



***la queue d'une poire***

*Contribution à une théorie critique de l'œuvre*

**Séminaire *Philosophie du langage***

Fabien Vallos  
année 2012-2012  
années Master

École d'enseignement supérieur d'art de Bordeaux

AVEC LA PARTICIPATION DE :

Émilie AUSSIR  
Éva BARRÉ  
Ugo BEUVE  
Gaëtan CHRÉTIEN  
Nils CLOUZEAU  
Amaury DAUREL  
Gaillard DE NAVAILLES  
Cyril DEBON  
Noémie GAUSSOU  
Charlène GRIFFON  
Coraline GUILBEAU  
Alice HAURET-LABARTHE  
Eikichi KASHU  
Magali LAURENT  
Luce LENOIR  
Jim MESSINA  
Nicolas MOREAU  
Aude MONDOLONI  
Aurore PÉGUIN  
Elsa PRAGOUT  
Yasmina RAKKABY  
Elsie RECALT  
Gian SPINA  
Vincent TESTARD  
Annabelle VOISIN  
Fabien VALLOS  
Christian VANNIER  
Mélanie ZAK

PARTIE I : SÉMINAIRES

*Économie & poésie*

*Pour une contribution à une philosophie critique de l'œuvre*

**INTRODUCTION GÉNÉRALE AU SÉMINAIRE 2012-2013**  
**PRÉPARATION À UNE PHILOSOPHIE DE L'ŒUVRE**

« La tâche de la pensée serait dès lors l'abandon de la pensée en vigueur  
jusqu'ici pour en venir à déterminer l'affaire propre de la pensée. »  
Martin Heidegger, *La fin de la philosophie*.

« Se-refuser n'est pas rien ; c'est le plus haut secret de l'être,  
sous la domination du *Gestell*. »  
Martin Heidegger, *Le Tournant*.

Le séminaire que nous conduisons depuis quelques années a pour enjeux la constitution d'une généalogie du concept d'inopérativité. L'an dernier (année universitaire 2011-2012) nous avons proposé une lecture de la *Lettre sur l'humanisme* (1946) de Martin Heidegger dans le double but de tenter de saisir une déconstruction des systèmes de pensée et dans le but de préparer une interprétation de ce qui est nommé le *Tournant*. Qu'est-ce que le tournant ? Assez évidemment, c'est le moment où s'achève la philosophie telle qu'elle est pensée depuis l'antiquité et où se pose la possibilité d'une nouvelle tâche. C'est cette nouvelle tâche de la pensée que nous devons indiquer.

Nous travaillerons à partir d'un texte, publié en 1962, *Die Kehre* et qui fait suite à un texte non moins essentiel, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, 1968)*.

Nous travaillerons encore à partir de ce qui a été déterminé l'an dernier avec la lecture de la *Lettre sur l'humanisme*, et nous travaillerons à partir d'un corpus de textes théoriques et à partir de la première phase d'un travail en cours qui se nomme

Vous trouverez l'ensemble des ces textes dans le volume *Questions III & IV*, Gallimard, 1966-1976, respectivement p. 275 et 307. Vous trouverez aussi dans les annexes, le texte français, *Le Tournant* et la copie du texte allemand.

Voir annexe 3.

[www.chrematistique.fr](http://www.chrematistique.fr)

*Chrématistique* qui est à la fois un projet d'œuvre et un projet de recherche théorique et critique.

Quel est l'objet de ce nouveau séminaire? Le séminaire de l'an dernier nous a permis de lever les grands points de failles de la modernité que nous pourrions lister ainsi : premièrement la déconstruction (et essentiellement la déconstruction du concept d'humanité), deuxièmement l'interrogation du concept de métaphysique, troisièmement la remise en cause d'une interprétation ontologique du mouvement et de l'agir, ce qui signifie la possibilité de proposer une nouvelle appréhension du concept d'agir et d'opérativité, quatrièmement l'interprétation de l'homme moderne à partir du concept d'aliénation et cinquièmement l'interprétation de la crise de l'œuvre. Voilà ce qui nous est laissé en héritage et ce que nous devons proposer à la pensée.

Cela signifie que nous devons dès lors faire l'effort de penser cette nouvelle tâche qui nous incombe. Tâche complexe et difficile parce qu'elle suppose à la fois d'en comprendre l'origine et à la fois de comprendre les conséquences de sa déconstruction.

En somme, de quoi s'agit-il? Nous posons ici l'hypothèse que ce que l'Occident nomme philosophie, n'est essentiellement que la constitution d'une discipline fondée sur l'acceptation d'un principe coercitif : celui d'une origine et, lui étant dépendant, celui d'un ordre. Ce qui signifie que la pensée occidentale, entendue comme philosophie n'a cessé d'être une technique d'interprétation de l'être, mais surtout d'une des ces déterminants absolus, l'agir. En quoi sommes-nous, non seulement ne mesure d'agir, mais aussi en quoi sommes-nous en mesure de penser (historiquement) notre agir et notre puissance d'agir. La pensée occidentale n'a de cesse de poser l'essence de l'agir dans un impensable transfiguré soit en puissance extérieure, soit en ordre (principe coercitif). C'est précisément de cela qu'il s'agira cette année, tenter de penser ce qui n'a pas été suffisamment pensé, l'essence de l'agir et d'en interpréter le tournant.

C'est pourquoi nous voulons proposer de reprendre ce qui constitue une généalogie du concept d'opérativité. Pour cela nous

devons reprendre pas à pas ce qui constitue une pensée de l'agir, du mouvement et du faire. Nous aimerions aussi proposer une généalogie du concept d'inopérativité en ce qu'elle nous permet de poser une nouvelle interprétation du concept d'agir et de faire. Dès lors nous proposerons une analyse des concepts d'historicisation et d'aliénation.

Nous aimerions donc proposer un séminaire qui interroge, d'une part l'interprétation métaphysique du faire et, d'autre part, la déconstruction de cette métaphysique qu'il faudra tenter de lire et de comprendre dans un héritage hégélien, marxiste et heideggérien. La modernité nous livre à une tension entre une théorie critique de l'œuvre et la possibilité, encore insuffisamment explorée, d'une philosophie de l'œuvre. C'est ce tournant que nous voudrions montrer.

