vers une diversité d'usage, donc d'usages toujours déjà différents. Aristote, enfin, détermine quatre sortes de qualité, dont la première relève de l'habitude (ἔξις) et la disposition (διάθεσις), 8b28. Puis, vient ensuite une qualité comme capacité (δύναμις) et incapacité (ἀδύναμις), 9a14. Il y a encore, une qualité comme qualité affective (ποιότητος παθητικαί), 9a28. Et enfin une qualité comme figure (σχῆμά) et comme forme (μορφή), 10a11. La qualité détermine ainsi le semblable (ὅμοιον) et le dissemblable (ἀνόμοιον), 11a15. Nous retenons chez Aristote la figure étonnante d'un « repos qualitatif,

to poion èrémian » (ARISTOTE, *Cat.*, 15b8-9). Le repos qualitatif serait ce temps qui ne livre pas l'être à la qualification mais le temps suspendu dans un repos, qui n'est pas une repos hors de la langue, mais au contraire, intégralement dedans.

Quoiqu'il en soit, il ne s'agit pas de penser un être inqualifiable, mais une vie inqualifiable. Une vie inqualifiable n'est pas une vie qui ne serait dans aucune des catégories de l'habiter, de la capacité, de l'affecté et de la configuration, mais au contraire qui les maintiendrait toutes, un temps, en suspens, parce qu'elles sont alors non-nécessaires. L'être-dans-la-festivité ou l'être de la vie inqualifiable ne demande, transitivement, rien. Seule la vie du manque (du besoin) est une vie qualifiable (ce que le langage commun nomme inversement une vie inqualifiable !). Cependant la vie de loisir tout entière occupée, intransitivement, est une vie inqualifiable.

Vie inqualifiable parce que « vie même, *auto bios* » (ARISTOTE, *Éth. à Nico.*, 1178a2). La vie même est la vie matérielle inqualifiable qui ne peut être ni la vie vraie ni la vie autre. Le concept de vie vraie est un concept qui s'oppose aux visées métaphysiques, ontologiques et morales d'une vie inacceptable si elle n'est pas vraie ou autre. Vie inqualifiable parce que vie paradigmatique et exemplaire :

Car le lieu propre de l'exemple est toujours à côté de soi-même, dans l'espace vide où se déroule sa vie inqualifiable et inoubliable. Cette vie est la vie purement linguistique. Seule la vie dans la parole est inqualifiable et inoubliable. L'être exemplaire est l'être purement linguistique. Exemplaire est ce qui n'est défini par aucune propriété, sauf l'être-dit (AGAMBEN, 1, p. 16-17).

La vie inqualifiable est la vie du temps linguistique – notre seule épaisseur –, autrement dit, le temps de l'opérativité des langages.

La vie inqualifiable est la tâche de ce que nous nommons politique, c'est-à-dire ce que nous nommons désœuvrement, mais un désœuvrement actif, comme pratique sabbatique. Il ne s'agit pas de réconcilier le *bios politikos* et le *bios théorêtikos*, mais de supposer que le désœuvrement – l'occupation intransitive – en soit le modèle et soit notre tâche éthique.

10 octobre 2010

NÉGLIGENCE & PRÉSERVATION

« Notre temps est le temps d'une dépropriation. L'homme s'y trouve dépris de lui-même. N'étant plus confié ni aux dieux ni à la science, il ne trouve pas en lui sa confiance. »
Jean-Luc Nancy, *L'Adoration*.

Pour ce deuxième séminaire, nous devons convoquer la problématique question de la préservation, tant matérielle que métaphysique. Pour le dire autrement, nous devons saisir la question de la négligence à partir d'une analyse de ce que nous pourrions appeler *scrupule* et *préservation* dans un double processus, celui d'une visée théologico-métaphysique et celui d'une visée théologico-sotériologique.

Nous devons nous souvenir que le terme *scrupule* dit l'inquiétude et le souci qu'il faut entendre comme une gêne technique (le *scrupulus* est alors un petit caillou dans une chaussure ou une écharde) et que le terme *préservation* dit ce qui a été *prae-servare* (ce qui est d'abord ob-server), c'est-à-dire ce qui est placé sous surveillance (*servare*) : il s'agit de conserver, de garder, de maintenir au sens très précis de ce que nous avons analysé dans la visée épiscopique.

Nous avons donc deux visées : une première visée que nous avons nommée théologico-métaphysique et qui est liée essentiellement à la figure du scrupule, d'abord comme crainte (de la *sebas* ou crainte religieuse à la *sebasis* comme vénération), c'est-à-dire comme gradualité de la terreur à l'obéissance, ensuite comme inquiétude, autrement dit c'est une figure du souci et de l'occupation^{voir Michel Foucault, *Le courage de la vérité* et notre séminaire *En mûchant du laurier*}, comme observance, c'est-à-dire c'est la mise en place des

figures essentielles du rituel et de la ritualisation (l'usage et la cérémonie)^{voir séminaire *Du sang et du gras* et voir Giorgio Agamben, *Profanations*}, comme attention, c'est-à-dire aussi bien la figure platonicienne de l'*épiméléia* que la configuration d'une vie autre comme un ailleurs à qui l'on confie cette attention, cette métaphysique, cette justice, ce réconfort et, enfin, comme adhésion à un pacte (l'*horkos*^{voir Giorgio Agamben, *Le sacrement de la langue*}), soit à un contrat (la *pistis* paulinienne) soit à une vie autre (*allos bios*) ou à une vie vraie (*alêthinos bios*).

La seconde visée est ce que nous nommons une visée théologico-sotériologique qui est liée à la problématique figure de la préservation. Nous sommes en mesure d'appréhender le concept de préservation à partir de six corrélats. Le premier est l'idée d'adhésion (qui suit le précédent comme visée du scrupule), qui est liée, cette fois, à la puissance sotériologique de ce qui protège, de ce qui sauve, de ce qui libère : l'être adhère à ce qui sera en mesure de lui fournir, contractuellement, la plus efficace figure du salut et du rachat (*sôtéria* et *redemptio*). Deuxième corrélat, l'idée même matérielle d'assurance, c'est-à-dire, ce qui à l'intérieur même du contrat d'adhésion garantit protection et sécurité, soit sous la forme matérielle d'un sacrifice, soit sous la forme matérielle d'une obligation économique. Troisième corrélat, l'idée d'une promesse qui graduellement peut s'étendre de la figure du salut, à celle de la grâce, à celle de l'extase. Quatrième corrélat, l'idée matérielle de préservation qui doit pouvoir s'entendre selon les figures de l'ordre, des biens, de la propriété, de l'histoire et de l'héritage. Il faut donc ajouter à cela les deux derniers corrélats, à savoir une visée apocatastatique comme restauration et une visée messianique comme restitution.

Que signifie ce lieu de la confiance ? Traditionnellement il est double, c'est-à-dire métaphysique comme possibilité de s'en remettre à ce qui dépasse notre propre condition et notre propre puissance physique et technique comme instauration de cette puissance. Que signifie alors « se confier » ? C'est accorder la part et la mesure de son inconditonalité à quelque chose qui est extérieur, à la puissance

de l'autre : c'est à la lettre accepter de devenir un être conditionnel et c'est aussi ce que Jean-Luc Nancy nomme un *ailleurs* ^{L'Adoration, Galilée, 2000, p. 15 sq.}. Nous sommes capables de saisir trois figures de cet ailleurs, comme inconnu ou incommensurabilité métaphysique, comme inconnu technique et comme mystère de l'addiction. Cet ailleurs ou cet inconnu est un hors-d'usage comme puissance sacrée, comme puissance non-profane. Nous sommes capables d'appréhender, dialectiquement, un ailleurs comme vie autre ou vie vraie, d'un ailleurs matériel qui est la figure aristotélicienne de l'*autarchéia*, de l'inconditionnalité et d'un ailleurs matériel qui est la figure aristotélicienne de la vie même (*auto bios*) comme vie de la négligence. Cet vie même est la possibilité d'un usage comme profanation, elle est la forme particulière de la négligence : « Profaner signifie : libérer la possibilité d'une forme particulière de négligence qui ignore la séparation ou, plutôt, qui en fait un usage particulier » ^{Giorgio Agamben, Profanations, Rivages, 2005}.

L'être sotériologique est un être addicté. Nous sommes donc tous des êtres sotériologiques. Notre addiction première est de nous abandonner dans ce qui nous offre une sécurité, une préservation. Il ne faut pas oublier que le terme addiction signifie étymologiquement l'*addictio* latine, c'est-à-dire l'adjudication et la fixation : *ad-dicere* signifie, approuver, adjuger, abandonner, dédier. L'*ens addictus* est alors la figure théologique du *doulos*, est la figure matérielle de l'esclave. L'être de l'addiction est un être du dit (*dictus*) et de l'affirmation. S'il est une figure de l'abandon, il ne l'est que dans la double figure de l'évasion (cela signifie quitter l'ici pour un ailleurs) et du scrupule comme affirmation attentive de l'addiction :

L'addiction, quels que soient son objet ou sa nature, implique un rapport à une présence tangible, appropriable. La « drogue » est ce qui me fait véritablement percevoir un autre régime de la présence, un « ailleurs » dans lequel je peux oublier ou convertir l'« ici » que je désire quitter. Il y a dans l'addiction quelque chose qui relève en fin de compte de l'hallucination. ^{Jean-Luc Nancy, *ibid.*, p. 18}

L'être addicté n'est donc pas un être négligent. L'être négligent

assume stratégiquement son être en prenant place et en faisant place ^{il faudrait convoquer le concept d'habitude et de milieu ou d'espace de vie (la *chôra*) où l'être peut saisir ce qui « lui tombe sous la main », voir Pierre-Damien Huyghe, *Commencer à deux*, éd. Mix, 2009, p. 21.} L'être négligent est celui qui assume alors la possibilité conceptuelle de la contingence et la possibilité matérielle du fortuit de l'existence :

Cela n'a rien de nouveau : le fortuit, avec le fugace, le fuyant, l'inconsistant, l'éphémère, compose la rhapsodie mineure de notre système de références, dont le mode majeur veut le stable, le constant, le durable. Nous pressentons d'autant mieux à quel point le fortuit nous requiert : requiert notre adhésion qui pourtant ne trouve ici rien à quoi adhérer. ^{Jean-Luc Nancy, *ibid.*, p. 21}

17 octobre 2010

NÉGLIGENCE

& ENS NEGLEGENS

« Comme antithèse à l'idéal historique de la restauration,
le baroque voit en effet l'idée de catastrophe.
Et c'est sur cette antithèse que se forge la théorie de l'état d'exception. »
Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*.

Si nous avons appréhendé, lors du séminaire précédent, le concept d'addiction comme manque addictionnel de l'être qui conditionne notre devenir addicté et scrupuleux et le concept de fortuité comme ce qui dispose l'être, au contraire, à l'inconsistant et au non nécessaire, il nous faudrait alors, croiser ces deux concepts comme une tension fondamentale entre la figure de l'être tendu vers un ailleurs – comme autre régime de la présence – et la figure de ce qui prédispose l'être à une présence, autrement dit le fortuit, autrement dit « la rhapsodie mineure de notre système de références » Jean-Luc Nancy, *L'Adoration*, p. 21. C'est en ce sens que ce terme est utilisé par T. Adorno dans « L'essai comme forme », *Note sur la littérature*, p. 19, comme modèle formel de l'essai : la rhapsodie est à la lettre un principe de juxtaposition. Il y aurait ainsi trois modèles structuraux du chant ou du poématique, la *kiithar-òdia* ou chant structuré (l'accompagnement, la subordination), la *rhaps-òdia* ou juxtaposition et enfin la *par-òdia* comme déconstruction.

Si nous sommes des êtres addictés, nous sommes alors en permanence disposés à ce qui relève de notre présence éthique et politique. Puisque l'être addicté est l'être entièrement arraisonné par ce qui est disponible Avital Ronell, *Addict*, p. 59, il doit alors être en mesure d'assumer politiquement ce qui définit sa place dans les dispositifs et son existence dans le temps (l'être addicté est un être intégralement historique) : il va alors de soi que l'être de l'addiction (que l'être du scrupule) soit à la fois capable de tendre

vers un ailleurs et soit à la fois capable de se maintenir dans un présent historique et économique il faudrait ici être en mesure de démontrer que cette situation dialectique de l'ens *addictus* est semblable à celle de l'ens *relegens* (et de l'ens *religiosus*) : pour cela nous renvoyons à une lecture attentive du concept paulinien de *kat-argos* et à la lecture de Giorgio Agamben dans *Le temps qui reste*, p. 152. Il faut comprendre que l'être addicté (l'ens *relegens*) place son existence – c'est-à-dire celle des êtres – dans une tension qui placerait face à face la loi normative à une sorte de loi, contractuellement, extra-normative^{ici} encore nous devons renvoyer à la pensée paulinienne et à l'opposition qu'il fait entre la loi des commandements, le *nomos ton entolon* (Eph 2, 15) qu'il nomme aussi *nomos ton ergon* (Rm 3, 27) ou loi de l'œuvre et le *nomos pistéôs* comme loi de la foi :

Où donc est l'orgueil ? — Il a été banni.

— Au nom de quelle Loi ? Celle des actes ? (*dià poiou nomou? tôn ergôn?*)

— Non. La Loi de la foi (*oukhi, alla dia nomou pistéôs*). Parce que nous estimons que la foi (*pistei*) justifie l'homme sans les actes de la loi (*khôris ergôn nomou*).

— Dieu est-il le Dieu des juifs seulement et pas celui de toutes les nations ?

— Il est celui des nations, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu qui justifiera ceux qui ont été circoncis, au nom de la foi (*pistéôs*), et ceux qui ne l'ont pas été, par cette même foi.

— Alors, abolissons-nous la Loi pour la foi ? (*nomon oun katargoumen dia tês pistéôs?*)

— Non ! nous établissons la Loi. (*mè génoito, alla nomon istanomen*) (Rm 3, 27-31)

Il faudrait encore faire l'analyse de cette problématique hymne paulinienne (1 Cor 9, 19-23) :

Oui, libre (*éleuthéros*) à l'égard de tous je me suis fait moi-même esclace (*édoulôsa*) de tous pour gagner le plus grand nombre (*pléionas*).

Pour les juifs je suis devenu juif pour gagner des juifs.

Pour ceux sous la Loi comme quelqu'un sous la Loi (*tois upo nomon hôs upo nomon*)

– moi-même n'étant pas sous la Loi (*mè hôs autos upo nomon*) –

pour gagner ceux qui sont sous la Loi.

Pour ceux sans Loi, comme quelqu'un sans Loi (*tois anomois hôs anomos*)

– je ne suis pas sans loi de Dieu, je suis dans la loi du Christ (*mè ôn anomos théou all'ennomos Christou*) – pour gagner ceux qui sont sans Loi [...].

Ce problématique passage du *nomos ton ergon* au *nomos pistéôs* trouve sa formulation dans le passage de l'ens *legis* (l'être de la loi) à sa figure puissantielle anomique comme état d'exception, celle de l'ens *legibus solutus* (l'être détaché des lois) il faut se souvenir que le terme

solutus est le participe de verbe latin *solvere* (dégager, libérer, détacher) et qu'il est lui-même la contraction de *se-luere* dont la racine est le verbe grec *luain*. L'expression latine *legibus solutus*, signifie « dégagé de la loi ». On la doit au légiste romain Domitius Ulpianus cité dans le *Digeste*, 1, 3, § 31 : « Princeps legibus solutus est: augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent ». On retrouve encore ce concept chez Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, t.2, II, quae. 96, art. 5. Voir enfin le commentaire de Giorgio Agamben, *État d'exception (Homo sacer)*, Seuil, 2003, p. 115-123. Il est possible de comprendre le concept d'état d'exception de trois manières, soit dans la forme matérielle du hors-la-loi comme acte volontaire de s'en dégager, soit sous la forme anémique de l'aristocratie comme *nomos empsuchos* c'est-à-dire comme souveraineté de soi-même, soit enfin dans la forme matérielle et spectaculaire de la parodie dont on peut relever les figures de la fête, du bouffon, de la star, ou encore des *15 minutes of fame*.

Il faut cependant considérer que l'être dégagé de la loi, qu'il le soit parce qu'il est hors-la-loi, parce qu'il est la loi vivante ou parce qu'on lui accorde temporairement, n'accède jamais au principe du *legibus solutus* que de manière simulée, c'est-à-dire non-intégrale : nous assumons de croire que le *legibus solutus*, comme état d'exception, n'est essentiellement que simulé : s'il ne l'était pas il s'agit alors de ce qu'on peut nommer la terreur. Il faut cependant se souvenir que Benjamin avait écrit « Critique de la violence », *Œuvre*, t.1, p. 210 & « Sur le concept d'histoire », *Œuvre*, t.3, p. 433 que « la tradition des opprimés nous enseigne que l'état d'exception dans lequel nous vivons est la règle ». Dans ce cas il ne s'agit plus de terreur, mais historiquement du fascisme. Nous y habitons, au sens où nous y prenons nos habitudes. Il faut alors opposer au concept de l'*ens legibus solutus*, le concept de l'*ens legibus exsolutus* : il s'agit ici d'un être qui s'est acquitté des lois au sens strict de l'être qui est saisi d'une conscience politique de l'instant et de l'usage : l'être-qui-s'est-aquitté-de-la-loi peut alors saisir les objets pour les convoquer dans un nouvel usage : seul l'être *legibus exsolutus* peut profaner.