7 octobre 2011

SÉMINAIRE 2012-2013.  
INTRODUCTION À UNE PHILOSOPHIE DE L'ŒUVRE.

« La lutte entre les penseurs est la "lutte amoureuse"  
qui est celle de la chose même. »  
Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*

Ce séminaire a pour enjeux de poser, de penser et de préparer une interprétation de ce que nous nommons les fondements de l'ontologie de l'agir.

Il faut entendre trois choses bien précises. « Fondements » signifie à la fois le lieu de l'apparaître en tant que quelque chose est advenu à l'expérience commune de la pensée et y a demeuré, mais aussi ce qui fonde intellectuellement et théoriquement l'idée d'un agir comme détermination et pré-détermination d'un vivant-agissant. « Ontologie » signifie ici ce qui permet, précisément l'interprétation et la saisie de l'*ontos*, c'est-à-dire de l'étant en vue de penser l'être, et de déterminer, à partir des caractéristiques particulières, les valeurs générales de l'être, dont l'agir. « L'agir » signifie ici à la fois l'interrogation fondamentale sur l'être en tant qu'être du mouvement, mais aussi l'interprétation de ce mouvement comme acte (puissance) et agir (mise en œuvre). Ce débat est long et problématique.

Nous étions, précédemment, restés sur une explicitation des raisons pour lesquelles Heidegger pense qu'il n'est pas possible de redonner un sens au terme humanisme. Parce que l'humanisme est pré-déterminé à partir d'un fondement ontologico-métaphysique de l'être et de l'étant. Dans ce cas l'agir humain est pensé à partir de cette pré-détermination dont les conséquences sont nombreuses

Nous renvoyons à une lecture attentive de l'ouvrage de F. Fischbach, *L'être et l'acte, Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, op. cit.

Nous rappelons que le terme *ton ontos* est le participe présent substantivé du verbe grec *eimi*, je suis. L'ontologie est la partie de la philosophie qui s'occupe de penser l'être à partir de l'étant, mais dans facticité ; c'est-à-dire en tant que l'étant est déjà suffisamment observable.

dis-ferre.

C'est l'énoncé liminaire de la *Lsh*, c'est le texte *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* : renoncer à ce qui fonde et ouvrir à une singulière séparation. Il faut dès lors penser cette séparation.

p. 125 & 169.

Il reste bien sûr pour la philosophie le problème de l'interprétation de cette donation, de cet *il y a*.

et ravageantes. L'agir est en ce sens pré-interprété comme faculté particulière et fondamentale du vivant humain : il détermine donc la qualité (par réciprocité) de ce que l'on nomme humanisme. Dès lors, dire que nous ne « pensons pas suffisamment encore l'essence de l'agir », invite à tenter de penser *autrement*, ou précisément *différemment*, l'essence de l'agir. Penser différemment signifie penser en portant-à-la-séparation la pensée elle-même. De quoi faut-il se séparer ? De ce qui inévitablement conduit au même, c'est-à-dire l'interprétation du fondement. Il faut penser l'agir à partir de ce qui nous sépare de son interprétation ontologique. C'est la tâche qui nous est assignée. C'est l'urgence de la modernité.

C'est ce qui est en préparation dans la *Lsh* : l'ensemble de la lettre est, nous le rappelons, une interrogation et une enquête sur l'insuffisance du penser de l'essence de l'agir (*Handeln*). Si la lettre est assez évidemment une interprétation de cette insuffisance, elle prépare alors à ce que pourrait être une pensée de cet agir. C'est cela que l'on nomme le tournant. À la fin de la *Lsh* Martin Heidegger interroge l'agir à partir de l'expression *zur Sprache bringen*, porter à la parole. Quel est le sens même de ce porter, de cet agir, de ce faire. Il est dit-il, le faire de la pensée, en tant qu'il n'est ni un faire théorique ni un faire pratique. Quel est ce faire particulier, qu'il nomme *élément d'aventure* ? La réponse d'Heidegger – en passant et sans plus d'explication – est, le poétique. Il nous faudra tenter d'explicitier cette proposition. C'est par ailleurs ce que nous nommons une philosophie de l'œuvre qui serait capable d'opérer une séparation entre praxis et poïesis, qui serait capable de penser l'agir comme poïesis. Nous y reviendrons.

Pour le moment revenons sur quelques fondements de l'ontologie de l'agir. L'être est interprété à partir du mouvement. *Kinésia* en grec. Il y a donc mouvement. C'est cela qui détermine ce que l'on nomme ek-sistence, ce qui fait sortir du site. Ce qu'il y a en donation, l'il y a, est ce que nous nommons présence, c'est-à-dire ce qui est *prae-esse*, ce qui devance l'être. Les Grecs

Il détermine dès lors, pour l'Occident, les valeurs et les qualités propres de l'agir opérationnel, de l'agir technique, de l'agir économique et de l'agir gouvernemental. C'est pour cette raison qu'il est nécessaire de le constituer comme absolu, c'est-à-dire techniquement de le dé-lier du vivant immanent. Nous y reviendrons.

« Explorer la possibilité de rouvrir ces possibles recelés par l'ontologie moderne de l'agir, mais restés jusqu'ici largement inexplorés : c'est une tâche qui nous attend et qui exige d'abord de ne pas réduire d'emblée l'ontologie de l'agir possible – celui qui, comme emprise planétaire de la production totale, a pris pour nous figure de destin », F. Fischbach, *L'être et l'acte*, op. cit.

L'ontologie aritotélicienne est une interprétation de l'être-en-mouvement.

Il faudrait ici très longtemps expliciter et élucider les particularités essentielles des préfixes ex- et trans-. L'un et l'autre propose une interprétation du mouvement que l'on retrouve dans les termes ek-sistence, et trans-cendance.

Il faut penser ici qu'il y a une gradualité dans cette saisie de l'être.

1248a30 ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα (estī dē energēia to uparchein to pragma)

1248b23 ἀλλ' ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις all'ekeinē (kinēsis) ē anuparchei to telos kai ē praxis).

Voir à ce propos la conclusion de *L'être et l'acte* et voir aussi Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Puf, 1988.

Ce problème demanderait à être longuement discuté.

nommait cette donation, *poiēsis*.