Nous sommes alors en mesure de proposer l'idée même résultante de l'être qui est *legibus exsolutus* sous la forme de l'*ens*

neglegens comme être négligent – voire même très précisément comme être négligeant – et comme être de la négligence. Qu'est-ce qu'un *ens neglegens* ? C'est à la lettre un être qui n'est pas un *ens relegens* (c'est-à-dire qu'il n'est pas un être de la *re-ligio*, autrement dit de la *re-lectio*). Il n'est donc pas un être du scrupule ni un être du rituel parce que l'*ens neglegens* est l'être de la saisie fortuite et l'être de la saisie du non-nécessaire.

Si l'être est un *ens neglegens*, il ne peut donc être, en soi, un *ens addictus* (du moins pas réellement tout en conservant l'idée que nous sommes tous et toujours des *ens addictus*. Il y a donc ici un paradoxe qu'il s'agira de comprendre) : il est dans un temps des données fortuites et contingentes (non-nécessaires) d'une saisie qui n'est liée ni à ce qui a été dit (*dictus*) ni à ce qui doit se lire (*lectio*).

24 octobre 2010

NÉGLIGENCE

SKHOLÈ & AMÉLÉIA

« L'état d'être laissé vide n'est jamais possible que là
où subsiste une exigence de comblement,
là où subsiste la nécessité d'une abondance. »

Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*.

Pour ce séminaire nous voudrions proposer l'analyse d'une figure, d'un chiasme : ces formes qui opposent d'un côté les concepts d'*askholia* et de *mélète* et d'un côté les concepts de *skholè* et d'*améléia*. Autrement dit d'un côté affaires et occupations et d'un autre côté loisir et négligence. On présuppose que se toruve ici la forme du renversement idéologique et mythologique de la sphère du travail et de la préservation. Qu'est-ce que cela suppose ?

Précisions. Le terme *skholè* (σχολή) signifie le repos et le loisir comme suspension temporelle. Il signifie donc être inoccupé, être vacant (*skholazô*) il faudrait s'interroger longuement sur le sens du verbe *vacare* et du terme *vacatio*. Mais surtout il signifie l'occupation de l'homme de loisir qui peut s'établir graduellement du passe-temps à l'étude. La *skholè* dit cette gradualité que l'usage et la morale établiront. *Skholè* dit donc très précisément non pas l'inoccupation comme viduité mais l'occupation qui n'est pas l'*askholia*. Le terme *askholia* (ἀσכולία) dit littéralement le manque et la privation de loisir; il signifie donc les affaires, les difficultés, l'occupation comme obligation. Le terme *mélète* (μελέτη) signifie l'occupation comme soin, pratique et exercice. La *mélète* signifie donc très clairement l'étude, fondée sur la pratique et l'exercice tandis que la *skholè* est une étude fondée sur l'observation. Enfin le terme *améléia* (ἀμέλεια) signifie la négligence, le sans soin, le non-préparé, le sans inquiétude.

Premier commentaire : nous savons que la non-négligence

comme *épiméléia* et de la négligence comme *améléia* sont des figures fondamentales pour Platon ^{voir séminaire en mâchant du laurier}. Nous devons ici reconvoquer le texte de la *République* et commenter les derniers paragraphes (*Rép.* 621a-e, trad. R. Baccou) :

[...] alors sans se retourner l'âme passait sous le trône de la nécessité (*anankès thronou*); et quand toutes furent de l'autre côté elles se rendirent dans la plaine du Léthé (*léthès médion*), par une chaleur terrible (*kaumatos*) qui brûlait et qui suffoquait : car cette plaine est dénuée d'arbres et de tout ce qui pousse se la terre. Le soir venu, elles campèrent au bord du fleuve Amélès (*amélèta potamon*), dont aucun vase ne peut contenir l'eau (*on to hudôr aggéion ouden stégin*). Chaque âme est obligée de boire une certaine quantité de cette eau, mais celles que ne retient pas la prudence (*tous de phronèsei mè sozôménous*) en boivent plus qu'il n'en faudrait. En buvant on perd le souvenir de tout (*ton de aei pionta panta épilanthanesthai*). Or quand on se fut endormi, et que vint le milieu de la nuit, un coup de tonnerre éclata, accompagné d'un tremblement de terre, et les âmes, chacune par une voie différente, soudain lancées dans les espaces supérieurs vers le lieu de naissance, jaillirent comme des étoiles (*hattontas ôsper astéras*). Quant à lui, disait Er, on l'avait empêché de boire de l'eau; cependant il ne savait point par où ni comment son âme avait rejoint son corps; ouvrant tout à coups les yeux, à l'aurore, il s'était vu étendu sur le bûcher.

Il y a donc dans la pensée platonicienne une *mélète mnémès*, c'est-à-dire un exercice de mémoire qui confirmerait, d'une part, la théorie pythagorico-platonicienne de l'anamnèse et qui instaurerait d'autre part la puissance de l'*historia* comme conservation.

Deuxième commentaire : il faut réinterroger les concepts de *skholè* et d'*askholia*, comme essentielle formule aristotélicienne d'un *bios skholastikos* à un *bios théôrètikos* et comme déconstruction contemporaine d'une dialectique ancienne par Hegel, Karl Marx et Thorstein Veblen (*The Theory of the Leisure Class*, 1899) le concept de *leisure class* ou classe de loisir est un concept économique qui tend à saisir ce que Veblen appelle une *upper-class* dont les occupations sont exclusivement la gouvernamentalité (*government*), la protection (*warfare*), l'observance religieuse et le sport. Veblen saisit ainsi une classe non-industrielle, en somme une aristocratie (voir Aristote, *Pol.* IV, 7, sur l'opposition entre

aristocratie et république (*politéia*). Pour Veblen les *leisure classes* se livrent à deux expositions fondamentales et ravageantes, la *conspicuous leisure* (le loisir ostentatoire) et la *conspicuous consumption* (la consommation ostentation). Voir aussi Furio Jesi, *La fête et la machine mythologique*, éd. Mix., 2008, p. 53-61).

Troisième commentaire : il faudrait maintenant convoquer les termes latin *otium* et *neg-otium* et supposer que nous puissions recomposer le chiasme grec de la manière suivante : si nous pouvons former la figure *neg-otium* et *lectio* nous pouvons lui opposer la figure *otium* et *neg-lectio*.

Enfin dernier commentaire, nous sommes en mesure de saisir dans la pensée de Martin Heidegger la modernité de ce paradoxe et de cette tension dialectique. Il y a, chez Heidegger, la saisie que l'être-là, que le Dasein ^{*Être et temps* et voir aussi *La question de la technique*} est la figure de l'être arraisonné, de l'être disposé parce qu'il est face au pro-vocant du *gestell* (ce qui pourrait correspondre à l'être de l'*askholia* comme être-occupé, comme être-convoqué). Nous avons déterminé qu'il en résultait la figure d'un *ens ad-dictus* : l'être-addicté heideggerien est l'être de la *mélété* comme être qui ne cesse d'être convoqué dans l'exercice. Il y a, ensuite, la figure essentielle chez Heidegger de l'être de l'ennui, l'être de *Langeweile* (dont les trois figures sont celle d'un être ennuyé par, c'est-à-dire ennuyé par des choses ennuyeuses, celle d'un être ennuyé à c'est-à-dire un être ennuyé par le temps qui s'arrête et enfin celle d'un être de l'ennui profond comme ce qui laisse vide ^{*Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 238}). L'expérience du *Langeweile* est l'expérience profonde de l'*otium* et de la *skholè* comme suspension temporelle qui dispose l'être à autre chose qu'un arraisonnement. Enfin, il y a chez Heidegger la figure de l'être du *Seinlassen*, l'être du laisser être comme figure essentielle de l'*améléia*, c'est-à-dire de l'être sans-inquiétude puisqu'il est laissé être en tant que tel. Ce laisser-être ne peut se percevoir que dans l'expérience de l'ennui comme expérience d'un « laisser vide » :

« Laisser vide » ne signifie nullement : « être absent », « ne pas se trouver là ». Il faut au contraire que les choses se trouvent être

là pour nous laisser vides. « Laisser vide » signifie-t-il donc « se trouver être-là » ?

L'être-laisser-à-vider est une expérience qui se saisie dans l'ennui profond comme un « cela vous ennuie » parce que, écrit Heidegger « l'état d'être laissé vide n'est jamais possible que là où subsiste une exigence de comblement, là où subsiste la nécessité d'une abondance » ^{*ibid.*, p. 212}. Ce concept livre les clés pour une interprétation non seulement de l'être envoûté mais aussi de l'être-addicté. Mais selon Martin Heidegger l'expérience de l'ennui profond est qu'il dispose l'être tendanciellement à ce qu'il nomme le « se-tenir-à-soi » ^{*ibid.*, p. 242-243} :

« Ne pas agir contre » ne signifie ni la passivité ni l'activité – mais quelque chose en deçà des deux : le *se-tenir-à-soi* du Dasein, ce qui est une attente. Cette attente n'est pas indéterminée. Elle est alignée sur une interrogation essentielle adressée au Dasein lui-même.

C'est cette attente qui est fondamentale et qui devrait sans doute être la figure moderne de la *skholè*. Notre devenir politique est sans doute ici.

7 novembre 2010

NÉGLIGENCE SORGE HEIDEGGERIENNE I

« La pensée est supérieure à toute action et production,
non par la grandeur des réalisations ou par les effets
qu'elle produit, mais par l'insignifiance de son accomplir
qui est sans résultat. »

Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*.

Pour ce séminaire nous aimerions aborder le complexe concept du souci (*die Sorge*) chez Martin Heidegger *Être et temps (Sein und Zeit)*, Gallimard, 1986, trad. F. Vezin, § 38-44, qui recèle une question essentielle : est-on en mesure, si on accepte l'idée de cette *Sorge*, si on accepte l'idée d'une pensée de ce souci comme angoisse et sollicitude, de penser une possibilité de la négligence pour l'être ?

Heidegger pose que « le Dasein existe factivement » *ibid.* § 39, p. 229, c'est-à-dire que l'être-là est un être de la facticité : autrement dit l'être-là « existe à titre de fait contingent, mais il est difficile à justifier ontologiquement » *TJf*. Le Dasein est disponible, ou plus précisément il est livré à une disponibilité comme être-au (monde) et être-là qui est, en tant que ce qui surgit – en tant que ce qui fait monde et mondain –, le phénomène de l'angoisse (*die Angst*) il faut absolument entendre cette disponibilité de trois manières : comme ce qui fait que le monde semble se tenir à notre disponibilité, comme ce qui fait que nous sommes tenus à cette disponibilité (nous sommes livrés au monde) et enfin comme ce qui fait que nous sommes livrés et arraisonnés à un *Gestell*, c'est-à-dire que nous sommes rendus disponible à un « utilisable » (c'est-à-dire ce qui est à notre disposition, sous-la-main, *zuhanden*, ce qu'il serait encore possible d'entendre par le terme *praxi*). L'être de ce Dasein, dit Heidegger, est le souci (*die Sorge*) comme *cura* :

Puisque cela fait longtemps que la problématique ontologique a entendu l'être en premier lieu au sens d'être-là-devant (« réalité »,

effectivité du « monde ») mais qu'elle a laissé dans l'indétermination ontologique l'être du Dasein, une mise au point s'impose pour expliquer comment se rattachent ontologiquement entre eux le souci, la mondéité, l'utilisable et l'être-là-devant (réalité).

Il faut comprendre cette « disponibilité à l'angoisse » (§40). Le « devant-quoi de l'angoisse est le monde en tant que tel » écrit Heidegger *ibid.*, §40, p. 236 : « s'angoisser, c'est découvrir originalement et directement le monde comme monde » *ibidem*. C'est ce qui détermine pour Heidegger « l'inespéré » et « l'insoutenable-dépaysant ». À partir de cela il faut relever que l'angoisse n'est pas seulement « angoisse devant... » et « angoisse pour... » mais bien ce qui « esseule le Dasein sur son être-au-monde le plus propre qui, puisqu'il est attentif, se projette par essence sur des possibilités » *ibid.*, p. 237. Il y a deux formes singulières de cette angoisse, celle de l'esseulement (*solus ipse, lui-même-seul*) et celle du dépropriement (*Enteignis, pas-chez-soi*). L'esseulement fait voir « comment on se sent » *ibid.*, p. 238, c'est-à-dire comment habiter chez... et comment être en familiarité avec...^{§12}. Si le Dasein est esseulé en tant qu'être-au-monde, l'être-au (monde), quant à lui, saisit l'angoisse comme un « pas-chez-soi » (*Enteignis*) *ibid.*, p. 239. Cette disposition livre l'être, à la lettre, à la *pré-occupation* (comme angoisse et comme souci).

Nous devons commenter. L'angoisse (*die Angst*) est une *Stimmung* fondamentale pour la saisie de l'être. L'angoisse est ce qui permet à l'être d'être livré à la disponibilité *die Verfügbarkeit*, qu'il faut entendre comme une insistance au « disposer », comme cette insistance qui nous livre dans le concept du *Gestell*, de l'arraisonnement mais disponibilité comme pré-occupation existentielle de l'être esseulé et de l'être déproprié. L'angoisse est l'idée même de l'étrécissement du Dasein qui se trouve engorgé dans la possibilité d'un être-là et l'étrangeté d'un être pré-occupé qui n'est déjà plus là (dépropriation, c'est-à-dire un être qui n'est déjà *plus-chez-soi* au sens où il a quitté le *On* comme explicitation doxique). Cet engorgement comme étrécissement est à la lettre l'angoisse. Cet engorgement est notre disponibilité.

Il faut alors repenser la disponibilité comme forme mythique

et archaïque de l'angoisse et de la peur¹ comme arraisonement de l'être à la figure archaïque et théologique de la crainte² et les saisir dans les formes de la théologie chrétienne (et juive) sous la double figure de la peur (*sebas* et *timor*) et de la servitude (*doulos*) dans la figure rédemptrice et sotériologique³ il faudrait faire ici une longue analyse de ces concepts de crainte et de peur comme formes existentielles de l'angoisse. Nous renvoyons à notre séminaire, nous renvoyons à Augustin, *De diversis questionibus octoginta tribus*, qu. 33, 34 & 35 (http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm), nous renvoyons à la pensée luthérienne et nous renvoyons surtout à Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, Gallimard, Tel, 1990 : pour Kierkegaard l'angoisse « est le vertige du possible » parce que l'angoisse – à la différence de la peur – est indéterminée, est intransitive⁴. L'être est angoissé parce qu'il est saisi entre ce qui dispose le là (*das Da*) de son existence factice (*Da-sein*, être-le-là) et ce qui modifie ce là comme pré-occupation (*Entwurf*, le *pro-jet*) historique.

Heidegger écrit : « s'angoisser est, en tant que disponibilité, une manière d'être-au-monde » comme figure du singulier pro-jetée, c'est-à-dire ce qu'il appelle « l'être-en-avance-sur-soi-tout-en-étant-déjà-au-monde »⁵ *ibid.*, §41, p. 241⁶ comme figure d'une temporalité complexe et angoissante. Cette figure est le souci (*die Sorge*) :

l'être du Dasein s'énonce en toutes lettres : être-en-avance-sur-soi-déjà-au (monde) comme être-après (l'étant se rencontrant à l'intérieur du monde). Cet être donne alors au terme *souci*, dont l'emploi est purement ontologique existentiel, sa pleine signification. Dont on exclura toute tendance d'être, prise ontiquement, telle que la crainte ou aussi bien l'insouciance.

C'est parce que l'être-au-monde est essentiellement souci (*Sorge*) que, dans les précédentes analyses, l'être après l'utilisable a été saisi comme pré-occupation (*Besorgen*), l'être en compagnie de la coexistence des autres se rencontrent à l'intérieur du monde comme souci mutuel (*Fürsorge*).

Il y a donc chez Martin Heidegger une distinction très claire entre trois formes de soucis⁷ voir aussi Ann van Senevant, *Philosophie de la sollicitude*, Vrin, 2001, p. 43 sq : le *Besorgen* comme pré-occupation qu'il faudrait conjindre avec les analyses que nous avons faites du concept grec de *mélèthè* comme occupation et comme pré-occupation dans

la visée de l'exercice et de la pratique, le *Fürsorge* comme « souci mutuel » comme assistance que l'on peut entendre à partir du concept grec d'*épimélèia* comme soin et assistance et enfin la *Sorge* qu'il faudrait entre pour une part avec le concept latin de *cura* et avec le concept grec de *mérinna*⁸ *ibid.*, p. 249. Nous reviendrons amplement sur l'un et l'autre concept qui signifient, à la lettre, le souci dans cette double tension entre le zèle anxieux et l'application soignée. Nous revoquerons le terme *mérinna* chez Luc, x, 40-42 et Paul, 1 *Cor.*, 7, 32. Il y a donc un souci comme pouvoir s'occuper et se préoccuper (*Besorgen* & *Fürsorge*) duquel dépendent les figures du vouloir, du souhait de l'impulsion, de l'inclinaison, de l'appétit et un souci ontologiquement antérieur; le souci est antérieur à la facticité de l'être, écrit Heidegger.

Il nous faut encore examiner l'analyse qu'Heidegger fait du concept latin de *cura* pour déterminer le souci⁹ *ibid.*, §42. Nous pourrions alors proposer une réflexion sur la possibilité d'une figure de la négligence dans la figure de la *Sorge* heideggerienne et tenter de saisir ce qu'il est possible pour l'être et pour l'être-là dans la figure de *Seinsverlassenheit* comme retrait et dans la figure du *Seinlassen* comme laisser-être.

14 novembre 2010

NÉGLIGENCE

SORGE HEIDEGGERIENNE II

« La réalité est *résistance*, plus précisément *résistibilité*. »
Martin Heidegger, *Être et temps*.

« La préoccupation dévoile l'étant intérieur au monde.
Celui-ci devient le dévoilé »
Martin Heidegger, *Être et temps*.

Ce séminaire voudrait avoir pour essentielle tâche un approfondissement du concept du souci (*Sorge*) chez Heidegger, afin de saisir les concepts de réalité et de vérité qui nous permettent, certainement, de construire une pensée de la négligence.

1. Revenons, dans un premier temps, au § 42, sur l'interprétation existentielle du Dasein comme souci. Heidegger renvoie à une fable d'Hygin ^{Caius Iulius Hyginus, *Fabulae*, ccxx (http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost02/Hyginus/hyg_fcap.html)} :

Cura cum quendam fluvium transiret, uidit cretosum lutum, sustulit cogitabunda et coepit fingere hominem. dum deliberat secum quidnam fecisset, interuenit Iouis; rogat eum Cura ut ei daret spiritum, quod facile ab Ioue impetrauit.

2 cui cum uellet Cura nomen suum imponere, Iouis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dixit. dum de nomine Cura et Iouis disceptarent, surrexit et Tellus suumque nomen ei imponi debere dicebat, quandoquidem corpus suum praebuisset.

3 sumpserunt Saturnum iudicem; quibus Saturnus + secus + uidetur iudicasse : Tu Iouis quoniam spiritum dedisti corpus recipito. Cura quoniam prima eum finxit, quamdiu uixerit Cura eum possideat; sed quoniam de nomine eius controuersia est, homo uocetur quoniam ex humo uidetur esse factus.

Alors que Souci traversait un fleuve, il vit de la terre glaise, il en prit en y pensant et commença à la modeler. tandis qu'il est concentré sur ce qu'il fait, intervient Jupiter; Souci lui demande de lui donner un esprit, ce que Jupiter fait aisément.

comme Souci veut lui donner un nom, Jupiter refuse et veut lui donner le sien. tandis que Souci et Jupiter discute du nom, survient Tellus qui désire qu'il aie son nom puisqu'il lui a donné une partie de son corps.

ils demandent le jugement de Saturne; et Saturne juge ce qui semble juste : Toi Jupiter tu lui as donné l'esprit [...] recevra le corps. Puisque c'est Souci qui l'a d'abord modelé, c'est Souci qui l'aura tant qu'il sera vivant; et quant à la discussion sur son nom, qu'il s'appelle homme (*homo*) puisqu'il a été fait avec de la terre (*humus*).

Cura désigne à la fois le soin comme application et le souci comme inquiétude et sollicitude ^{il faut par ailleurs se souvenir que le terme latin *cura*, s'il désigne le soin et le souci, a trois sphères particulières d'influence, le travail, la surveillance, l'amour. Il faut se souvenir encore que cette *sollicitudo* (*sollus-citus* / tout-agité) est le *merimna* grec}.

2. Poursuivons. Il reste à saisir le pourquoi du souci de l'être. L'étant, écrit Heidegger, « est avant tout conçu comme ensemble de choses (*res*) là-devant. L'être reçoit le sens de *réalité*. » ^{*Être et temps, op. cit.*} p. 251. Se pose alors la question de ce qu'est la réalité :

Si le terme *réalité* veut dire l'être de l'étant (*res*) là-devant intérieurement au monde – et rien d'autre n'est entendu pas là – cela signifie alors pour l'analyse de ce mode d'être : l'étant n'est *intérieur au monde* de façon ontologiquement concevable que si le phénomène de l'intramondéité est tiré au clair. Or celle-ci se fonde sur le phénomène du *monde*, qui, de son côté, en tant que moment structural essentiel de l'être-au-monde, appartient à la constitution fondamentale du Dasein ^{*ibid.*, p. 259}.

L'être-là – comme saisi des étants – ne se situe que dans cette tension paradoxale (la « frange vivace » de Whitehead, ^{*Le concept de Nature*, p. 112}), qui est le souci, parce que, écrit Heidegger « le réel s'éprouve dans l'impulsion et la volonté. La réalité est *résistance*, plus précisément *résistibilité* » ^{*Être et temps, op. cit.*, p. 260}. La *résistance*, *re-sistere*, signifie un venir comme opposition, mais signifie surtout un arrêter (*sistere*) un se tenir en faisant face, un tenir adversaire. La réalité est *résistante* parce qu'elle fait *simplement* face et la réalité est *résistibilité* parce qu'elle engage l'être-là à *ex-sistere*, à exister comme manifestation et dévoilement :

L'effort qui cherche à s'exercer sur... et bute sur la résistance, et

ne peut que « buter » contre elle, cet effort est déjà lui-même *après* une entièreté de conjointure (*Bewandnis*). Or le dévoilement de celle-ci se fonde sur l'ouverture du réseau entier de renvois de la significativité. *L'expérience de la résistance, c'est-à-dire le dévoilement du résistant par l'effort exercé sur lui, n'est ontologiquement possible que sur la base de l'ouverture du monde*. La résistibilité caractérise l'être de l'étant intérieur au monde ^{ibid., p. 261}.

La réalité est alors renvoyée au phénomène du souci. Le souci, est à la lettre, cette pré-occupation dans l'expérience de la résistance à la possibilité d'ex-sister. Le souci est cette préoccupation à cette possible inadéquation des deux comme désaccord ou mécontente. Cette préoccupation prend la forme de ce que l'on nomme vérité.

3. Nous renvoyons à une lecture attentive du § 45. La philosophie antique associe l'être avec « l'entendre perceptif de l'être ». L'objet de la philosophie est donc ce qu'Aristote (*Mét.* 983b2) nomme l'*aléthéias*, c'est-à-dire l'analyse du non-retrait philosophier serait alors soit cette science du non-retrait, cette science de la vérité (*Mét.*, 993b20) ou bien serait cette science (métaphysique) *hè théoréi to on hè on*, qui étudie l'étant en tant qu'étant, *huparkhonta kath'auto*, et ses attributs essentiels (*Mét.*, 1003a20). Heidegger précise alors que la vérité repose sur trois définitions : « 1. le lieu de la vérité est l'énoncé (le jugement), 2. l'essence de la vérité se tient dans l'accord du jugement avec son objet, 3. Aristote a rapporté la vérité au jugement comme à son lieu d'origine de même qu'il a mis en vigueur la définition de la vérité comme "accord" » ^{ibid., p. 265}. Il faut entendre ce concept d'accord selon les termes grec d'*homoiosis* et latin d'*adequatio* et selon la longue tradition occidentale de l'*adequatio intellectus et rei*. Il faut entendre ici aussi une radicale critique du concept d'*adequatio* : premièrement, écrit Heidegger, « tout accord et aussi toute vérité est une relation. Mais toute relation n'est pas un accord », parce que, écrit-il, « l'accord a pour caractère de relation : "tel-que" ». Deuxièmement parce que le concept d'*adequatio* poserait une relation entre réalité et idéalité comme subsistance (*sub-sistere*) c'est-à-dire comme arrêt et presque comme embuscade et comme séjour. Troisièmement parce que l'*adequatio* oblige à une justification et toute « *vérification* signifie que *l'étant se montre en identité* ». Nous renvoyons encore à Theodor W. Adorno (*Dialectique négative*, introduction, p. 13 sq), sur le concept de contradiction et qui nous permet de comprendre que (p. 16) « la dialectique sert à la réconciliation ». Qu'est-ce que la vérité ? Martin Heidegger écrit :

L'énoncé *est vrai* signifie : il dévoilé l'étant en lui-même. Il énonce, il exhibe, il « fait voir » (*apophansis*) l'étant en son être-dévoilé. L'*être-vrai (vérité)* de l'énoncé doit s'entendre comme *être-dévoilant*. La vérité n'a donc pas du tout la structure d'un accord entre connaissance et objet au sens d'une adéquation d'un étant (sujet) à une autre (objet) » ^{ibid., p. 270}.

Ce qui relève de la vérité, signifie ce qui relève de l'être-dévoilant, donc de l'arbitraire. La pensée (le *logos*) dit alors « comment l'étant se comporte », parce qu'au *logos* « appartient le non-retrait, *a-léthéia* » ^{ibid., p. 271}. Ce pourquoi Heidegger écrira que l'« être-vrai au sens d'être-dévoilant est une manière d'être du Dasein » :

Le dévoilement est une manière d'être de l'être-au-monde. Qu'elle discerne ou même qu'elle s'attarde à considérer, la préoccupation dévoile l'étant intérieur au monde. Celui-ci devient le dévoilé. Il est « vrai » en un sens second. « Vrai » au sens premier, c'est-à-dire dévoilant, est le Dasein. Vérité au sens second ne signifie pas être-dévoilant (dévoilage) mais être-dévoilé (dévoilement) ^{ibidem}.

Le souci est l'expérience de cette ouverture comme disponibilité (l'utilisabilité, l'entente, la parole). Ce souci comme pré-occupation ontologique de l'être au non-retrait comme dévoilement, détermine l'être-là de quatre manières : 1. le Dasein relève essentiellement de l'*ouverture en général* (embrassement du monde dans le souci) ; 2. le Dasein est l'*être-jeté* comme expérience de l'ouverture essentiellement factive ; 3. au Dasein appartient la *projection*, c'est-à-dire « l'être en ouverture » ; 4. au Dasein appartient le *déval*. Le déval signifie un se montrer sur le mode du semblant : « le Dasein, parce qu'il est essentiellement en déval, est, par sa constitution d'être, dans la non-vérité » :

La vérité (l'être-dévoilé) doit toujours commencer par être extorquée à l'étant. L'étant est ravi au retrait. L'être-dévoilé, chaque fois qu'il a factivement lieu, est toujours, pour ainsi dire un *rapt*. Est-ce un hasard si les Grecs avaient pour s'exprimer sur l'essence de la vérité une expression *privative (a-léthéia)* ? ^{ibid., p. 273}

Ce qu'il faut enfin saisir c'est que l'ouverture de l'être-là, l'ouverture de l'être à l'existence « appartient essentiellement à la parole ». Qu'est-ce que cela signifie ? Que l'ouverture du Dasein se fait

dans l'expérience de la langue, dans l'expérience de l'énoncé, dans l'en-tant-que apophantique (*apophasis* : faire-voir, pro-duire) : « l'énoncé fait part de l'étant en disant comment il est en son être-dévoilé » *ibid.*, p. 275. C'est pour cela que le *logos* c'est-à-dire le lieu de la parole, le lieu de l'énonciation, le lieu de la puissance de la langue est à entendre comme puissance, à la fois logique (*logos*) et mythologique (*mythos*), de la pensée ne peut être qu'une manière d'être de l'être du Dasein : « le *logos* est l'attitude qui peut aussi voiler » *ibid.* p. 277.

Il nous restera alors à commencer l'analytique de la négligence et peut-être proposer que soit penser la puissance de l'*amérinna* comme essentielle à l'être-là et peut-être que soit penser cette puissance comme possibilité de la contradiction, comme possibilité de la *ré-sistance* de l'être-là – dans les étants, face aux étants – comme « mémoire colorée par l'anticipation » ^{Whitehead, *ibidem*}. En soi, l'être de l'angoisse est l'être esseulé et étrécié entre la pré-occupation comme souci et l'anticipation comme sollicitude : cela signifie que l'être est étrécié entre la pré-*ob-captio* (prendre-avant) et l'*ante-captio* (prendre les devants). Préoccupation et anticipation sont les deux faces du souci et les deux faces de l'être saisi en son étroitesse (*sténose*).

28 novembre 2010

NÉGLIGENCE SUR LE CONCEPT D'INTERMITTENCE

« *Katargein tous kairous.* »
Polybe.

« Cette façon de sans cesse reprendre haleine est la forme
d'existence la plus propre de la contemplation. »
Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*.

Ce séminaire aimerait, simplement, poser quelques jalons en préparation de la journée d'étude du 12 décembre. Cette nouvelle journée d'étude porte sur les concepts d'inchoation et d'immédiateté, c'est-à-dire sur les figures de ce qui ne cesse de commencer et ce qui n'existe qu'un instant sans intermédiaire. Ces deux temporalités définissent, nous semble-t-il, la possibilité de l'œuvre. L'inchoation dit précisément ce qui, en ne cessant de s'initier et de commencer, se livre comme inachèvement; l'immédiateté dit alors ce qui se livre, entièrement, dans un temps déterminé, kairologique, ce qui se livre, tendantiellement, à l'achèvement.

Première remarque, nous voudrions préciser que le terme inchoation est emprunté à la langue grammaticale, c'est-à-dire au méta-langage. L'inchoation est l'expérience de l'étrécissement du temps de l'immédiateté dans la distorsion de la représentation du temps et de l'effectivité de l'acte, parce que l'acte et l'actantialité ne s'exposent que dans une immédiateté jetée-devant, comme préoccupation et anticipation. Il n'y aurait donc d'immédiateté possible, sinon comme déjà-jeté, comme achevé. Il n'y aurait donc, paradoxalement, d'immédiateté possible que comme puissance

d'inchoation. Ce paradoxe, cette presque aporie, devrait pouvoir se formuler dans l'expression *se-tenir*. Se-tenir signifierait la possibilité d'un enfoncement (prendre forme) dans la *possibilité* d'une époque. Cela signifie caractériser la possibilité, comme puissance, de notre être-là déterminé dans la pré-occupation. Ce caractère, la double figure de l'ex-igence (comme disposition à ce qui vient, comme tension à ce qui s'achève, *ex-agere*) et de l'ex-sistence (comme pré-occupation et pro-jection), est ce que Martin Heidegger nomme le *se-tenir-à-soi* comme *attente* dans cette irrésolution. Attente signifie ici l'état de celui qui doit *ad-tendere*, comme figure de l'attention et de l'observation. En somme la caractéristique de l'être de l'attente est une disponibilité inchoative. Cela signifie que l'être est *traîné en longueur* voir Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, op. cit. §37-38. Que signifie la forme *se-tenir-à-soi* ? Il traduit l'expression heideggerienne *Ansichhalten* (*an-sich-halten*) qui est transcrite ici littéralement : « das *Ansichhalten* des *Daseins*, was ein *Warten* ist; le *se-tenir-à-soi* du *Dasein*, qui est une *attente* ». Le *se-tenir-à-soi* est bien l'être de l'époque, Heidegger écrit *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 406-407 ;

Nous pouvons nommer *ἐποχή* de l'être ce *se-tenir-à-soi* éclaircissant de la vérité de son essence. Ce mot emprunté au vocabulaire stoïcien, ne nomme pas ici, comme chez Husserl, le procédé méthodique de l'arrêt des actes thétiqes de la conscience au sein de l'objectivation. L'*époque* de l'être appartient à l'être lui-même. Elle est pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'être.

De l'*époque* de l'être provient le déploiement en époques de sa destination, en laquelle consiste la véritable histoire mondiale. Chaque fois qu'un être se contient en son destin, il se produit soudain et imprévisiblement un monde.

Nous devrions alors être en mesure de proposer une forme advenante à cette formule du *se-tenir-à-soi*, du *Ansichhalten*, par l'insertion d'un simple « t » entre les deux « h » : *ansicht-halten* qui devrait pouvoir signifier un *tenir-voir* comme disposition fondamentale de l'être du *se-tenir-à-soi* à l'ob-servation, à la visée théorétique. Nous serions alors en mesure d'assumer qu'il ne peut

y avoir d'*Ansichhalten* sans *Ansichthalten*, qu'il ne puisse y avoir de tenue sans un apparaître.

L'autre figure est celle livrée par Theodor W. Adorno comme « avoir tenu bon » comme figure assombrie de la proposition heideggerienne *Théories esthétiques*, Klincksieck, 1995, p. 35 sq comme figure matérielle, épocale, de notre disponibilité historique.