À partir de cela l'être est interprété et pensé comme ce qui a la faculté d'arraisonner et de se mettre en mouvement. Le vivant humain a la faculté de saisir son mouvement entre l'énergéia et la praxis, entre l'acte et l'agir. C'est ainsi que la pensée antique nous laisse penser l'ontologie de l'agir, comme faculté de saisir à la différence et contiguité entre acte et agir.

Il faut revenir au livre Θ de la *Métaphysique* d'Aristote : pour Aristote « l'acte est donc l'existence d'un objet », c'est-à-dire qu'il relève d'une factivité et d'une actualité. C'est donc le terme *energēia* qui permet de penser l'acte, c'est-à-dire ce qui est *en-ergon*, ce qui est littéralement en-œuvre. L'énergie est le résultat de l'acte, mais pas sa puissance. Pour cela Aristote distingue acte et agir (*energēia* et *praxis*) à partir du concept du *télos*, de la finalité : c'est pour cela qu'il écrit que « seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est une action ». C'est donc pour cette raison qu'il faut interpréter la différence que fait Aristote : « un tel processus je l'appelle acte, l'autre mouvement ». Ce qui signifie que l'acte est toujours limité dans son immanence, dans sa factivité : la limitation vient de la finalité qui transfigure le mouvement en objet. S'interprète ici un des sens premiers fondamentaux du concept de limitation. Or seul le mouvement, en tant que tel, est non-limité puisque non conduit dans une fin. C'est donc le mouvement qui détermine l'idée de l'être : l'être est ce qui se met en mouvement comme puissance dans l'expérience de la limite, l'acte (*en-ergēia*) et dans l'expérience de la suspension de la limite, l'agir (*praxis*).

L'être est donc déterminé, doublement, par un agir objectivant (ce qui produit des *pragmata*, des objets) et par un agir pratique (qui suspend comme puissance, l'objectivation).

Nous rappelons que le modèle général de l'interprétation de l'être peut se reformuler ainsi : anciennement – c'est-à-dire ce qui ne constitue pas la modernité – on interprétait l'agir à partir de l'idée que le monde se présente à soi. Or la modernité inverse le processus et pose que dès lors, je me re-présente le monde. Il s'agit

Heidegger, *Temps et être*, in *Question III & IV*, p. 255.

1048a-b

1248b34 τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν [35] λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν (tēn men oun toiautēn energēian legō, ekeinēn de kinēsin).

Nous avons donc bien affaire ici à une double interprétation ontologique de l'être comme mouvement et comme agir, c'est-à-dire comme puissance, comme objectivation et comme suspension de la limite. Cette distinction est essentielle.

d'un changement majeur dans l'orientation de l'ontologie de l'agir. Il faut alors pouvoir penser avec précision les trois données de cet énoncé. Que signifie précisément le re- qui vient se coller devant le terme présentation ? Que signifie cette *re-prae-sens* ? Deuxièmement que signifie l'apparition de cet ego ? Autrement dit que signifie l'apparition de ce sujet transcendantal ? Enfin que signifie, de façon encore plus complexe l'entente et l'interprétation de cet agir comme volonté ?

Nous aborderons la prochaine fois la critique opérée par Heidegger de l'interprétation de l'agir comme volonté et comme faculté.

L'idée est d'autant plus complexe que la modernité philosophique et morale pose ce renversement alors que l'expérience *poétique* (celle de l'œuvre) posera son exact opposé (ou maintiendra alors la première version !) avec le ready-made duchampien par exemple.

15 octobre 2012

SÉMINAIRE 2012-2013.  
SUR L'ONTOLOGIE DE L'AGIR.

« Explorer la possibilité de rouvrir ces possibles recelés par l'ontologie moderne de l'agir, mais restés jusqu'ici largement inexplorés : c'est une tâche qui nous attend et qui exige d'abord de ne pas réduire d'emblée l'ontologie de l'agir possible – celui qui, comme emprise planétaire de la production totale, a pris pour nous figure de destin »

F. Fischbach, *L'être et l'acte*

La première partie des recherches propres au projet et à l'observatoire *Chrématisique*, s'est construit, pour une part, à partir de dix-huit textes et de deux entretiens écrits durant l'été 2012. Ces textes ont eu pour objet de proposer une réflexion sur le concept de chrématisique, non tant d'un point de vue historico-philosophique, que d'un point de vue théorique : il s'est agit de donner à entendre une manière singulière de penser ce qu'il est possible de saisir dans ce concept. Autrement dit il s'est agit de proposer un espace théorique préparatoire à l'interprétation du concept général d'économie et surtout du concept d'économie de l'œuvre.

Nous pouvons, dès lors, rassembler l'ensemble de nos hypothèses comme suit. Nous avons désigné (texte 1, 2 et 3) deux pré-textes, à savoir, d'une part, le concept de chrématisique tel qu'il est énoncé par Aristote et la problématique parabole des talents des Évangiles et, d'autre part, une exposition qui tentait de montrer certaines problématiques autour des concepts de mise en dépôt, de garde et d'usage, propres à ce qui semblait désigner, pour l'œuvre, l'idée d'une chrématisique et d'une économie. Dès lors, à partir d'une analyse du texte aristotélicien, nous avons été

www.chrematisique.fr

*Politique*, I, 6-8

Jean, 14, 21

en mesure d'énoncer une première définition de la chrématisique comme *ce qui s'intéresse à la gestion et à l'usage de ce qui est à disposition*. Nous avons poursuivi cette analyse à partir de l'interprétation du concept de limitation (*peiros*) chez Aristote, qui nous permet de faire une différence avec le concept d'économie qui transpose ce que nous nommons gestion en comptage. Que signifie ici le terme gestion ? Il est le substantif dérivé du verbe latin *gerere* (gérer) qui signifie très précisément « porter avec soi » donc se com-porter (il ne faut pas oublier aussi qu'il signifie accomplir) : la « gestion de ce qui est à disposition » signifie donc la façon dont nous nous comportons avec ce qui est devant nous, disposé. Il faut alors penser d'une part au fréquentatif de *gerere*, le verbe *gestare* et, d'autre part, à la forme même de son participe, *gestus* : la gestion signifie donc ici précisément ce qui se réalise dans la fréquence d'un geste et ne signifie pas le sens moderne de gestion comme administration des affaires. Cette transformation a lieu dès lors que l'on pense la *gestio* comme « porter avec soi » la nécessité d'un comptage (ce que nous avons nommé, arithmétique, économie et poétique). Nous avons supposé que l'héritage aristotélicien et l'interprétation chrétienne des talents ont contribué à opérer une transformation de la chrématisique en comptage et en gestion, c'est-à-dire en administration générale des affaires (de ce qui est à disposition en tant que propriété ou non propriété). Cela suppose, alors, que les concepts de gestion et d'usage (autrement dit de geste et de service) ne cesse d'être interprétés économiquement. C'est une des formes essentielles de ce que nous nommons privation.