Deuxième remarque, nous voudrions relever que si l'être-de-l'œuvre est l'être de l'*épokè*, toute œuvre se livre donc à une possible disponibilité inchoative. L'œuvre qui se *tient-encore* est la figure de la puissance inchoative. L'œuvre ne se maintient pas en tant que telle, mais elle ne cesse de se déclencher, elle ne cesse de commencer et de s'initier. En ce sens l'œuvre *qui n'existe pas* (sauf à la considérer comme une valeur historique et donc comme la mesure d'une trace) offre le mouvement ou plus précisément le mécanisme suivant : pour se tenir-encore l'œuvre doit se séparer de son statut d'objet historique, elle doit se dés-œuvrer (*argia*) : au sens propre, pour se désœuvrer, elle doit se tenir à peine à côté, comme *ex-ergue* (*ex-ergon*) comme figure, non dans l'actualité mais dans la virtualité, dans la potentialité, c'est-à-dire comme *en-ergie* (*en-ergon*), comme intégrale puissance inchoative.

Toute œuvre est un objet inchoatif. L'œuvre est toujours livrée à deux modèles, l'irrésolution et l'inchoation. En ce sens l'inchoation est à la lettre l'expérience grammaticale absolue : la puissance inchoative du langage est cette « temporalité d'un présent sans contrepartie » dont parle Pierre-Damien Huyghe et qui définit l'espace de la fidélité *Modernes modernité*, op.cit., p. 44, de la modernité de l'œuvre.

Troisième remarque, il faut appréhender le concept d'intermittence comme modèle de cette irrésolution entre immédiat et inchoation, comme ce qui laisse un intervalle, comme ce qui laisse du temps entre ce qui est-déjà et ce qui ne-cesse-d'être. *Inter-mittere* signifie, à la lettre, un laisser libre

comme possibilité d'un interrompre, d'un suspendre, d'un espacer et d'un séparer. Walter Benjamin c'est saisi de ce concept *Origine du drame baroque allemand, op. cit. introduction, p. 24-25*.

Inlassablement la pensée prend de nouveaux départs, et revient laborieusement sur la chose même. Cette façon de sans cesse reprendre haleine est la forme d'existence la plus propre de la contemplation. Car tandis qu'en considérant un seul et même objet, elle suit les différentes strates de sens, ces recommencements lui donnent une impulsion sans cesse renouvelée et justifient les intermittences de son rythme.

C'est Adorno, *Notes sur la littérature*, (319), qui livre ce concept d'intermittence à propos de Hölderlin comme étant « le maître des gestes linguistiques intermittents ». Cette réflexion est fondamentale mais il reste le difficile problème de l'interprétation du geste linguistique et de l'interprétation de l'intermittence. Le concept d'intermittence est essentiel parce qu'il permet, d'une part, en fonction du sens du terme *intermittere* de penser l'intervalle comme entre-deux et comme suspension, d'autre part, en fonction de son sens moderne de penser la question du rythme – les espaces de l'intermittence sont ceux de la langue – et enfin de penser l'intermittence comme une saccade, ce qui permet d'appréhender la théorie benjaminienne de l'image dialectique comme une saccade, voir *Le livre des passages*, [N2a, 3]. Il faut entendre l'intermittence de deux manières : d'une part, comme irrégularité et comme secousse – c'est le modèle benjaminien – et, d'autre part, comme mesure de ce qui « laisse du temps », c'est-à-dire ce qui laisse des intervalles (*diakénose*) nous renvoyons à une analyse attentive de la théorie chrysippienne de la représentation (SVF II, [B.]54) : « L'imagination (*phantastikon*) est une puissance vide. Elle est en fait une affection (*pathos*) qui existe dans l'esprit en l'absence d'objet, comme si l'on tendait les mains vers une bataille d'ombres (*skiamakhountos*), ou vers des formes vides ». « Les stoïciens soutiennent que le vide est ce qui peut être occupé par un être, mais qui ne l'est pas maintenant. Ils disent alors que c'est un espace sans corps ou laissé libre de corps [B.f.]505[1] ».

Quatrième et dernière remarque, nous aimerions proposer une lecture nouvelle du concept d'inchoation. Le terme grec qui dit

le commencement, est le verbe *kat-archein* à partir duquel l'être est livré à une opérativité et à partir duquel l'œuvre (*ergon*) est livrée à une facticité : cependant pour qu'il y ait une *kat-archè*, un commencement, il a fallu, supposément, qu'il y ait un suspens, que soit suspendue l'œuvre. La suspension de l'œuvre est au sens propre ce que la langue grecque entend dans le terme *kat-argos* et dans le verbe *kat-argein*. Pour que quelque chose soit inchoatif, pour que quelque chose commence, il faut que quelque chose soit laissé un temps, un instant (comme intervalle et comme immédiateté), inactif. Il n'y a possibilité de l'œuvre, *ergon*, que dans la mesure où il peut y avoir *kat-argia* : la *katargia* n'est pas un hors-d'œuvre, *ex-ergon*, elle est au contraire un en-œuvre (puissance) qui dispose à la possibilité. C'est pour cette raison que nous avons écrit en exergue de ce texte un fragment de Polybe « *katargein tous kairous* » qui peut se traduire par « laisser les occasions » et qu'il faut entendre, matériellement, comme « négliger les opportunités », c'est-à-dire négliger le devant-quoi (*ob-portus*). Nous assumons de proposer, ici, comme pas épistémologique, de saisir dans le terme *kartargia* le sens du verbe négliger. La *katargia* est ce « repos » nécessaire, ce laisser place où seulement, nous pouvons prendre place comme se-tenant-à-soi et se-tenant-à-voir.

12 décembre 2010

NÉGLIGENCE SUR LE CONCEPT DE *SPREZZATURA*

« l'herméneutique ne se réduit plus à une induction rectiligne,
ni même à un chiasme simple, elle nous engage
dans les méandres tortueux d'un labyrinthe.
Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*.

A vécu de 1478 à 1529 un personnage nommé Baldassare Castiglione. Il fut diplomate et écrivain. En 1528 fut publié à Venise *Il cortegiano* Baldassare Castiglione, *Le livre du courtisan*, trad Gabriel Chappuis, Lyon, 1580 & trad. Alain Pons, Flammarion, 1991. Le livre du courtisan est à mi-chemin entre un livre théorique et une conversation savante sur la figure de l'homme de cours et sur l'idéal du courtisan qui doit à la fois être le lieu de concentration de l'esprit chevaleresque, de l'humanisme, de la connaissance et du savoir, de la puissance d'acte et du suspens, de l'élégance et de la nonchalance, du sérieux et de la désinvolture.

Pour Castiglione ce qui détermine essentiellement un homme est, avant tout, l'*ingenio* (en latin *ingenium*, en français *esprit*) voir Le Livre du courtisan, livre premier, ch. xv, voir aussi Goirgio Agamben, *Profanations*, Payot et Rivage, 2005, ch. « Genius », p. 7-20. L'esprit ou *ingenio*, est à la fois le caractère comme disposition singulière, l'intelligence comme disposition éthique et la puissance d'être comme disposition politique. Le courtisan a besoin, ensuite, d'une *grazia* en opposition à une *disgrazzia* *ibid.* ch. xxxvi :

Et au contraire, faire des efforts, comme on l'a dit, donne beaucoup de disgrâce, et fait qu'une chose, aussi grande soit-elle, ne mérite pas l'estime.

Et enfin, tout ceci est révélé, selon Castiglione, par la qualité nécessaire essentielle, la *sprezzatura* *ibidem* :

Mais j'ai déjà souvent réfléchi sur l'origine de cette grâce, et, si on laisse de citer ceux qui la tiennent de la faveur du ciel, je trouve qu'il y a une règle très universelle, qui me semble valoir plus

que toute autre sur ce point pour toutes les choses humaines que l'on fait ou que l'on dit, c'est qu'il faut fuir, autant que possible, comme un écueil très acéré et dangereux, l'affectation, et, pour employer peut-être un mot nouveau (*una nouva parola*), faire preuve en toute chose d'une certaine désinvolture (*usare in ogni cosa una certa sprezzatura*), qui cache l'art et qui montre que ce que l'on a fait et dit est venu sans peine et presque sans y penser (*che nasconda l'arte, & dimostricio, che fa, & che dice, venir fatto senza fatica, & quasi senza pensarvi*). [...]

Pour cette raison, on peut dire que le véritable art est celui qui ne paraît pas être de l'art (*che non appare esser arte*), et on doit par-dessus tout s'efforcer de le cacher, car, s'il est découvert, il ôte entièrement le crédit et fait que l'on est peu estimé (*perche si scoperta, leva in tutto il credito, & fa l'huomo poco stimato*).

Que signifie donc le terme *sprezzatura*. Il signifie, précisément, une sorte de « juste milieu », de *mediocritas* entre la grossièreté et l'affectation nous rappelons que l'ouvrage de Démétrios de Phalère, *Péri herménias*, propose la même distinction entre ce qu'il appelle le style élégant (*glaphuros*) qui est plein de grâces (*kharis*), [128] : ce style élégant se caractérise par la concision (*suntomias*) [137], par la disposition (*taxis*), [139], le vocabulaire (*lexéis kharites*), [141], à la beauté du matériau (*kala onomata*), [173]. Son opposé est précisément ce que Castiglione nomme l'affectation, c'est-à-dire le style *kakozélon* [186-189]. Étymologiquement il signifie le dédain, le mépris. La *sprezzatura* est une attitude désinvolte (Castiglione utilise l'expression *una sprezzata desinvoltura*) qui doit pouvoir montrer que nous faisons les choses sans peine, avec *noncuranza*, sans application particulière : il faut donc faire en sorte d'effacer les traces de ses efforts et enfin donner l'apparence d'une spontanéité. Le dictionnaire de l'Academia della crusca donne pour synonyme au terme *sprezzatura* le terme latin *contemptus* (ce dont on ne tient pas compte) et le terme grec *kataphronésis* qui dit précisément le mépris et la négligence. Cette sorte de négligence provient de ce qu'Aristote nomme *mégaloψυχία* (magnanimité) :

De plus un autre trait du magnanime veut qu'il soit dédaigneux (*kataphronétikous*). [...] Être négligent (*oligôron*) est le sentiment (*pathos*) tout particulièrement propre au magnanime (*mégaloψυχου*) Aristote, *Éthique à Eudème* 1232a37-a10.

Nous avons deux concepts, la *kataphronésis* comme dédain (la

présomption) et l'*oligôros* comme négligence (ce dont on ne s'inquiète pas). Aristote en donne une définition ^{Rhétorique 1378b10} :

La négligence (*oligôria*) est une opinion (*doxês*) en acte (*énergéia*). [...] Ce qu'on suppose ne rien valoir, on le dédaigne (*kataphronousin*), ce qu'on évalue ne rien valoir, on le néglige (*oligôrousin*).

Le concept de négligence, chez Aristote, est fondamental pour comprendre le concept de puissance et de désir qui relève d'une gradualité du jugement de la supposition (*oiomai*) à celui de l'évaluation (*axios*).

Cette idée complexe de *sprezzatura* qui est à la fois un mépris et une sorte de négligence trouve son origine, dans la pensée grecque mais aussi dans la pensée latine et essentiellement chez Cicéron ^{Cicéron, *De Oratore*, xxiii, 76-78} :

Mais d'autres soins réclament son attention, que n'embarrassent pas l'arrangement des périodes et la succession des mots. N'allez pas croire que cette diction simple et rapide soit en effet négligée; rien de plus étudié qu'une telle négligence. Il est des femmes, dit-on, qui négligent toute parure, et n'en savent que mieux plaire. L'éloquence attique tire le même avantage de sa simplicité. Là, comme ici, le charme opère, et les moyens restent cachés. Imaginez une toilette dont toute prétention semble bannie. Point de diamants. Le fer n'a point tourmenté la chevelure; aucun fard n'a enluminé le visage d'une blancheur ou d'un incarnat factice; la propreté vient seule au secours des grâces naturelles. Telle sera la séduction d'un style subtil, toujours simple, toujours clair.

Le concept de *neglegentia diligens* s'affirme non seulement comme un paradoxe mais surtout comme un oxymore : il ne peut y avoir de *subtilis oratio* (style subtil) qu'à la condition qu'il affirme un art sans art, une technique sans technique, un travail sans effort. Le paradoxe s'affirme comme une réalité cachée, voilée. La *neglentia diligens* est un compromis entre un souci d'élégance et une aisance voir ^{Marc Fumaroli *L'Âge de l'éloquence*, Droz, 2002, p. 54, voir François de la Mothe le Vayer, *Considérations sur l'éloquence française...*, 1638, p. 132 et voir aussi John C. Lapp, *The Esthetics of Negligence (La Fontaine's contes)*, Cambridge, University Press, 1971}.

2 janvier 2011



NÉGLIGENCE

ÉPIMÉLÉIA POLITIQUE

« *Quodlibet ens* n'est pas "l'être, peut importe lequel", mais "l'être tel que de toute façon il importe"; il suppose, autrement dit, déjà un renvoi à la volonté (*libet*) : l'être quelconque entretient une relation originelle avec le désir ».

Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*.

« Or les loi ne sont que des produits en quelque sorte de l'art politique : comment, dans ces conditions, pourrait-on apprendre d'elles à devenir législateur, ou à discerner les meilleures d'entre elles ? »

Aristote, *Éth. Nic.*, x, 10, 1181b

Nous avons parcouru dans la première partie de nos recherches un certain nombre de données essentielles à la compréhension du concept de négligence, à savoir l'idée de préservation, le concept d'*ens neglegens*, l'opposition substantielle entre *skolè* et *méléia*, le concept de *Sorge*, le concept d'intermittence et enfin l'idée de *sprezzatura*. Ce sont cependant des données hétérogènes qu'il s'agit maintenant de relier de façon synthétique : il s'est agit, d'une part, de produire une sorte de cartographie du concept de négligence à partir de la figure archéologique du soin et de la précaution et, d'autre part, de proposer une lecture, à partir des travaux de Manuel Reyes Mate, du concept de justice et de justice messianique ^{voir à ce propos les texte de Walter Benjamin et *Minuit dans l'histoire* de Reyes Mate, éd. Mix., 2008}. La première conclusion qui semble évidente, après ce premier semestre de recherche, c'est que nous avons deux sphères qui relèvent du concept de négligence : une sphère technique de la justice et une sphère technique de l'esthétique : la première et fondée sur le

concept de sollicitude et de non-négligence la seconde est fondée sur la mythique forme de la *neglegentia diligens* et sur la négligence. Nous aurions donc, d'une part, la sphère technique de la justice il faudrait juste spécifier une différence – présente chez Platon et Aristote – entre une justice comme préservation (image du médecin) et une justice comme aléthurgie et entre une justice commutative et distributive, ce qui revient en somme à poser la différence en la question du juste et de la justice qui ne peut supposer la négligence et, d'autre part, la sphère technique de l'esthétique, sur le principe même de l'*ens neglegens*, comme fondement de la stylématicité. Il s'agit, ici, d'une structure fondamentale de la gouvernance, où il aurait d'un côté une sphère éthico-politique fondée sur le concept d'*épiméléia heautou* comme principe d'inquiétude fondamentale structuré sur les techniques identifiées de la mémorisation, de la médiation et de l'examen de soi ^{voir les séminaires de l'an dernier et voir Michel Foucault, *Herméneutique du sujet*, leçon du 6 janvier 1982} et, d'un autre côté une sphère morale et privée fondée, elle, sur la capacité de l'être à s'affirmer en tant que tel et structuré sur les modèles de la connaissance, de la signature, de la renommée. Il y a donc une visée profondément morale dans cette opposition que l'histoire de l'Occident fera basculer de l'*épiméléia heautou* au *gnothi séauton*, c'est-à-dire du soin de soi-même à la connaissance de soi.

Nous devons, faire ici, ou refaire, un commentaire sur le concept d'*épiméléia* et plus précisément sur l'*épiméléia tès psukhès* (le soin des esprits) et le concept du *ta anthropéia* (les choses humaines). On retrouve aussi bien dans Xénophon ^{*Cyropédie*, VIII, 2, 13 & *Anabase*, I, 9, 24} que chez Platon la figure ^{voir séminaire de l'an dernier et *Apologie de Socrate*, *Criton* & *Phèdre*} de l'*épiméléia* comme un soin et comme une technique de soin, au sens de soigner (et l'ambiguïté du terme *thérapie* comme soin et comme servilité). N'oublions pas que le terme *épiméléia* signifie précisément le soin et l'occupation comme technique : c'est pourquoi le terme a eu des liens puissants avec le terme *teknè* et avec le sens que nous donnons au mot *art* ^{voir à ce propos Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p. 151}. Mais si le terme *épiméléia* signifie le soin et la sollicitude nous devons réinterroger le sens de ce terme

dans la pensée aristotélicienne. On sait qu'on trouve ce terme, *épimélètes*, au sens de la fonction administrative dans la cité ^{Politique},
 IV, 15, 1299a20. Mais plus intéressant encore est la récurrence de ce
 terme au dernier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque* ^{livre X, 10}, nous
 rappelons que ce chapitre est la liaison entre l'*Éth. Nic.* et la *Politique* : il est ici question
 de l'*épiméléias* au sens de fonction éducative, soit publique,
 c'est-à-dire l'administration, soit privée (enseignement) ^{livre X, 10} et
 plus précisément 1180b20 (trad. J. Tricot, modifiée) :

On admettra que celui qui souhaite devenir un homme d'art (*tekhnikô*) et de théorie
 (*théorêtikô*) doit s'élever jusqu'à l'universel et en acquérir une connaissance (*gnôristeon*)
 exacte : car l'universel est l'objet de la science (*epistêmata*). Dès lors celui qui souhaite,
 au moyen d'une discipline éducative (*epiméléias*) rendre les hommes meilleurs, qu'ils
 soient nombreux ou peu nombreux, doit s'efforcer de devenir lui-même capable de
 légiférer, si c'est bien par les lois que nous pouvons devenir bon : mettre un individu,
 celui qu'on propose à vos soins, dans la disposition morale convenable, n'est pas à la
 portée du premier venu, mais à l'homme possédant cette connaissance, comme pour
 la médecine (*iatrikês*) et ce qui fait appel à la sollicitude (*epiméléia*) et à la prudence
 (*phronêsis*).