Pour proposer une interprétation du concept de chrématisique, nous avons présenté trois lieux d'analyse (texte 4) : la chrématisique est d'abord un concept lié à la temporalité, c'est-à-dire à ce qui surgit en donation dans un temps et un espace précis et singulier ; la chrématisique est lié à la gestion de ce qui en présence vient en surabondance ; la chrématisique est alors liée non pas au contrôle de ce qui est nécessaire (interprétation traditionnelle) mais plus précisément à une nécessité de la contingence. Nous

Nous rappelons qu'il existe pour Aristote, deux chrématisiques, l'une qui s'occupe de fournir ce qui est nécessaire au vivant (elle est fondée sur une limitation) et l'autre qui s'occupe de produire des biens à partir des biens (elle est illimités, *apeiros*). Il y a donc une distinction ici, essentielle, entre pro-duire (saisir une réalité pour la transformer en usage) et produire (systématiser cette transformation). Nous entendons un *pro-ducere*.

Ce point est essentiel et constituera le centre de notre analyse. En quoi économie et poétique sont fondée sur une pensée commune. Dès lors comment nous pourrions en interpréter les conséquences.

Il faudrait alors une chose essentielle : que signifie le concept de donation ? L'étant est donc ce qui est donné à être. S'il y a donation, l'homme se retrouve alors toujours et sans possibilité d'autre situation, *endetté*. Toutes les pensées occidentales (théologiques ou philosophiques) ne sont en somme que des tentatives d'interprétation de la dette. L'homme, le Dasein est endetté, et dans l'endettement il fait l'expérience de la temporalité (à l'instant où la donation

temporalise elle endette). Pour saisir le concept de donation et de dette il faudra proposer une analyse des concepts d'aliénation (*alios*), de privation (*privare* : écarter), de manque (incomplétude) et de perte (*per-donare*, donation intégrale).

De manière générale l'économie est l'interprétation de ce qui est nécessaire en tant que fourniture.

Il faut pouvoir penser que ce que nous nommons gestion signifie précisément une conduite. Nous entendons un *con-ducere*. Il faudrait une analyse du terme latin *ducere* (porter).

Nous rappelons que l'interprétation des paraboles peut se penser en deux temps : strictement comme une parabole (comparaison) qui signifie que le chrétien (*doulos*) doit entretenir et enrichir l'œuvre de Dieu en tant que donation en monde. Ce qui signifie qu'il ne s'agit pas de faire de l'argent avec de l'argent (*talentos*) mais de s'engager avec savoir-faire (talent) à maintenir l'*oikonomia* du *Theou*, c'est-à-dire à ne pas ni en profiter ni à l'appauvrir. Dès lors la punition de Dieu est de nous avoir livrée à l'économie. Le chrétien est appelé (*kleitos*) à l'entretien de cette économie, il en relève de son jugement et de son salut. Dans un second temps cette parabole est

interpréter littéralement (voir Calvin) en tant que tout enrichissement est la possibilité de ce salut. Ceci consiste en la réinterprétation protestante de l'économie divine et de devoir humain (*Beruff*). C'est la fondation de ce que nous pourrions nommer une économie libérale spéculative.

Il est à noter que la pensée juive ne fonctionne pas ainsi : l'homme (*Adam qimoun*) étant issu d'une séparation, d'un retrait (*Tsimtsoum*), la gestion du monde humain lui incombe comme responsabilité (*Tiqun*), dans l'éloignement de Ywhw. C'est une faille qui a ouvert l'Occident non seulement à une crise infinie mais aussi à l'expérience de la catastrophe. Il s'agit donc bien d'être très vigilant à ce que signifie la donation en monde et plus radicalement encore le concept de donation.



avons alors proposé une deuxième définition de la chrématistique : **elle est la gestion de ce qui est, de qui vient et de ce qui n'est plus en présence**. Mais nous avons insisté sur l'hypothèse qu'elle ne pouvait être ni économie ni poésie (texte 5). Nous avons alors proposé une troisième définition : **la chrématistique est la manière dont on s'accommode (gestion) de l'excès (ce qui vient en surabondance) dans la privation** (texte 6). Dès lors nous étions en mesure de faire la distinction entre trois types d'usages de ce qui vient en présence et qui peuvent être contenus soit dans le terme *nomos* (ce dont on fait usage par partage et qui compose le terme *oiko-nomia*), soit dans le terme *chresthai* (*chraô*), soit dans le terme *poien* : c'est-à-dire trois usages distincts, l'économie, la chrématistique et la poétique.

À partir de cela nous avons assumé de penser le noyau de la pensée occidentale, son noyau politico-philosophique, comme élaboration du concept négatif de privation (texte 7), ce qui signifie que la privation est toujours interprétée comme manque et qu'en même temps elle est affirmée comme privation essentielle de l'opérativité dont les deux grands modèles sont l'économie divine et la transfiguration du faire en devoir-faire (autrement dit la morale). Dès lors nous avons supposé une quatrième définition de la chrématistique comme **manière dont on s'accommode de la survenance de l'usage dans une privation (non-négative) d'un devenir économique et poétique** (texte 8). Il fallait alors proposer une analyse des concepts d'usage (*chresthai*) et de production (*poien*) en vue de penser cette privation substantielle de l'œuvre et de l'opérativité (texte 9) : cette critique est essentiellement celle de la modernité et essentiellement celle faite à l'encontre du capitalisme. Nous l'avons établi à partir des concepts de confiance, de privation de la confiance (texte 10), à partir d'une interprétation non métaphysique de la privation (texte 11), d'une interprétation de la *poiësis* en tant que présence et en tant que faire (texte 12) et à partir du concept de privation de la responsabilité (texte 13).

L'hypothèse de la contingence reste encore à analyser et nous nous y emploierons.