Il y a donc une différence profonde entre Platon et Aristote quant à
 la question de l'*anthropéia* et de ses soins : chez Platon il s'agit d'une
 aléthurgie, chez Aristote d'une praxis ^{chez Aristote l'*épiméléia* ne peut pas être}
 qu'une *teknê* parce qu'elle est liée à l'expérience : 1181b. Ceci conditionne donc
 deux façon de voir de concevoir la justice et la gouvernamentalité
 vertu et idéologie pour l'un, expérience et commutativité pour l'autre. En revanche
 il y a une visée commune platonico-aristotélicienne – contre les
 sophistes – quant à la subordination nécessaire de la rhétorique
 à la politique. Il y a donc une subordination de l'expérience de
 la rhétorique à l'expérience politique et à la connaissance qui en
 découle.

Il s'agit maintenant d'en tirer quelques conclusions. Il y a,
 effectivement, une incapacité des systèmes de la gouvernance à
 prendre en compte l'*épiméléia* comme le lien fondamentale du soin
 et de l'éducation, contre la figure solipsiste du *liberalis* indépendant.
 Il y a alors la relégation de la figure de la négligence à la sphère de

la rhétorique, parce que le langage est ontologiquement pervers,
 parce que la rhétorique est subordonnée à la politique et donc à la
 morale ou à l'éthique, parce que la rhétorique est l'espace matériel et
 esthétique du *liberalis*, parce qu'enfin il est l'espace de la stylistique.

Nous ne posons pas la possibilité d'un chiasme, d'un
 renversement de ces deux propositions, qui en soit n'est pas
 envisageable, mais bien plutôt la possibilité de le repenser.

Nous assumons de croire que l'espace du soin – de l'exigence
 du soin – est le lieu de l'administration (c'est-à-dire de notre
 dépendance au commun, de notre vivre avec) et qu'il ne doit pas
 de manière archaïque et réactionnaire être maintenu dans l'espace
 privé (*charis* et *liberalis*) comme le préconisent les pensées du *care*.

Nous assumons de croire que la figure de la négligence ne peut
 pas être cantonnée, moralement, à la rhétorique comme *neglegentia*
diligens qui est paradoxalement un soin technique dans l'exercice
 du langage et de la communication et la figure esthétique du soi
 singulier.

Nous assumons donc de penser que l'idée benjaminienne d'une
 justice messianique (c'est-à-dire une justice qui n'est pas une justice
 de la réparation mais une justice de la saisie de nos inégalités ^{il}
 faut ici repenser ce qui fonde en Occident la justice, c'est-à-dire la réparation de l'inégalité
 considérée comme produite par la nature et penser alors la justice ne peut penser cette inégalité
 qui n'est pas à réparer mais qu'elle peut soit réparer soit surtout préserver nos être des injustices
 qui sont produites sur ces inégalités : la justice n'est pas la réparation des vaincus mais la
 possibilité technique et matérielle de l'impossibilité d'oublier les injustices. La justice est la
 figure éthique et matérielle des vaincus. qui fonde la fragilité de notre existence
 – de notre *auto bios* – en commun et qui fonde en même temps la
 seule possibilité éthique de notre être-là) ne peut exister que dans
 la nécessité d'une gouvernance comme exigence du soin au sens
 aristotélicien comme administration et enseignement et au sens de
 l'impossibilité éthique de la négligence (comme non-soin) pour la
 figure politique de la justice : le vivre avec.

Nous assumons, enfin, de penser que l'être du commun –
 le *quod libet ens*, c'est-à-dire l'être du *libet*, du désir – l'être du

laos, du *populus* et du *socius*, dégagé de l'*épiméléia* politique, est ontologiquement un *ens neglegens*. Il restera, un jour, à l'expliquer. Il est important ici de préciser que l'être du *laos*, tel que nous l'entendons, ne peut et surtout ne doit jamais être ni une *proles* ni un *pannus*. Ce qui signifie qu'éthiquement, nous devrions jamais pouvoir advenir comme prolétaire ni chiffonnier, c'est-à-dire comme les êtres de la pauvreté incommensurable. L'être-là doit être laissé dans l'expérience négligente du vivant (et non dans une économie du religieux, du travail et de la misère). Il faudrait alors faire, ici, un travail sur le sens complexe du concept de *fripon* nous devons cette réflexion à la communication de Louis Zebo le 12 janvier 2011 : le fripon semble être un terme qui ne possède pas d'étymologie, ou alors elle si complexe qu'elle s'est constellée. Friper dit deux choses, s'agiter, ce qui est le sens exact de *sollus-citus*, sollicitude et dévorer avidement. Le fripon est l'être agité qui dévore évidemment, il est la figure substantielle de la profanation et de l'immédiat, comme mouvement et appétit, c'est-à-dire comme désir. Les dictionnaires étymologiques, hésitent, mais à fripe, le chiffon, ils donnent pour origine un mot tardif et conservé en italien, *faloppa* qui dit le lambeau, la guenille, le chiffon, la fripe. Resterait alors à savoir l'origine de cette *faloppa*. Soit le verbe *fallere*, tromper, soit peut-être le terme *lopos* qui dit la pelure de fruits. Ce qui est sûr c'est qu'il y a toujours des *lopos* sur les *asarotos oikos*.

30 janvier 2011

NÉGLIGENCE SPHÈRE ESTHÉTIQUE DE LA NÉGLIGENCE

« Ce que la poésie accomplit par la puissance de dire, la politique est la philosophie doivent l'accomplir par la puissance d'agir. En suspendant les opérations économiques et biologiques, elles montrent ce que peut le corps humain elles l'ouvrent à une nouvel usage possible. »
Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*

« Lentement et douloureusement comme quelqu'un qu'on réveille au mauvais moment, Bonadea avait perdu la *Stimmung*, comme elle aimait à appeler ses crises d'adultère. »
Robert Musil, *L'homme sans qualité*

Le contenu de ce séminaire est entièrement construit à partir de deux énoncés que nous avons écrits dans le précédent : d'une part la thèse de la sphère technique de l'esthétique et, d'autre part, notre quatrième proposition quant à l'*ens neglegens*. Autrement dit nous voudrions aujourd'hui proposer une réflexion à partir de trois figures, celle de l'*ens neglegens*, celle du fripon et celle de la pelure. Dès lors nous voudrions assumer de croire qu'il y a, lié à ces questions, le modèle d'une poétologie singulière. Que faut-il entendre par poétologie ? Certainement ce qu'on entend habituellement par l'étude de la poésie. Plus précisément il s'agit de ce qui relève d'une saisie analytique du faire, de l'opérativité, du produire, comme phénoménologie d'un faire particulier : la poétologie a à voir avec l'étude du poématique. C'est pour cette raison que nous reconvoquons ici la thèse énoncée dans le séminaire du 10 janvier 2010 du pacte parrhésiasique du poématique. Pour ce séminaire nous convoquons deux figures de ce poématique, celle que nous nommons figure littéraire du fripon et celle que nous

nommons figure de l'intermittence ^{voir séminaire du 12 décembre 2010} et du creusement de la langue et des langages.

I. FIGURES LITTÉRAIRES DU FRIPON.

L'histoire littéraire est riche d'un figure récurrente – que nous nommerons pour le moment figure du fripon – qui croise trois modèles paradoxalement bien déterminé et cependant poreux, celui de l'adolescent aussi bien comme figure matérielle de celui qui n'est pas adulte que comme figure de l'éternel adolescent, celui des formes de kairologiques de l'être à partir des modèles de l'Éros et de Kairos, enfin celui, souvent indistinct du *polumékanikos* et de l'*idiotes*.

Il y a ici une abondance de références, des Hymnes homériques essentiellement le troisième sur Hermès dont nous donnons ici le début :

Mais quand la volonté de Zeus eut été accomplie, et quand le dixième mois fut marqué dans l'Ouranos, Maia mit au jour, et des œuvres merveilleuses apparurent. Et elle enfanta alors un fils subtil et éloquent, voleur, ravisseur de bœufs, conducteur de songes, éclairer de nuit, gardien de portes, et qui devait promptement manifester d'illustres travaux parmi les Dieux immortels. Né au matin, il joua de la kithare au milieu du jour, et, le soir, il vola les bœufs de l'Archer Apollon. Et la vénérable Maia l'enfanta le quatre du mois.

au, pour ne citer que ces exemples, *Satiricon* du Pseudo-Pétrone ^{nous} rappelons qu'il s'agit des aventures d'Encolpe et Ascylte qui, semble-t-il, on déclenché la colère de Priape. Nous rappelons aussi que le titre même de cette œuvre semble être lié à la *Satura*, c'est-à-dire aussi bien aux satires qu'aux mélanges ^{et à l'Âne d'or d'Apulée.}

Il faut, surtout, renvoyer à la littérature picaresque, celle du XVI^e siècle espagnol et qui se fonde sur l'ouvrage, *La Vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades* ¹⁵⁵⁴, l'auteur est anonyme mais il semblerait qu'il s'agisse de Diego Hurtado de Mendoza. Le roman, dans une aptitude à décrire les tensions entre mœurs et politique, raconte les aventures de Lazarillo. Lazarillo est un *picaro*. C'est-à-dire un fripon, un voleur, un mendiant, un rusé, un jeune adolescent qui abuse de la *picardía* qui est à la fois l'astuce, la grâce malicieuse, l'impudeur et la blague. Les lieux – les *topoi* – de la littérature picaresque

sont précisément la figure de l'anti-héro, la problématique du déterminisme, les mœurs, la satire et le réalisme. Il faudrait encore ajouter à cela la *Vida del picaro Guzman de Alfarache* de Mateo Alemàn (1599) et le *Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. Die Beschreibung des Lebens eines seltsamen Vaganten, genannt Melchior Sternfels von Fuchsheim* de Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1668).

Il y a bien sûr un riche devenir de ces formes aux XVIII, XIX et XX^e siècles. Nous ne retiendrons qu'une figure paradoxale et essentielle, celle d'un adolescent qui n'est plus un adolescent dans un monde vidé des figures adolescentes, c'est la figure d'Ulrich, l'homme sans qualité du roman de Robert Musil *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930). Dans ce roman il s'agit d'un personnage, Ulrich, qui, d'une part, refuse une sorte de devenir adulte responsable et opérateur d'une réalité économique et, d'autre part, qui assume la figure d'un homme sans qualité, c'est-à-dire qui n'a rien en propre. Cette idée est particulièrement complexe. Musil est contemporain de Benjamin. Que signifie alors, dans ce temporalité historique particulière, assumer la figure politico-esthétique du sans-qualité ? Il s'agit en somme d'un homme « hors classes » : il n'est donc ni sans classe, ni un *lumpensammler*, ni réellement un fripon. Il encore une autre figure qui convoque ces trois premières. Il faudrait alors considérer qu'il y a une figure du *lumpensammler* matériel, celle convoquée par Benjamin, et une figure d'un *lumpensammler* éthico-moral qui refuserait l'idée même d'avoir ou de réclamer une quelconque qualité, comme s'il désirait s'afficher, à la lettre, comme la figure dialectique du *quodlibet ens* et de l'*ens neglegens*. Autrement dit l'être du désir et de la désinvolture, comme être de la décision, de l'*épokhè*. L'être désinvolte est l'être du *désenveloppement* du monde. Le sans qualité définit l'être désinvolte, comme désinvolte à l'égard de la souveraineté ^{nous empruntons cette formule à Pierre-Damien Huyghe lors de la journée d'étude du 17 novembre 2010}, comme fidélité au non-précautionneux et comme figure de l'être quotidien.

II. FIGURES LITTÉRAIRES DU CREUSEMENT

Nous voudrions convoquer maintenant un moment singulier de la littérature occidentale. Au XIII^e siècle, en Provence, le troubadour Guillaume IX ou Albertet de Sisteron a écrit, sans doute, la plus étrange poésie, comme figure et préfiguration de la modernité insoutenable du poème : celle du vide, celle de ce creux que seul maintient l'exercice réitéré et reconduit du poème :

Faraï un vers de dreit nien . non er de mi ni d'autra gen . non er d'amor ni de joven . ni de ren au . qu'enans fo trobatz en durmen . sus un chivau

Je ferai un vers de pur néant il ne sera ni de moi ni de quelqu'un d'autre il ne sera ni d'amour ni de jeunesse ni de rien d'autre qu'avoir été fait en dormant sur un cheval

Il s'agit d'une longue poésie, d'un long partimen de huit strophes qui se termine ainsi :

Fait ai lo vers no sai de cui . e trametrai lo a celui . que lo-m trametra per autrui . enves Peitau . que-m tramezes del sieu estui . la contraclau
J'ai fait le vers de je ne sais quoi et le transmettrai à quelqu'un qui le transmettra à un autre jusqu'à Poitiers pour qu'il m'envoie dans son étui la contre-clé

Je ferai, dit-il, un vers de *dreit nien*, de pur rien. Raimbaut d'Orange a écrit un partimen tout aussi étrange^{Albertet de Sisteron (1194-1221) & Raimbaut d'Orange (v. 1144-1173)}. Pour plus de précisions, nous renvoyons à la lecture de *La fleur inverse* de Jacques Roubaud :

Escotatz mas no say que s'es senhor so qe vuelh comensar vers estribot ni sirventes non es ni nom no-l sai trobar ni ges non say co-l mi fezes s'aytal no-l podi acabar
que ja hom mays non vis fag aytal ad home ni a femna en est segle ni en l'autre qu'es passatz

Écoutez mais je sais ce que c'est seigneurs, ce que je commence vers *estribot* ou *sirventes* non je ne sais lui trouver de nom et je ne sais comment le faire si je lui trouve une fin
jamais personne n'en a vu fait par un homme ou une femme ni en ce siècle ni en celui qui vient de passer

Si l'un fait un vers de néant, l'autre ne sait ce que c'est : c'est-à-dire que le poématique, ici, demeure dans un cas comme une non-chose, comme un rien et demeure, dans l'autre cas, sans nom, c'est-à-dire,

hors de la *Namenssprache* de Benjamin, hors de tout langage. Et, cependant, alors même qu'il ne figure pas comme langue, il est l'objet même du poème. S'expose alors le double modèle absolu de l'œuvre, l'irrésolution et sa puissance inchoative.

Albertet écrit que son vers (le noyau du poème) sera un vers de rien, sans signature, sans sujet comme s'il avait été fait en dormant sur un cheval, autrement dit en rêve. Mais il y a encore une autre manière de l'entendre : comme s'il avait été fait dans le temps laissé inoccupé par une autre action. Quoiqu'il en soit, le poème, n'est pas réalisé dans un temps réservé. L'ensemble du texte d'Albertet de Sisteron tourne autour de ce rien « *fait ai lo vers no sai de cui* » : littérature classique de la folie amoureuse ou littérature qui parodie cette folie amoureuse jusqu'au creusement du sens. Cependant, il y a, à la lecture répétée de ce texte, l'apparition, d'une part, d'une élégie parodique comme lieu de la plainte impossible puisqu'il n'y a rien et, d'autre part, l'apparition d'une puissance hymnique constituée par le creusement de la langue : chaque proposition contient son double qui s'annule soit avec la conjonction *ni*, soit comme équivalence négative. À la formule hymnique paulienne de *hos mè*, correspondrait ici la formule aveugle du *no-m*, du non-moi. Cette formule hymnique du *no-m* a la particularité d'écraser les figures du différent dans l'indifférence et de creuser ainsi la langue.