*Sur-ab-ondare*. Le concept de surabondance est essentiel.

Nous posons l'hypothèse qu'il y a en somme un saisissant point commun entre ces trois termes : ils disent trois formes d'usage qui ont à voir avec l'idée de qui *reste* à fournir après la donation, ou plus précisément dans la temporalisation de la donation. Il s'agira de montrer qu'il y a ici les formes paradigmatique de ce que nous nommons production.

Il faut pour cela réinterroger le concept de service et de serviteur (*doulos* et *chéiropoïète*). Par ailleurs il faut encore entendre le concept d'*officium*.

Il faudra bien sûr revenir sur l'interprétation du terme *poiësis* en production.

Il est alors possible de proposer et de réclamer une interprétation de la transformation par la pensée occidentale du concept de re-spons-abilité (possibilité de la réponse) en un devoir qui consiste à répondre de ses actes. Les deux conséquences exemplaires de cette interprétation morale de la responsabilité sont d'une part, une assignation à la métaphysique et, d'autre part, une privation du commentaire (texte 14). Il y a donc un tournant, un changement qui consiste à émettre l'hypothèse que la tâche de la philosophie doit précisément pouvoir être une interprétation chrématistique de la présence (c'est-à-dire ni économique ni poétique). Nous avons proposé une cinquième définition, **la chrématistique est le commentaire sur nos usages et sur les manières dont on s'accommode de ce qui est en présence** (texte 15). Pour cela nous avons proposé une analyse des liens entre économie et poétique (texte 16) et une sixième définition de la chrématistique comme **la gestion de ce qui vient en présence comme excès et comme privation mais qui ne regarde pas la prise** (texte 17). Enfin nous avons proposé une première conclusion sur ce qu'il reste faire et une dernière et septième définition, **la chrématistique est la gestion de la présence de qui vient à, comme interrogation de l'absence (ce qui ne vient pas)**.

Que reste-t-il donc à faire ? Accomplir cette recherche qui consiste à proposer une redéfinition du concept de chrématistique, de privation et d'œuvre (c'est-à-dire d'opérativité et d'inopérativité). Mais il nous incombe encore de réinterroger le reste, ou peut-être ce qui avait été nommé par Derrida la rance, comme ce qu'il y a à penser dans ce qui vient à manquer : tout ceci consiste à tenter de penser à la fois le il y a, le venir à et le manque. L'hypothèse que nous défendons est que la somme de ces trois énoncés est contenu dans le verbe *chresthai* et dans le terme *chresma*. Il nous faudra encore interpréter l'usage comme non-prise et ce que signifierait à la fois un usage poétique (mais il faut le redéfinir puisqu'il ne peut plus être le même), inerte et négligent. Il nous faudra aussi interpréter

C'est-à-dire de la privation comme concept négatif (ce qui pourrait revenir à la négation d'une négation). Nous aurions encore la possibilité de penser la privation comme négation au sens étymologique, nec-agere, non-agir. Mais la privation n'est pas non-agir, mais bien expérience de la temporalisation. La privation est donc l'ontologie de l'agir.

## SÉMINAIRE 2012-2013. SUR L'IDÉE DE MANQUE.

«Un néant plus essentiel que le Néant même, le vide de l'entre-deux, un intervalle qui toujours se creuse et en creusant se gonfle, le rien comme œuvre et mouvement.»

Maurice Blanchot, *L'entretien infini*

Nous avons proposé d'interroger ce qui constitue le concept d'œuvre. Nous sommes alors en mesure de rappeler et de rassembler l'ensemble des points qui constituent l'origine de ce questionnement. Premièrement il s'agit de penser à partir du projet que nous avons initié dès 2007, ce que nous avons nommé une *généalogie de l'inopérativité* : il s'agissait, à partir d'une réinterrogation du concept de *théoria* comme suspens de l'activité, d'interpréter dans ce suspens ce que pouvait bien être l'œuvre. Cependant cet espace de recherche a pour le moment laissé en suspens, deux aspects essentiels, d'une part, l'interprétation de l'ontologie de l'agir et, d'autre part, une réinterprétation non essentialiste et non idéaliste de l'œuvre. Deuxièmement, il s'agit de penser après le commentaire qui fut fait de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger, le problème de l'interprétation du marxisme et de l'aliénation (103) : il s'agira dès lors de penser à la fois ce qui relève de la privation (ce qui est séparé) et du manque (incomplétude). Troisièmement il s'agit de présenter à la recherche l'énoncé liminaire de la lettre sur l'humanisme de Heidegger : « nous ne pensons pas encore suffisamment l'essence de l'agir » (27). Or, que nous dit-il ? Il nous exhorte donc à penser plus encore l'essence de l'agir, en somme l'essence du mouvement en tant que quelque chose vient à portée de main (*Handeln, maintenant...*) : il

La recherche engagée lors cette thèse supposait l'interprétation du concept d'œuvre à partir du concept d'œuvre d'art. Cela a eu tentance à hypostasié le concept d'œuvre d'art au point de l'interpréter *essentiellement*. Il s'agit maintenant de le penser à partir du concept de *poièsis*.

Nous savons que cette énoncé est le liminaire de notre recherche. Il est à la fois le point de départ d'une mise en cause de la philosophie depuis l'antiquité platoniciennet et aristotélicienne : la philosophie ainsi pensée s'attache à interpréter l'être à partir de la volonté et de l'agir. L'insuffisance ou le caractère non décisif de son interprétation suppose donc non pas, essentiellement, une erreur, mais une réorientation du pensée occidentale. C'est cette tâche que nous devons préparer.

1

Le terme utilisé par Heidegger et le verbe *Handeln* dans lequel nous retrouvons la main (et que nous lions ici au terme français *maintenant* et que nous lierons ultérieurement au terme *manque*) : ce que la main nous permet ici de penser est à la fois la donation de temporalité et à la fois ce qui est mis à disposition, c'est-à-dire la fois la possibilité de penser ce qui présence et à la fois d'interpréter le sens de la chrématique comme fourniture de ce qui est nécessaire au vivant. Ce sera ici le lieu de notre recherche, la réinterprétation de l'agir comme ce qui à la fois donne temporellement et pro-duit.

Ces points ont été longuement discuté lors du précédent séminaire.

Cette première phase est contenue dans le travail autour du concept de *festivité*.

C'est le travail que nous engageons cette année dans le cadre du séminaire.

Ce point est extrêmement important : Heidegger relève avec précision que le concept d'aliénation chez Marx n'est pas lié au travail mais précisément à la privation de l'interprétation de l'outil et de la technique. Dès lors le travail peut être considéré comme un empêchement ou comme une privation. L'aliénation ainsi pensée permet à Heidegger de justifier et de penser le concept de privation de patrie (*Hiematlosigkeit*), de privation d'abri. (p. 103).

L'Occident choisit de tenter d'interpréter la donation de l'être à ce qui est à partir de la puissance de l'agir. La modernité ne dément pas ce principe jusqu'à l'assumer comme principe interne. Seule notre extrême modernité pose la question de son système et de ses conséquences.

Le problème est à la fois redoutable et complexe : ce que nous nommons philosophie est un processus initié par un commun qui découvre à la fois le concept de sujet et à la fois la surabondance de ce qui se livre en présence devant le sujet. Cette interrogation est ce que nous pouvons nommer la transcendance. La problème est de saisir et d'interpréter cette transcendance. C'est ce mouvement qui constituera le fonds de la pensée occidentale, mais qui n'aura de cesse de toujours plus se séparer dialectiquement du politique et de l'économie. Cette phase de séparation est la modernité et est achevée par le capitalisme. Le tournant signifie donc à la fois penser différemment cette transcendance et interpréter cette séparation. C'est précisément cela que signifie penser l'achèvement de la philosophie.

s'agira alors de penser ce que signifie la donation. Mais il y a plus problématique : que signifie ce « pas encore suffisamment » ? Qu'il y a-t-il donc d'insuffisant ? Comment peut-on interpréter cette insuffisance alors même que le sujet de la philosophie en Occident n'a cessé d'être l'essence de l'agir ? Alors même que cela fait deux mille cinq cents ans que la pensée tente d'interpréter cette essence. Cela signifie précisément qu'il y a une contradiction, et que cette insuffisance n'est pas quantitative mais bien interprétative : nous ne l'interprétons pas encore en son lieu d'importance. C'est ce changement, ou plus exactement ce tournant qu'il faudra penser. Quatrièmement il convient d'interroger la fin de la *Lettre sur l'humanisme* et la réponse d'Heidegger à ce que pourrait être – après avoir répondu à l'impossibilité de redonner un sens au mot humanisme – alors un *élément d'aventure* pour l'humanité : cette réponse est la *poièsis* (169). Que pouvons-nous faire de cette réponse, alors même que nous savons que *poièn* signifie à la fois faire et agir. Est-ce alors que nous nous sommes trompés de terme pour penser l'agir ? Est-ce alors que nous n'avons jamais suffisamment interrogé le poétique ? Est-ce encore que nous ne pensons pas suffisamment ou de façon décisive ce qu'est l'œuvre ? Il nous faut donc penser cette décision qui porte suffisamment d'importance à ce qu'est l'œuvre. Cinquièmement, il convient de proposer à la lecture et à l'interprétation deux autres textes, *Achèvement de la philosophie (la tâche de la pensée)*, 1968 et *Le Tournant*, 1962. De quoi s'agit-il ? D'une décision qui tente de penser l'importance de l'œuvre : d'une part, à partir d'un tournant qui consiste à ne plus tenter de penser l'homme depuis une ontologie de l'agir et donc de la volonté mais de tenter une interprétation à partir de l'œuvre (avec toutes les conséquences) et, d'autre part à partir d'une interprétation du *Ge-stell* comme ce qui rassemble le dissemblable dans la dépose (dis-poser) : or nous posons ici l'hypothèse que le propos de Heidegger dans ce texte peut être apparenté à une tentative d'explicitation du concept grec de *logos*. Ce qu'est le *logos* en tant que *legein*, est un rassemblement

2

Il s'agit d'interpréter le choix de cette décision et les conséquences sur la pensée occidentale.

Ce point achève la lettre sans apporter plus d'explications : il faut donc penser ce que le terme *poièsis* signifie et ce que la *poièsis* signifie dans la pensée heideggérienne. Il signifie à la fois la présence en tant que donation et l'agir. Mais il faudra proposer un interprétation de la différence de cet agir (en tant que donation).

Une des conséquence de cette décision a été une pensée de l'être, c'est-à-dire une ontologie. À partir d'une absolutisation de l'agir c'est posée à la pensée la possibilité de l'interprétation de la facticité, c'est-à-dire de l'œuvre. Qu'est-ce que cela signifie ? Que l'humanité c'est vue débordée (l'autre surabondance) par l'idée même de la production dans une privation de la donation en monde. Peut-être alors devrions-nous penser ce que signifie cette production comme arraisonnement du monde en mondain.

Il faut entendre dans le terme logos et dans le verbe legein, effectivement, ce qui rassemble. Nous rappelons que nous pouvons poser une différence entre ce que les Grecs nommes *logos* et *muthos* : si le *logos* est ce qui rassemble ce qui est, proprement, devant les yeux, le *muthos* est ce qui rassemble ce qui n'y est plus (la factivité). C'est ce qui déterminera la différence entre la puissance analytique et discursive et entre la puissance mythogénétique et fictionnelle. Il faut repenser cette différence et l'interpréter.

Dans le texte le Tournant, Heidegger écrit : « L'essence du Gestell est de rassembler en lui toutes les possibilités de la mise en demeure. *Das Wesen des Gestells ist das in sich gesammelte Stellen.* » (p. 309, *Question, III & IV*). C'est – ce que précise la note p. 321 – la question du rassemblement pensée et saisie dans le *Ge* de *Gestell*. Il y aurait une proximité étonnante entre le *legen* et le *Ge-stell* comme rassemblement de qui est *stellen*, de ce qui est mis en demeure, de ce qui déposé, c'est-à-dire de ce qui est donné en présence. L'essence du *Gestell* est à la fois la saisie de ce qui est en donation et de ce qui est en temporalisation.