Le poème de Raimbaut d'Orange est construit de la même manière : il tourne autour de quelque chose qui compose le vers sans qu'on puisse savoir de quoi il s'agit, le *no sai que s'es* auquel on ne trouve pas de nom, *non es ni nom no-l sai trobar*. La formule est ici exemplaire, il s'agit de trouver, *trobar*, le nom. Trouver le nom est la formule du poématique. Ici encore la formule hymnique du *no-m* – comme si le nom écartelé signifiait la contradiction singulière, comme si la formule du refus faisait les noms de la langue – est présente. Mais dans le texte de Raimbaut il trouve deux figures étonnantes : la première est une résolution de l'hymne comme prière quatrième strophe du poème, l'envoi dit une prière « *Dieus, ayuda ! In*

nomine Patris et Filii et Spiritus santi ! » que le poète achève non pas avec un *amen* mais par une sorte de vibrant appel « *Aiso, que sera, donna ?* », « Qu'en sera-t-il, Dame ? » en une sorte de singulière transformation de l'*amen* en puissance déictique, *aiso*. La seconde figure est le dernier commentaire du poète qui parle d'une possible postérité, mais surtout d'une véritable potentialité. Sixième et dernière strophe, Raimbaut d'Orange écrit : « *E si hom li demanda qui l'a fag, pot dir que sel que sap be far totas fazendas can se vol* », « Et si quelqu'un demande qui l'a fait, dites que c'est celui qui sait bien faire toutes les choses qu'il veut ». Il est à noter que le terme provençal *fazenda* dit l'occupation comme opérativité mais aussi comme manière (la fortune, la puissance) : le poète est celui qui en ne sachant pas le nom de ce qu'il fait, a la puissance, pas seulement de tout faire, mais surtout, de faire tout comme il veut (*can se vol*).

La modernité se tient ici, dans cette tension à un creusement du langage comme posture d'un *désenveloppement*.

6 février 2011

NÉGLIGENCE SPHÈRE ESTHÉTIQUE DE LA NÉGLIGENCE

« L'usage n'est pas prévisible comme réel historique survenant. Et pourtant seul l'usage existe. »
Georges Molinié, *Hermès mutilé*

« Le parler qui retentit n'a aucun contenu : c'est une pure volonté de parole. Le contenu de la voix du secret qui retentit enfin n'est autre que le fait que "le secret parle". Pour que cela ait lieu, il est nécessaire que les modalités du parler soient décantées de tout contenu, et qu'elles le soient en termes totalisant, à même de conclure en un instant toute l'activité passée, toutes les paroles prononcées. »
Furio Jesi, *Rilke, Elegie di Duino*.

Nous voudrions continuer nos recherches en proposant une lecture du concept de sphère esthétique de la négligence, bien sûr en référence aux séminaires du 30 janvier et du 6 février 2011. Nous voudrions proposer ici une analyse de ces techniques et redéfinir ainsi le concept de négligence.

Techniquement et étymologiquement la négligence est une figure qui provient du verbe *neglegere* (*nec-legerere*) et qui signifie littéralement ne pas s'occuper et être indifférent.

Nous posons une hypothèse : si nous ne pouvons pas définir l'œuvre il ne s'agit pas de se poser la question de la définition de l'œuvre en tant que telle mais bien de ce que nous nommons œuvre d'art : nous supposons que l'œuvre ne peut être circonscrite dans une définition, il nous reste sans doute la possibilité de définir et de décrire nos usages. Nous posons comme seconde hypothèse que nous pouvons déterminer trois types d'usage possible : ce que nous nommons indifférence (comme négligence), ce que nous nommons discuter l'œuvre et enfin ce que nous nommons la suspension des effets. Que signifie « discuter l'œuvre » ? Discuter l'œuvre (et nous

ne disons pas « discuter *de* l'œuvre ») signifie la secouer, l'ébranler et signifie aussi l'exposer à une tension dialectique. Discuter l'œuvre est une activité transitive directe comme usage (cela n'empêche pas que la discussion puisse être intransitive : c'est dans ce paradoxe que les choses jouent). Discuter l'œuvre est un *in fieri* ce n'est donc ni un *a priori* ni un *a posteriori*. « Suspendre ses effets » est une procédure complexe qui consiste simplement, *per fantasmata*, à faire en sorte que l'objet produise ses effets dans la maintenance opératoire du processus. Il faudrait analyser avec rigueur cet usage : mais pour le moment nous pouvons affirmer qu'il apparaît essentiellement autour des figures de la fascination, de la collection, de la répétition, de l'habitude pour les figures matérielles et autour de l'inopérativité, du retrait et de l'addiction.

Que faire alors du premier usage, l'indifférence ? Il ne s'agit pas de prendre, à la lettre comme indifférence à l'égard de quelque chose, c'est-à-dire ce qui ne retient même pas notre attention. L'indifférence relève de la négligence. Il s'agit, dans un premier temps d'une perception de l'œuvre qui ne suppose pas de re-lecture : c'est-à-dire une perception de l'œuvre qui nécessite seulement une visée heuristique mais qui bloque dès lors une visée herméneutique comme herméneutique de la significativité. Il s'agit dans un second temps d'une perception de l'œuvre qui ne suppose pas de lecture. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie qu'il s'agit d'une perception qui ne suppose d'activité, littéralement, de « ramassage », de « collecte » et d'« assemblage ». L'être négligent devant l'œuvre est l'être qui induit un rapport d'usage avec l'œuvre. L'usage signifie ici *user* et *habiter*. Georges Molinié écrit « l'usage n'est pas prévisible comme réel historique survenant, et pourtant seul l'usage existe » *Hermès mutilé*, p. 70. L'usage n'est donc jamais autre chose que le vécu matériel humain, en cela il n'est ni histoire ni anticipation. Cela suppose que matériellement l'histoire n'a plus prise, si ce n'est comme images du jadis et que l'anticipation ne peut avoir de sens. Il n'y a alors que le présent, le saisissant maintenant, le quotidien. L'œuvre, en ce cas, n'est ni sacrée, ni fétichisée, ni

fanstasmagorie. L'œuvre est alors un dispositif *en vue de*. Mais en vue de quoi ? Dans la sphère esthétique de la négligence il s'agit des usages, du plaisir (comme supplément), de la satisfaction et de leurs contraires ; dans la sphère éthique il s'agit de la position et dans la sphère noétique il s'agit du déplacement.

Il y a bien sûr un certain nombre de conséquences à ces deux hypothèses. La première est l'irrésolution sémantico-interprétative. La deuxième est le creusement des objets linguistiques comme désémantisation et asémantisation et la troisième est l'irrésolution de l'œuvre six figures :

1. l'inchoation (comme se-tenir-encore et ivresse)
2. asémantité et intermittence
3. l'énoncé comme performativité et tessérisation
4. désémantisation comme puissance du poématique
 - 4.1 désactivation de l'hymnologie
 - 4.2 inopérativité et viduité du poématique
 - 4.3 perversité : inversion en prose sans chant
5. intransitivité des langages
6. puissance encomiastique.

13 février 2011

NÉGLIGENCE TRIVIALITÉ & ÉTHOS

« L'usage n'est pas prévisible comme réel
historique survenant. Et pourtant seul l'usage existe. »
Georges Molinié, *Hermès mutilé*

Nous avons, depuis quelques semaines, abordé le concept de négligence comme sphère esthétique de l'être. Nous voudrions maintenant revenir sur la figure politique de l'être négligent, sur la figure politique de l'*ens neglegens*. Dans le séminaire du 30 janvier, j'affirmai que l'être du commun est *ontologiquement* un *ens neglegens*. Il nous reste bien sûr à penser cette ontologie, c'est-à-dire penser le fait que nous puissions être « ontologiquement » négligent. Qu'est-ce que cela signifie ? Que nous devons penser que la négligence est une propriété de notre être ^{bien sûr cette affirmation pose au moins deux paradoxes, ce qu'est la mesure de l'être et ce qu'est la « propriété »}. Nous devons faire l'effort d'entendre, précisément, cette proposition en ce sens que notre être-là ne peut advenir que comme être négligent. Cela revient à penser la concrétude de notre être ; autrement dit l'être matériel qui n'est pas, en paraphrasant Georges Molinié, prévisible comme réel historique survenant.

Nous assumons de penser que notre être-là est *là* parce qu'il est négligent, ou pour le dire autrement, que c'est la seule possibilité pour que l'être puisse être le *là*. La négligence est la condition matérielle du *là*, qui permet à l'être, simplement, de venir... de supporter le déval.

Nous proposons de saisir cette forme de négligence à partir de deux figures opposées mais conjointes : la trivialité et l'*éthos*. Nous

proposons d'entendre que l'être ne peut faire autrement l'expérience de lui-même, ne peut faire autrement l'expérience du *se-tenir-à-soi*, que dans cette tension dialectique du trivial et de l'*éthos*, autrement dit, dans cette tension entre trivial et habitude. Il faut maintenant réfléchir sur ces deux figures.

La trivialité est un concept plutôt péjoratif. Le terme trivialité signifie conjointement ce qui est banal, ce qui est évident et ce qui est grossier (il faudrait peut-être mettre même dire *ob-scène* dans le sens où ce qui est banal est ce qui est devant soi, simplement) et que le terme trivial signifie à la fois ce qui est courant, c'est-à-dire sans originalité et ce qui est quotidien. La trivialité exprime donc un rapport au commun et au banal. La trivialité est le quotidien en tant que tel. La trivialité n'est ni l'originalité, ni l'extraordinaire : la trivialité ce n'est ni sublimer, ni transcender, ni métaphoriser, ni allégoriser. La trivialité est l'humanité matérielle, *là*, en tant que telle, saisie dans son immédiateté. La trivialité dit quelque chose du commun, donc du vivre avec. La trivialité c'est le *trivium*, le croisement, le carrefour, la place publique : c'est donc l'expérience de cette mise en commun, du *vivre avec* quotidien.

Dans l'antiquité il y avait ce qu'on appelle des dieux triviaux, c'est-à-dire des dieux des carrefours à qui l'on adressait des vœux, à qui l'on faisait des dons propitiatoires. Parmi ces dieux de carrefours, il y en a un, Hermès, qui est à la fois la figure de la puissance du langage et de l'évidence du vivant. On se souviendra du scandale des Hermocopides (défiguration des Hermès des carrefours) : c'est un scandale parce qu'il heurte, avec une violence impardonnable, les figures de la quotidienneté et qu'il oblige l'être à sortir, historiquement, de son *ens neglegens*. On se souviendra aussi, qu'il y a, dans le *Satiricon* du Pseudo-Pétrone (58, 11), une exclamation de Giton qui dit « Occupo propitium », qu'Occupo soit propice : Occupo est un surnom de Mercure. Occupo est un dieu trivial par excellence, celui des places publiques, des voleurs, des arrangements, des conversations, des flâneurs, etc. Le surnom de cet Hermès latinisé dit très clairement quelque chose entre un *je*

prends place et je m'occupe, je saisi. La trivialité est notre puissance à habiter et à s'occuper.

Et, par ailleurs, si l'on se souvient de l'ancienne catégorisation de l'expérience esthétique il y a un *trivium* comme « arts de la parole » (grammaire, rhétorique, dialectique) qui s'oppose au *quadrivium* comme sciences de la mathématique (arithmétique, musique, géométrie, astronomie) : choses qui sont propres à organiser mais qui ne constitue pas en soi les grands usages.

Nous devrions pouvoir proposer ici deux figures, complexes, qui disent précisément quelque chose de cette trivialité, d'abord la figure du *devancement* puis celle de *désenveloppement* du monde voir séminaire du 6 février. La trivialité est, en quelque sorte *obscénité*, à condition d'entendre ce mot comme ce qui est exactement devant; par ailleurs en convoquant la figure d'Occupo, nous convoquons le verbe *occupare* qui dit saisir, prendre, s'emparer, dans un saisissant quotidien, au point qu'il s'agirait de s'emparer des choses avec l'idée d'une avance certaine. Une vie tout entière *occupée*, tendanciellement, signifie une vie qui tend à la saisie, à ce devancement. Je propose que nous essayions de penser que cette formule soit le sens de ce que nous entendons dans trivialité. Or, il semble assez évident que l'être qui fait d'expérience de ce devancement, comme être-le-là, ne peut en aucun cas tourner la tête vers l'avant : l'être du devancement dit ce face à face.

Quant au *désenveloppement*, c'est un concept qui permet d'analyser la figure de la désinvolture: l'être désinvolté, désenveloppé, est l'être qui fait l'expérience d'un maintien (le *se-tenir-à-soi*) dans la temporalité saisissante du présent. L'expérience de la trivialité est un désenveloppement. La négligence est ce permet, matériellement, le désenveloppement du monde.

Pour pouvoir aborder le concept d'*éthos* il faudrait dire, préalablement, quelques mots sur le concept de banalité. La banalité c'est ce qui vient du *ban*. Le *ban* est ce qui est hors de la ville, ce qui est situé à sa lisière là où se trouvent les moulins, les fours et les ateliers, c'est-à-dire ce qui est sous l'autorité de quelqu'un, un

propriétaire, un souverain. Mais c'est aussi ce qu'on proclame, ce qu'on annonce à ceux qui travaillent dans ce ban. C'est enfin ce qui permet l'idée d'un bannissement, c'est-à-dire l'expulsion du ban, l'expulsion de la communauté des travailleurs. La banalité a comme fondement le lieu du travail, la proclamation et l'expulsion : en somme c'est ce qu'on nomme le commun. La banalité relève du commun, ou plus exactement de ce qui est mis en commun, de ce qui n'a d'autre valeur que ce commun. La banalité est l'espace partagé du travail, des opérateurs et des ouvriers. La banalité dit le commun des opérateurs et des ouvriers qui ne sont pas au centre de la ville, qui ne sont pas là où l'on réside, parce qu'il n'y rien de plus banal que les opérateurs qui produisent machinalement ce qui sera apporté comme produits manufacturés au centre de la ville. En somme il s'agit de constituer une réflexion sur les usages et sur la valeur d'usage : nous vivons – et nous acceptons – l'expérience d'une mesure de la production (et donc de l'usage) à partir d'un schéma qui a irrémédiablement disjoint banalité et originalité, opérateur et concepteur.

Nous devons approfondir un peu plus cette opposition entre opérateur et concepteur à partir du concept de la banalité. L'antiquité – essentiellement avec Platon – nous a livré l'incomplétude de l'opérateur (celui qui reçoit le commandement, le ban) et du concepteur qui produit l'idée mais qui ne produit pas matériellement l'objet. C'est ce que Pierre-Damien Huyghe nomme *Commencer à deux*, éd. Mix., 2008 la séparation entre *tiktein* (produire) et *archè* (le principe structurel) : c'est, assembler par force, ce qui forme le terme architecture. C'est, pour le dire encore autrement, la séparation entre la conception et la manœuvre. Cette distinction permet de saisir qu'il y a une « action avec un savoir » et une « action sans savoir » : pour Aristote *Métaphysique*, A, 981b cet agir sans savoir est l'habitude. Évidemment cette distinction a largement contribué et contribue encore à poser d'immenses problèmes pour penser la technique et l'usage. La banalité et la trivialité auraient quelque chose à voir, obscurément mais fondamentalement, avec

un *agir sans savoirs*. L'antiquité tardive, la chrétienté, a laissé un autre modèle, tout aussi redoutable et efficace, celui de l'*oikonomia tou théou*, de l'économie divine qui laisse à Dieu (ou celui qui est souverain) cette puissance d'agir, de gouverner, tandis qu'il ne nous est réservé que la possibilité et l'obligation de maintenir cette économie, nous privant ainsi de la puissance d'agir. La modernité, la relecture, entend cette convocation dans cette économie comme la possibilité du *Beruf* luthérien, c'est-à-dire du travail, comme œuvre du salut. Le capitalisme (ou le libéralisme) n'est pas autre chose que cette transcendance du travail comme possibilité de prendre part à cet œuvre dans une distribution hasardeuse (naturelle diront certains ou selon la valeur diront d'autres) de cette puissance. Le XIX^e siècle ritualise magistralement cette disjonction entre le lieu de la vitrine et le lieu, toujours éloignés, des usines et des ouvriers, c'est-à-dire ceux qui sont privés d'un agir avec savoir. La banalité est donc le lieu de la privation de cet agir et de cette puissance. Walter Benjamin a proposé de saisir que le XIX^e siècle est le siècle du fétiche voir conférence de Manuel Reyes Mate, in #3 Sur le concept de négligence, éd. Mix., 2011, c'est-à-dire le siècle de l'objet extirpé des mains des ouvriers pour lui trouver une place dans la vitrine auratique du marché. Cependant pour Benjamin le XX^e siècle est celui, non plus du fétiche de Marx, mais de la fantasmagorie, c'est-à-dire de l'objet dont l'existence, quasi magique, ne peut même plus laisser imaginer qu'il puisse y avoir des ouvriers pour le produire (parce que c'est inimaginable, parce que c'est très loin, parce que supposément il y a des machines). Notre absolue modernité voudrait nous faire croire que l'ouvrier n'existe plus parce que n'existe plus l'être à qui l'on n'accorderait, même plus, la possibilité d'une puissance d'agir comme un savoir, comme un des savoirs. Or si l'ouvrier semble ne plus exister c'est parce qu'il est transformé en petit bourgeois (c'est-à-dire, à peu près ce que nous sommes) : un petit bourgeois n'est pas autre chose qu'une classe qui n'a toujours pas accédé à cette puissance d'agir mais à qui l'on fait croire que chaque objet qu'il acquière lui rachète cette puissance, et à qui l'on fait croire

que l'habitude est une puissance transcendante qui rapatrie l'être là où il aurait toujours dû être, dans la demeure confortable du chez-soi et de la singularité. Voilà ce qu'est la banalité, l'expérience de la privation de la puissance. Pour le dire de façon peut-être encore plus radicale, la banalité est l'expérience de l'impuissance et de la privation de l'usage : autrement dit la banalité pourrait être l'expérience du désœuvrement, de notre désœuvrement politique, autrement dit trivialité et banalité sont l'expérience du vivre avec et de la privation de l'agir comme le lieu même radicale et absolu de la négligence. L'expérience de la privation est ce qui permet d'entendre et de comprendre que le lieu de l'*ens neglegens* est le sans propriété, ou plus précisément le sans qualité. Ce que dit la figure d'Ulrich est ce sans qualité, l'expérience imminente de la radicalisation de notre privation d'agir et de puissance. Il nous faut encore saisir cette figure d'un «agir sans savoir» et comprendre l'ontologie de la négligence.

13 mars 2011

NÉGLIGENCE TRIVIALITÉ & ÉTHOS II

« L'usage n'est pas prévisible comme réel
historique survenant. Et pourtant seul l'usage existe. »
Georges Molinié, *Hermès muilé*

Nous avons, lors du précédent séminaire, abordé les questions de trivialité et de banalité afin de pouvoir répondre à cette problématique, posée dans le séminaire du 30 janvier, de l'être ontologiquement négligent. Nous voudrions à présent engager une réflexion sur ce qui pourrait être en mesure de définir le concept d'agir et d'opérativité à partir des figures de la négligence, de la trivialité et de la banalité.

Il y a un lien, semble-t-il, évident entre trivialité et inopérativité, c'est-à-dire entre trivialité et œuvre. Mais pour saisir ce lien il faut déceler une faille. Nous pourrions supposer que le schéma, disons traditionnel, place le travail du côté de la quotidienneté et de la trivialité, tandis qu'il place l'expérience du désœuvrement du côté de ce qu'Aristote nomme le théorétique (*bios théorêtikos*), autrement dit ce que nous sommes capables de faire quand nous avons suspendus nos activités (pour Aristote c'est la meilleure des activités parce qu'elle livre l'homme au bonheur, *eudaimonia*, de la vie même, *auto bios*). Il y a, non pas exactement dans le travail mais dans les lieux de l'opérativité, ce que nous avons nommé trivialité.

Par ailleurs se pose une problématique, qui est le centre de nombreuses questions sur l'opérativité et sur l'œuvre contemporaine, celle d'une œuvre comme possibilité d'une tension comme acte : en somme, quelque chose qui soit « propice aux passages à l'acte » je dois cette formule à l'artiste Jean-Baptiste Farkas. Mais, à la

condition, que cette puissance à l'acte ne soit pas induite comme opérativité ni comme résultat en vue de produire un objet qui soit une puissance transcendante de reconfiguration du monde et du quotidien. En cela, rien n'est plus insupportable que cette vieille croyance bourgeoise qui consiste à doter l'œuvre d'une puissance de reconfiguration du monde. Il faut, sans doute, comprendre que ce processus est corrélatif à notre perte de puissance comme êtres de l'agir. Notre grande pauvreté et notre impuissance viennent du fait que nous sommes encore persuadés qu'une œuvre a la possibilité d'extraire l'être de la trivialité, donc au sens propre de l'abaissement, de l'attente, de la fascination, de l'ennui et de l'ivresse. C'est aussi pour cela qu'il semble important de continuer de penser à partir des *Théories esthétiques* de Theodor W. Adorno qui assume d'écrire et de penser que le concept d'œuvre n'a rien à voir avec la jouissance, mais avec l'ivresse. L'ivresse est ce qui concentre le quotidien, est ce qui concentre le sans importance, le presque rien, le sans savoir. L'ivresse est la puissance addictive de l'être du trivial. Il faudrait, ici, repenser intégralement les concepts d'opérativité et d'inopérativité à partir de l'expérience de l'ivresse. Quoiqu'il en soit penser l'œuvre comme un objet qui n'est pas destiné à une puissance de transfiguration du réel permet de penser, d'une part, la figure de l'adresse et, d'autre part, permet de saisir que l'œuvre est un objet qui permet de saisir la densité du présent, du maintenant. Or notre modernité n'a cessé de se battre avec ces modèles, d'un côté la figure d'une puissance qui configure les représentations du monde (puissance de l'œuvre), d'un autre des objets qui ne sont que des saisies d'un présent dans la possibilité d'un re-contextualisation (puissance parergonale). Ou pour le dire encore autrement, et peut-être, plus brutalement, notre modernité, c'est-à-dire notre maintenant, ne peut se faire que si nous assumons les figures de la discontinuité et que si nous assumons de penser que ni la philosophie ni les discours sur l'art n'ont la possibilité de proposer une synthèse des représentations discontinues, morcelées, fissurées qui sont celles de l'histoire, de l'histoire de l'art, de la

philosophie, etc. Les objets, les œuvres saisissent la fragmentation du réel, mais ne le transcende pas.

Qu'est-ce alors qu'un « agir sans savoir » ? Il faut se reporter au chapitre A de la *Métaphysique* d'Aristote (981a-b) et par ailleurs à l'ouvrage *Commencer à deux* de Pierre-Damien Huyghe (2, 2.1) :

Toutefois nous pensons d'ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l'art (*tekhnè*) qu'à l'expérience (*empéirias*), et nous considérons les hommes d'art comme supérieurs aux hommes d'expérience, la sagesse (*sophia*), chez tous les hommes, accompagnant plutôt le savoir (*eidonai*) : c'est parce que les uns connaissent la cause et que les autres ne la connaissent pas. En effet, les hommes d'expérience connaissent qu'une chose est (*to oti*) mais ils ignorent (*men isasin*) le pourquoi (*dioti*) ; les hommes d'art savent à la fois le pourquoi et la cause (*oi de to doiti kai tèn aitian gnôrizosin*). C'est pourquoi nous pensons que les chefs (*arkhitektonas*), dans toute entreprise, méritent une plus grande considération que les manœuvres (*kheirotekhmès*) ; ils sont plus savant et plus sages parce qu'ils connaissent les causes de ce qui se fait (*oti tas aitias tòn poiouménôn isasin*), tandis que les manœuvres sont semblables à des choses inanimées (*apsukhòs*) qui agissent (*poiei*), mais sans savoir ce qu'elles font (*men, ouk eidota dé poiei a poiei*), à la façon dont le feu brûle (*oion kaiei to pur*) ; seulement, les êtres inanimés (*apsukhos*) accomplissent chacune de leurs fonctions en vertu de leur nature (*phusei*) propre, et les manœuvres par habitude (*tous de kheirotekhmas di' êthos*). Ainsi, ce n'est pas l'habileté pratique (*praktikous*) qui rend à nos yeux, les chefs plus sages, mais c'est qu'ils possèdent la théorie (*logos ekhein*) et qu'ils connaissent les causes (*kai tas aitias gnôrizein*).

Aristote fait une différence entre celui qui dirige et le manœuvre parce que le premier connaît le pourquoi et la cause de chaque chose tandis que l'autre, en tant qu'être de l'expérience, ne connaît que la chose : connaître la chose signifie la connaître, *oti*, en tant que, c'est-à-dire circonscrite dans l'immédiat sans visée de finalité, sans visée d'ad-venir. Deux commentaires cependant. Que signifie être *ouk eidota* traduit habituellement par « sans savoir » ? c'est, à

la lettre, être privé de ce qui informe de la mesure des choses. Il faudrait même le penser comme être « privé de ce qui *in-forme* » de ce qui permet de se constituer une représentation de la chose. Le manœuvre est donc privé de la puissance de configuration, de la représentation, il est privé de l'« idée de la chose ». Il faut soutenir ici, que notre rapport à l'œuvre est un rapport de privation. L'histoire de l'Occident est l'histoire de cette privation. L'histoire politique moderne est la privation de la puissance aspectuelle, c'est-à-dire de notre capacité à pouvoir mettre en forme. Nous sommes privés d'*eidopoièse*. « Faire sans savoir » signifie donc quelque chose comme un faire qui ignore, par privation, la puissance des objets. En revanche on nous lègue une vague puissance privée qui est celle du fantôme, de l'*eidolopoièse*. La modernité est l'expérience de cette impuissance. Par ailleurs qu'elle est cette puissance ? Qu'est-ce que nous devrions faire prendre forme ? L'objet même qui permet au manœuvre de « faire sans savoir », c'est-à-dire l'*êthos*, les usages. Notre tâche politique est de recouvrer la puissance de configurer nos usages. Il semblerait que ce soit absolument essentiel.

Si nous concevons que la politique occidentale est l'expérience de cette privation, il faut alors, ajouter deux autres formes, en même temps éblouissantes et catastrophiques, deux figures chrétiennes, paulinienne, celle du *katechon* et celle de la *katargia*. La pensée chrétienne est, à l'origine, une révolte contre cette privation, révolte qui fonctionne par d'autres figures de la suspension. La révolte est toujours une suspension. La pensée paulinienne est une double figure de la suspension comme *katechon*, c'est-à-dire comme maintien, comme cessation mais qui s'impose comme forme de puissance et comme *katargia*, c'est-à-dire comme annulation des figures du monde qui n'est pas une suppression mais un « laisser inactif ». Toute modernité est ce paradoxe d'un maintien alors même que nous devons « laisser inactif » (*katargein*) toutes les figures. Il faut repenser cela dans notre modernité pour penser les usages.

20 mars 2011

NÉGLIGENCE ESPACES DE L'INOPÉRATIVITÉ

« Le désœuvrement, qui définit la fête, n'est pas simple inertie ou abstention : il s'agit, plutôt, d'une sanctification, c'est-à-dire d'une modalité particulière de l'action et de la vie. »
Giorgio Agamben, *Nudités*

Nous voudrions concevoir ce séminaire comme une comme un moment central dans notre argumentation autour du concept de négligence et autour de cette problématique de l'être négligent.

Peut-on encore penser qu'il y a un *ens neglegens* ? Nous voudrions, ici, tenter une démonstration de la figure de l'*ens neglegens* à partir de la figure théorique du sabbat, à partir de la figure théorique du désœuvrement.

1. L'œuvre, pour une série de raisons, n'est pas ce qui définit l'être. Ce qui serait en mesure de le définir est l'inopérativité (*argia* aristotélicienne) ou plus précisément, encore, l'angoisse de l'œuvre. L'être angoissé est l'être de l'œuvre. Alors, dans ce cas et si l'on se réfère aux séminaires précédents, la figure moderne de l'être privé d'agir devrait satisfaire l'idée d'un *bien*, l'idée d'un vivre *hénéken tou eu* (en vue d'un bien). L'opérateur, le manœuvre devrait être cet être sans angoisse puisqu'il n'a pas d'œuvre. Le manœuvre est l'être libéré et substantiellement livré au bonheur puisqu'il n'a pas d'œuvre à accomplir. Or ce schéma dialectique est insuffisant et surtout catégoriquement incorrect. Il faut penser autrement.

Pour cela nous proposons de retourner, une fois encore vers les pensées juives. Il faut repenser les formes de la création. Si on lit dans la *Bible* le premier livre du *Pentateuque*, le livre de la *Genèse*, il est écrit (*Gen. 2, 2-3*) :

• *Vayichbot bayom hachevvi mikol-melakhto acher assa*

καὶ ἠλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν
et benedixit diei septimo et sanctificavit illum

Dieu bénit le septième jour et le met à part.

• *Ki bo Sabbat mikol melakhto asher bara Elokim la'assot*

ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν
ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι

quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret

Il suspend toute son œuvre, tout ce que Dieu a créé pour faire.

Il faut repenser la mesure de l'œuvre et de l'opérativité. Nous pouvons considérer que Dieu fait, dans la création, l'expérience du désœuvrement. Plus exactement, Dieu, dans sa totalité, fait place pour laisser advenir un commencement (*bereshit*). Le *bereshit* ouvre la possibilité du monde et de l'expérience successive (*hebdomados mustérion*) de la création. Il y en a sept. On peut alors considérer que la septième expérience de cette création est la suspension sabbatique de la création et qu'il s'agit de cette septième unité de temps de l'œuvre. Le désœuvrement est donc œuvre de Dieu. Le *sabbat* est l'ultime œuvre. Qu'est-ce que cela signifie ? Et surtout en vue de quoi l'expérience du désœuvrement est produite par Dieu ? Certainement pas en vue de lui-même, mais en vue de son œuvre, c'est-à-dire « suspendre ce qui a été créé pour faire ». En ce sens Dieu est un sabbat infini, une *vacatio sine vesperam*, écrit Augustin, le règne des cieux dont le sabbat est l'image et la forme (*eikon kai tupos*), écrit Jean Chrysostome. Alors, si ce n'est pas pour lui-même, puisque Dieu est le sabbat, pour quoi ou pour qui l'expérience de l'œuvre et du désœuvrement est-elle ainsi produite ? La seule réponse envisageable est bien pour l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire pour l'Adam. La création de Dieu est le don à l'homme de l'expérience conjointe et dialectique

de la *melacha* et de la *menucha*. Si la *melacha* est l'œuvre (*ergon*) la *menucha* est la puissance comme désœuvrement :

C'est pourquoi la condition des juifs pendant la fête du sabbat s'appelle *menucha* (dans le grec de la *Septante* et de Philon, *anapausis* ou *katapausis*), c'est-à-dire désœuvrement. ^{Giorgio Agamben, *Nudité*, p. 168.}

Il faut alors penser que cette expérience propre est l'expérience donnée à l'homme. L'être édénique est celui qui est livré à l'expérience sabbatique, sans fin. L'extraordinaire cadeau fait à l'homme est le désœuvrement. L'in vraisemblable punition donnée à l'homme est la privation de ce désœuvrement.

L'être, édénique, est celui qui veut accéder à la conscience de cette puissance de désœuvrement. Or il semble que ce qui est catastrophique dans la condition de l'humanité est cette conscience. L'être est puni et la punition est l'impossibilité matérielle du sabbat parce qu'il faut œuvrer. L'œuvre est une punition et l'expérience de la privation. L'humanité est alors la double conscience du désœuvrement et de sa privation, au risque de devoir saisir une parcelle de ce désœuvrement dans le temps qui nous est laissé dans l'œuvre.

Or il semblerait que la condition de notre humanité est l'impossibilité d'advenir à l'être désœuvré, parce qu'il est la figure absolue et radicale de notre privation. L'être désœuvré est le rappel de ce qui nous manque et de notre privation.

Il semblerait aussi que la figure même de notre humanité soit l'expérience de l'insupportabilité du désœuvrement. C'est pour cela que l'expérience humaine est l'expérience d'un sabbat ou d'un *dimanche arythmique* : nous ne sommes pas capables d'advenir comme être sabbatique, nous ne sommes pas capables de faire l'expérience d'un sabbat ininterrompu ! Se pose alors le problème de la puissance de l'œuvre comme seule possibilité de racheter notre privation. La modernité est cette expérience, matérielle, non théologique et économique de ce rachat.

2. Que vient faire alors la figure de l'*ens neglegens* ? Il faut ici se souvenir encore que la réponse paulinienne à cet angoisse de l'œuvre et de la privation du désœuvrement est la double figure de l'opérateur comme *doulos* (serviteur) et *amérimnos* (inquiet). L'être messianique – l'être moderne – est un être de l'attente. Matériellement l'attente est l'expérience d'une opérativité, d'une part *ouk éidota* et, d'autre part, qui laisse l'être *amérimnos* : l'être moderne est un opérateur sans savoir et sans inquiétude. S'il ne parvient à faire advenir un sabbat ininterrompu (l'idée de la cité de Dieu ou l'idée du communisme), alors l'être doit faire l'expérience de cette opérativité compactée et non désirante, c'est-à-dire sans finalité. C'est pour cela que cette opérativité est sans fin, donc infinie ! C'est l'expérience du messianisme.

L'être négligent est celui qui ne cherche ni rachat, ni concentration de l'opérativité, ni un infini, mais qui cherche seulement l'expérience matérielle d'une inquiétude. Matériellement l'être *amérimnos* est un être non-pré-occupé par l'œuvre. L'être négligent est l'être non-pré-occupé. Il est donc l'être tout entièrement occupé. Il faut revenir sur cette formule.

27 mars 2011

NÉGLIGENCE CONCLUSION

« Le désœuvrement, qui définit la fête, n'est pas simple inertie ou abstention : il s'agit, plutôt, d'une sanctification, c'est-à-dire d'une modalité particulière de l'action et de la vie. »
Giorgio Agamben, *Nudités*

Ce séminaire est donc la conclusion des recherches que nous avons menées cette année. Il s'agit de les rassembler.