Ce qui est bloquant est l'interprétation du logos comme méthode aléthurgique. Ce qui est ouverture est la possibilité de la réinterprétation de la présence et de la facticité.

de ce qui est éparse. Il faudra alors fonder une longue analyse de ce postulat et comprendre ce qui à la fois est bloquant et ouvrant : l'ordonnancement de la facticité et la nécessité de la contingence. Sixièmement nous assumons donc ici de pouvoir poser l'hypothèse d'une philosophie de l'œuvre. Si la philosophie s'achève c'est en tant que philosophie de l'être (métaphysique). Or nous sommes en mesure de ne pas nous écarter de la penser de la donation (l'être donne à être) à partir de l'œuvre qui peut être à la fois opérativité comme inopérativité : l'un comme l'autre laisse-être le Dasein, à la condition d'être en mesure de penser ce que signifie ce qui nous est octroyé à la fois en donation en monde et à la fois en donation technique (économique et poétique).

Nous avons posé le seuil d'une recherche sur ce que nous avons nommé chrématistique. C'est à la lettre l'économie au sens le plus large, c'est très précisément, pour nous la gestion de la présence de ce qui vient à, comme de ce qui ne vient pas (manque, absence, perte). Nous avons longuement exploré tous les enjeux de ce postulat. Il nous reste donc à proposer une interprétation de ce qui vient, la présence et le reste, mais surtout ici, une interprétation de ce qui ne vient pas, l'absence et le manque. Ce qui vient à, est à la fois la présence en tant qu'événement et la présence de ce que nous nommons les restes (ruines, images, décombres, mémoire, facticité, traces, commémorations, etc.) qui reviennent à. C'est donc une gestion de l'oubli et de la survenance explosive de ce qui entre, en tant que c'est rassemblé dans le présent. C'est à la lettre ce que signifie aussi le *Ge-stell*. Ce qui ne vient pas à est à la fois l'absence, c'est-à-dire ce qui ne fait pas événement et ce qui peut pas advenir en tant que reste (l'oubli, l'immémoriale, le secret, etc.) et est à la fois aussi le manque en tant que ce qui est en présence est retiré de la possibilité de faire présent. C'est cela qui est le plus important. Le manque ne pourrait pas être la suppression de la présence, mais bien le suspens de la présence (parce qu'elle est occultée, non à disposition, inatteignable, etc.) de sorte qu'elle ne fait plus présent pour nous : elle ne livre pas une donation

C'est le point le plus complexe de notre analyse.

Il faut entendre dans ce qui vient, tout ce qui a été avancé à la fin de § précédent à partir d'une préparation à l'interprétation du *Gestell*.

en temporalité : elle est maintenue suspendue soit comme pure séparation soit comme donation de temporalité pour l'autre. Dès lors nous proposons de saisir ce qu'il y a à penser dans ce qui vient à manquer. Voilà ce qui est le seuil d'une pensée de la modernité de l'œuvre, et le seuil d'une interprétation du concept d'agir. Ce qu'agir signifie pourrait alors être, ce qu'il y a dans ce qui ne vient pas. Il faudra très longuement penser cette formule, ce qu'il y a dans ce qui ne vient pas, c'est-à-dire le manque. L'ontologie de l'agir serait le manque qu'il faut entendre comme la saisie immédiate, contradictoire et aporétique de l'il y a et de la non-venue, de l'il y a et de ce qui ne se rassemble pas, de ce qui empêche le *Ge* de *Ge-stell*. Qu'il y a-t-il donc dans ce qui ne vient pas ? Qu'elle est cette donation ? En quoi la non-venue à, est encore une donation ? Qu'est-ce qui est encore donation dans une non donation ? La réponse est évidemment la possibilité de la donation (*Mögen*, désirer) et évidemment la négation. Que signifie la donation de la négation ? Que signifie la donation d'un *nec-agere* ? Il s'agit ici, d'une donation d'un non de la langue comme expression de ce qui se refuse à ce qui est donné en rassemblement. Que signifie le « non de la langue » ? Le non de la langue est la puissance de la pensée qui, parce qu'elle pense, pense le rien. Le non de la langue est la puissance de la pensée qui saisit dans le pensable ce qui ne s'exprime pas. Le non de la langue est l'effet même qui donne forme à cet inexprimé de la parole. C'est la tâche de la poésie et de la philosophie de montrer et de dire, non l'inexprimé, mais la puissance de cet inexprimé, la puissance de ce « non ».

Nous assumons de croire ici, c'est notre postulat, que le sens profond du verbe *chresthai* est, ce qu'il y a (à penser) dans ce qui vient à manquer. *Chresthai* signifie à la fois le il y a, le venir à, et le manque. La chrématistique signifie donc précisément la gestion de cet il y a, de ce venir à et du manque, c'est-à-dire la gestion de ce qu'il y a dans ce qui vient à manquer. Il faut entendre le il y a à la fois comme l'expérience de ce qui vient en présence et à la fois comme donation en monde (et en mondain) : c'est le sens du *Es*

*gibt* chez Heidegger, la donation. Il faut entendre le concept du venir à partir de ce que nous avons analysé dans le texte du 23 août (...), c'est-à-dire à partir du concept de la *vengeance*. Enfin il faut entendre le concept du manque à partir du terme main : le manque est ce qui ne vient pas à portée de main. Le manque est à la fois séparation (ce qui prive) et à la fois ce qui ne fait pas main-tenant, c'est-à-dire ce qui refuse la temporalisation. Il y a donc dans le manque une non donation de temporalisation. Est-ce à dire, pour autant, qu'il y a privation radicale et intégrale de la temporalité ? La réponse est non : il y a suspension de la donation de la temporalité de ce qui se donne, pour une donation de la temporalité de ce qui ne vient pas encore. C'est cette différence que nous devons penser.

www.chrematistique.fr

29 octobre 2012

## SÉMINAIRE 2012-2013. SUR L'IDÉE DE MANQUE & DE PRIVATION.

« *Ti de rutbmizeis tèn emèn lupèn opou;*  
Pourquoi figures-tu l'emplacement de ma douleur ? »