Le séminaire a eu lieu autour de deux grands moments, l'analytique des modèles historiques de la négligence et l'analytique de ce que nous avons nommé l'*ens neglegens*.

Nous avons d'abord proposé (S.1) une réflexion sur le concept général de négligence afin de nous permettre de repenser la figure éthique de l'être et de afin de nous permettre de repenser la figure du commun. Pour cela nous avons dû repenser le concept de *lectio* (lecture) comme *re-lectio* et *neg-lectio* pour que nous puissions proposer de penser une figure moderne de la *skholè*. Nous avons alors, d'une part, proposer une analyse des figures de l'*épimélie* et de la *mélète* (du soin) et, d'autre part, proposer le concept de l'*ens neglegens*, c'est-à-dire d'être négligent : nous avons proposé de penser l'être négligent à partir de l'expérience de la festivité et à partir du modèle de la vie inqualifiable.

Nous avons ensuite proposé (S.2) une analyse historique de deux grands modèles, l'un que nous avons nommé visée théologico-métaphysique (la crainte) et l'autre que nous avons nommé visée théologico-sotériologique (la préservation). Nous avons pu déterminer que l'être sotériologique est un être addicté et

qu'il est alors absolument différent de l'être négligent qui assume la contingence et l'usage survenant.

À partir de cela il était possible de définir (S.3), oppositivement, l'*ens neglegens* et l'*ens relegens* en déterminant, historiquement et analytiquement les concepts du *legibus solutus* et du *legibus exsolutus*. Nous devons insister sur la figure de l'*ens legibus exsolutus*, c'est-à-dire de l'être-qui-s'est-acquitté-de-la-loi : s'acquitter signifie être quitte, au sens propre être libéré, être débarrassé, être *quietus*. L'*ens quietus* est un être du repos et il définit en cela l'être négligent.

Dans la suite de la recherche (S.4) nous avons analysé les figures de la *skolè* et de l'*amélia* et oppositivement les figures de l'*askholia* et de la *mélète*.

Nous avons, ensuite, en deux séminaires (S.5 & 6), analysé les figures de la *Sorge* et la *Cura* chez Martin Heidegger qui nous ont permis de déterminer que l'angoisse (*Angst*) est l'étroitesse de l'être entre pré-occupation et anticipation. Nous avons alors proposé d'entendre que l'être négligent est l'être de la ré-sistance, c'est-à-dire celui qui fait l'expérience d'un maintien dans l'étroitesse.

Nous avons proposé un séminaire autour du concept de l'intermittence (S.7) comme expérience fondamentale de l'être (séminaire précédents) entre angoisse et négligence (iniquité). La conclusion de ce séminaire a été une analyse du concept grec de *katargia* comme négligence, ou plus précisément comme ce qui consiste à pouvoir négliger le devant-quoi du monde, l'*ob-portus* : l'être négligent est alors cet être pouvant se-tenir-à-soi (*ansichhalten*).

Nous avons alors proposé un séminaire (S.8) afin d'analyser le concept renaissance de *sprezzatura* et le concept ancien de *neglegentia diligens*.

Le neuvième séminaire sur le concept d'*épimélie* politique (S.9) a été la charnière entre l'analyse historique de la négligence et l'analytique de l'*ens neglegens*. Nous avons établi deux modèles historico-philosophiques, celui de l'aléthurgie platonicienne et celui de la praxis éthique aristotélicienne. Nous avons aussi établi

deux sphères, l'une technique de la justice (comme sollicitude et non-négligence) fondée sur les techniques de mémorisation, de médiation et d'examen de soi et, l'autre, sphère technique de l'esthétique (comme *neglegentia diligens*) fondée sur les techniques de la connaissance, de la signature et de la renommée. À partir de ces remarques nous avons proposé quatre thèses : premièrement que l'espace du souci devait être celui de l'administration, deuxièmement que la négligence ne peut être réduite aux sphères de l'esthétique, troisièmement qu'il doit y avoir l'exigence d'une gouvernance comme souci, comme justice messianique, autrement l'exigence d'une éthique du vivre avec, quatrièmement que le *quodlibet ens* (le premier venu) est l'être négligent, politiquement et ontologiquement.

Nous avons alors proposé un examen de cette sphère esthétique en convoquant (S.10) la figure du fripon et celle du poématique.

Nous avons poursuivi (S.11) avec l'analyse des figures de l'usage et de l'œuvre dont les conséquences devraient être une analyse étendue et approfondie des concepts d'inchoation, d'intransitivité et enfin de puissance encomiastique.

Les séminaires suivants ont appréhendé l'ontologique de l'être négligent à partir des figures de la trivialité et de l'*éthos* (S.12) et à partir des figures de la trivialité et du faire sans savoir aristotélien (*ouk eidota, Éth. Eud.*, X, 10), (S.13).

Le dernier séminaire (S.14) a proposé une réflexion sur l'inopérativité (la figure sabbatique) comme modèle de l'être négligent.

Il nous faut maintenant ouvrir cette conclusion en proposant une série de questions qui restent en suspens, mais surtout qui demanderaient à être pensées, expérimentées, traitées dans le cadres de nos recherches. La première, qui n'est pas vraiment une question mais plutôt une exigence philosophique, consiste à se demander encore ce que peut bien être une « vie inqualifiable ». Il nous semble qu'il s'agit là d'une pensée extraordinairement moderne; mais elle reste impensée. Nous devrions faire en sorte, il s'agit

là de notre devoir politique, que nos vies soient inqualifiables. La deuxième consisterait en la constitution d'une analytique du concept de l'être politique du repos. Cette proposition est liée à la première mais elle exige d'autres modèles et d'autres pensées. Que pourrait bien signifier l'expression « nos communautés sont celles d'un être politique du repos » ? Que signifie ce repos ? La troisième proposition de recherche consisterait, justement, en l'analyse de cette figure fondamentale du repos à partir des modèles de l'*otium* et de la *skholè* mais surtout à partir des modèles de l'être *quietus* et de l'être *amérinnos*, autrement dit à partir de l'être-qui-s'est-acquitté (autrement dit à partir de l'être de l'*acquiescentia*). Quatrième question et proposition, réfléchir à ce que pourrait être, pour notre modernité, un espace scholastique. Que peut bien signifier pour l'homme moderne la *skholè* ? Enfin cinquième proposition, cinquième interrogation, celle de l'analyse de la négligence comme espace politique. Nous avons amorcé cette analyse mais il reste encore un fondamental travail en philosophie politique pour répondre à cette interrogation. En quoi l'être négligent est le seul être fondamentalement politique ?

17 avril 2011

ANNEXE I BIBLIOGRAPHIE

ANONYME,

La Vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades

1554

ANONYME,

Hymnes homériques

<http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/homere/hymnes.htm>

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

THEODOR W. ADORNO,

Dialectique négative, Payot, 2003

Théories esthétiques, Klincksieck, 2004

Notes sur la littérature, Flammarion, 2009

GIORGIO AGAMBEN,

La communauté qui vient, Seuil, 1990

Profanations, Rivages, 200

Le sacrement de la langue, Vrin, 2010

Le temps qui reste, Rivages,

État d'exception (Homo sacer), Seuil, 2003

Le règne et la gloire, Seuil, 2008

Nudité, Rivages, 2009

Mateo Alemàn,

Vida del picaro Guzman de Alfarache (1599)

APULÉE,

L'Âne d'or

<http://remacle.org/bloodwolf/apulee/table.htm>

ARISTOTE,

Corpus aristotelicum, éditions Vrin,

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/table.htm>

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collections>

AUGUSTIN,

De diversis questionibus octoginta tribu

http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm

htm

WALTER BENJAMIN,

Paris, capitale du XIX^e siècle, cerf, 2002

Origine du drame baroque allemand, Flammarion, 2000

Œuvres, Gallimard, 2000

BALDASSARE CASTIGLIONE,

Le livre du courtisan, trad. Gabriel Chappuis, Lyon, 1580 & trad. Alain Pons, Flammarion, 1991

CHRYSIPPE,

Stoicorum Veterum Fragmenta

<http://www.archive.org/details/stoicorumveterum01arniuoft>

CICÉRON,

De Oratore

<http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/orateur.htm>

JEAN-BAPTISTE FARKAS,

Des modes d'emploi et des passages à l'acte, éd. Mix., 2010

MICHEL FOUCAULT,

Herméneutique du sujet, Gallimard, 2001

Le courage de la vérité, Gallimard, 2009

MARCUS CORNELIUS FRONTO,

Éloge de la négligence, Laudes eglegentiæ

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/fronton/table.htm>

MARC FUMAROLI,

L'Âge de l'éloquence, Droz, 2002

HANS JAKOB CHRISTOFFEL VON GRIMMELSHAUSEN,

Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. Die Beschreibung des Lebens eines seltsamen Vaganten, genannt Melchior Sternfels von Fuchsheim (1668)

GEORG W. F. HEGEL,

Phénoménologie de l'esprit, Gallimard, 2002

MARTIN HEIDEGGER,

Nietzsche I, Gallimard, 1971

Être et temps, Gallimard, 1986

Concepts fondamentaux de la métaphysique, Gallimard, 1992

Lettre sur l'humanisme, Aubier Montaigne, 1992

Chemins qui ne mènent nul part, Gallimard, 2001

Parménide, Gallimard, 2011
 PIERRE-DAMIEN HUYGHE,
Commencer à deux, éd. Mix., 2009
Modernes sans modernité, Lignes, 2009
 CAIUS IULIUS HYGINUS,
Fabulas
http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost02/Hyginus/hyg_fcip.html
 VLADIMIR JANKÉLÉVITCH,
Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien, Seuil, 1980
 FURIO JESI,
La fête et la machine mythologique, éd. Mix., 2008
 SØREN KIERKEGAARD,
Le concept de l'angoisse, Gallimard, Tel, 1990
 JOHN C. LAPP,
The Esthetics of Negligence (La Fontaine's contes), Cambridge, University Press, 1971
 KARL MARX,
Le capital, Gallimard, 2008
 MANUEL REYES MATE,
Minuit dans l'histoire, éd. Mix., 2008
 GEORGES MOLINIÉ,
Hermès mutilé, Champion, 2005
 FRANÇOIS DE LA MOTHE LE VAYER,
Considérations sur l'éloquence française..., 1638
<http://www.google.com/search?hl=fr&tbo=p&tbn=bks&q=inauthor:%22Fran%C3%A7ois+de+La+Mothe+Le+Vayer%22>
 ROBERT MUSIL,
L'homme sans qualités (1930), trad. P; Jacottet, Seuil, 2000
 JEAN-LUC NANCY,
L'adoration, Galilée, 2010
 PLATON,
République, Apologie de Socrate, Criton, Phèdre
<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>
 PSEUDO-PÉTRONE,

Satiricon
<http://remacle.org/bloodwolf/roman/petrone/index.htm>
 AVITAL RONELL,
Addict, Bayard, 2009
 JACQUES ROUBAUD,
Anthologie des troubadours, Seghers, 1976
 SPINOZA,
Éthique, trad. R. Callois, Gallimard, 1994
 PAUL DE TARSE,
Épîtres
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collections>
 THORSTEIN VEBLEN,
The Theory of the Leisure Class, 1899
 ALFRED NORTH WITHEHEAD,
Sur le concept de nature, Vrin, 2006
 XÉNOPHON,
Cyropédie & Anabase
<http://remacle.org/bloodwolf/roman/petrone/index.htm>

ANNEXE 2 INTERVENANTS & INTERVENTIONS
ANNÉE 2010-2011

JOURNÉE D'ÉTUDE N°1

Espace politique : fidélité, adversité, fraternité

23 novembre 2010

avec Pierre-Damien Huyghe, Fabrice Reymond
et Clémentine Coupau, This is not

JOURNÉE D'ÉTUDE N°2

Inchoation & immédiateté

15 décembre 2010

avec Alessandro de Francesco, Sébastien Pluot
et Lény Bernay, Jérémie Gaulin, Nicolas Linel

JOURNÉE D'ÉTUDE N°3

Sur le concept de négligence (éloge du chiffonnier)

12 janvier 2011

avec Lætitia Paviani, Manuel Reyes Mate
et Victor Delestre, Romain Juan, Louis Zébo

Publication « Les rescapés du sentiment océanique »

Éditions Mix. + École supérieure d'art de Bordeaux
sortie le 2 avril 2011

Les ouvrages de la collection « les rescapés du sentiment océanique » sont les actes des journées d'étude organisées dans le cadre du séminaire *Philosophie & anthropologie de l'art* à l'École des beaux-arts de Bordeaux.

La première journée d'étude, *Espace politique : adversité, fidélité, fraternité*, a eu lieu le 24 novembre 2010 et voulait proposer que la réflexion soit ouverte à la mesure politique et éthique de notre vivre avec et de notre penser avec. Il s'agit en somme de réfléchir à l'espace politique comme lieu possible de l'œuvre, du statut d'artiste et du contemporain. C'est pour cette raison que nous convoquons une figure distordue, un spectre du triptyque républicain, qui prend place, cette fois autour de trois figures : celle de l'adversité comme mesure possible d'un face à face dialectique, celle de la fidélité comme saisie de la figure de l'amitié qui fait que nous sommes contemporain et enfin celle de la fraternité comme le lieu économique de notre vivre avec. Ce vivre avec, la communauté, s'il est un espace éthique est alors le lieu de l'œuvre.

Avec les interventions de Pierre-Damien Huyghe, Fabrice Reymond, Clémentine Coupau & This is not.

Collection « les rescapés du sentiment océanique »



7 €
ISSN : 978-2-014722-02-6
04_2011
+ diffusion

Espace politique : fidélité, adversité, fraternité

Espace politique :
fidélité, adversité, fraternité
journée d'étude # 1

Éditions Mix. + école des beaux-arts de Bordeaux

éditions Mix. + école des beaux-arts de Bordeaux

Les ouvrages de la collection « *les rescapés du sentiment océanique* » sont les actes des journées d'étude organisées dans le cadre du séminaire *Philosophie & anthropologie de l'art* à l'École des beaux-arts de Bordeaux.

La deuxième journée d'étude, *Inchoation & immédiateté*, a eu lieu le 15 décembre 2010 et voulait proposer une réflexion sur la question du temps de l'œuvre, selon une double acception, celle de sa durée intrinsèque qui lui permet d'advenir en tant qu'œuvre et celle de cette durée probable qui fait encore exister l'œuvre.

Si l'immédiateté signifie ce qui se présente sans intermédiaire dans un temps concentré et une durée précise, l'inchoation, quant à elle, signifie ce qui commence, ce qui se déclenche, et voudrait sans doute dire le difficile mouvement de l'œuvre entre accomplissement et incomplétude. En ce sens, ce qui relève, à la lettre, des deux concepts d'immédiateté et d'inchoation, est la réinterrogation du concept adotrien d'*interminence*. Que signifient alors les figures de la suspension, du rythme, du commencement et de la virtualité.

Avec les interventions d'*Alessandro De Francesco, Sébastien Pluot, Lény Bernay, Jérémie Gaulin & Nicolas Linel.*

Collection « *les rescapés du sentiment océanique* »



7 €
ISBN : 978-2-914722-93-3
04_2011
r-diffusion

éd. école des beaux-arts de Bordeaux

Inchoation & immédiateté

Inchoation & immédiateté

journée d'étude # 2

éditions r-diffusion
+ école des beaux-arts de Bordeaux

Les ouvrages de la collection « *les rescapés du sentiment océanique* » sont les actes des journées d'étude organisées dans le cadre du séminaire *Philosophie & anthropologie de l'art* à l'École des beaux-arts de Bordeaux.

La troisième journée d'étude, *Sur le concept de négligence (éloge du chiffonnier)*, a eu lieu le 12 janvier 2011 et voulait proposer une réflexion sur le concept politique et philosophique de négligence à partir de la figure matérielle du chiffonnier, c'est-à-dire à partir de la figure convoquée par Walter Benjamin du *Lumpensammler*. Si la négligence est une figure insoutenable et impossible – déconstruite par le puissant concept d'*épiméleia* platonicien et socratique et par le concept chrétien d'*acédie* – est-il alors envisageable de proposer la constitution d'une réflexion autour de la possibilité politique et éthique de l'être-négligent ? Nous voudrions proposer de penser la négligence comme notre singulier advenir politique : l'être négligent n'est donc pas un être du scrupule ni un être du rituel parce que l'*ens neglegens* est l'être de la saisie fortuite et l'être de la saisie du non-nécessaire.

Avec les interventions de *Latina Piviani, Manuel Reyes Marín, Victor Deletré, Romain Juan & Louis Zébo.*

Collection « *les rescapés du sentiment océanique* »



7 €
ISBN : 978-2-914722-94-0
04_2011
r-diffusion

éd. école des beaux-arts de Bordeaux

Sur le concept de négligence : éloge du chiffonnier

Sur le concept de négligence (éloge du chiffonnier)

journée d'étude # 3

éditions r-diffusion
+ école des beaux-arts de Bordeaux

PARTIE 2 : CONTRIBUTIONS