Sophocle, *Antigone*, 318

Lors du précédent séminaire nous avons proposé de réfléchir à une interprétation du concept de chrématistique à partir de l'idée du manque. Plus précisément nous avons proposé d'entendre que le verbe *chresthai* signifie ce qu'il y a dans ce qui vient à manquer. Cela signifie que le sens moderne de la chrématistique pourrait vouloir dire, la gestion de ce qui vient en présence (*il y a*) autant que ce qui ne vient pas (*le manque*). Plus précisément même, nous avons émis l'hypothèse que le sens singulier de la chrématistique – et donc de l'économie – est l'interprétation et la gestion de *l'il y a dans ce qui ne vient pas*. Il faut tenter de penser ce que signifie ce venir. Cependant il faut cesser d'interpréter seulement ce qui vient, comme ce qui se rend en présence et faire l'effort de penser plus décisivement ce qui ne vient pas. Ce qui signifie qu'il ne faut pas penser le monde et l'agir comme privation essentielle, mais les penser à partir d'une nécessaire contingence. Ce qui est dès lors surabondant dans la présence, c'est aussi bien ce qui peut venir en présence que ce qui peut ne pas venir en présence. Si l'on suit l'hypothèse de Heidegger et que l'on repose la question « qu'est-ce qui se trouve d'emblée nommé dans le verbe *phuein* ? », alors la réponse pourrait être « C'est la *surabondance*, la *surmesure* du présent ». Il y a donc l'étonnement (*thaumazein*) d'une surmesure du présent (*poiësis*). Il faut dès à présent clarifier ce problème : c'est

Ce que nous appelons économie est la gestion, en tant qu'elle signifie les modes particuliers qui conditionnent et déterminent les gestes (ceux de la main).

Nous ne cessons d'annoncer cette analyse : voir l'ouvrage de Quentin Meillassoux, *Après la finitude*.  
Heidegger, *Questions III & IV*, p. 420.

Voir Platon, *Théétète*, 155d pour le *thauma*, l'étonnant.  
Voir Aristote, *Éth. à Nic.* X, pour le *théôrèma*, l'observation. L'opposition des deux fonde la philosophie occidentale. Mais il faut cependant entendre dans les deux la racine *théa* qui signifie la vision, c'est-à-dire ce qui saisit le *phuein*. Pour Aristote il y a donc trois disciples distinctes, la *praxis*, la *poiësis* (interprétée comme *teknè*) et la théorématique.

Nous rappelons que le terme manque dérive du mot main : le manque est donc ce qui n'est pas à portée de main, ce qui n'est pas main-tenant. Mais nous devons pousser cette interprétation.

Privé signifie séparé : une grande partie des pensées, des textes fondateurs et des religions de l'écrit fonde l'humanité sur l'expérience d'une privation essentielle (comme chute, comme faute, comme dégradation, etc.)

Il faut dès lors interpréter le concept de privation autrement que comme négation. Nous rappelons que la négation est très précisément un *nec-agere*, alors que la privation en signifie rien d'autre que la séparation, la mise à l'écart, la mise de côté.

Priver signifie donc maintenir en présence ce qui, *décisivement*, est mis de côté, hors de tout usage (hors de toute aise, pourrait-on dire). Négation signifie lever la possibilité d'un venir-à en suspendant une opérativité. Voir ce que nous appelons le concept du non-de-la-langue.

le sens que Heidegger entrevoit p. 255, «La présence du présent, c'est-à-dire le laisser advenir à la présence : le présent : voilà qui est interprété chez Aristote comme *poièsis*». Ici *poièsis* signifie précisément agir en tant que mise en mouvement, venir à, à partir de la levée de l'événement (*Ereignis*). Ce que Heidegger refuse ici est l'interprétation de cette *poièsis* comme *teknè* : le mouvement se transfigure en savoir-faire dont la visée est double, l'interrogation technique et la production. Est-ce alors l'interrogation laissée en suspens à la fin de *Lsb* ? Est-ce cet *élément d'aventure* ? Il faut évidemment tenter de penser ce que pourrait être cette *poièsis*, si elle n'avait pas été interprétée comme *teknè* par Aristote et si elle n'avait pas été transfigurée, tel qu'il le dit, en *creatio*, puis en *position*. Nous avons dès lors, comme toujours, la charge d'interpréter et de penser ce qu'est l'événement (*Ereignis*) en tant que ce qui donne en présence et le mouvement de séparation de cette présence, en tant que ce qui donne à être. En somme penser la donation et le venir à ; la donation et le mouvement (ce que nous nommons la *venance*).

Revenons à une interprétation de ce que nous avons nommé *venance*, de ce que nous tentons de saisir dans l'expression venir-à. Venir est le mouvement à partir duquel nous opérons une séparation de l'événement. Que signifie le terme événement ? *Eventus* et *eventum* proviennent l'un et l'autre du verbe *evenire*, *ex-venire* et signifie très précisément, venir-hors, sortir : l'événement est le venir particulier du monde en tant que présence. Le terme heideggérien est *Ereignis*, l'événement, mais qui signifie encore *er-eignis*, c'est-à-dire ce qui fait venir à ce qui est *eigen*, à ce qui est à la fois unique et en propre : *ereignen*, arriver, signifie pour Heidegger, « faire advenir à soi ». L'événement signifie alors la donation de quelque chose qui vient comme possibilité d'un venir pour soi. Mais que signifie alors le terme venir ? Il signifie à la fois le mouvement et la présentation. Dans tout venir il y a un mouvement d'une présence à une autre présence comme présentation différente : il y a donc une séparation substantielle. Dire *venir* signifie le mouvement qui

Cette question est essentielle et fort complexe : si l'interprétation de ce qui fait phénomène (phuein) est saisie par Platon en vue de penser l'*éidos*. Chez Aristote en revanche, ce qui fait phénomène est présence, en tant qu'elle détermine l'agir, *poièsis*. Il y a donc pour Aristote, deux activités principales, pratique et théorique, plus une troisième, poétique, c'est-à-dire l'interrogation technique. On sait que la pensée aristotélicienne, privilégie l'activité théorique à celle pratique. C'est cet héritage qu'il faut encore interroger. Il faudrait entreprendre une archéologie du passage de la *poièsis* à la *creatio* à la position (voir G. Agamben, *Opus Dei*).

La *venance* est un concept absent de la langue ; seule la venue existe. En revanche la langue française possède une grande quantité de termes qui renferment cette *venance* : la pro-*venance*, la pré-*venance*, la con-*venance*, la re-*venance* et l'*avenance*. Qu'il faudrait confronter aux termes devenir, avenir et advenir.

Le terme *basis* a formé le terme base en français, ce sur quoi peut se réaliser le mouvement. Il a forme aussi la racine des termes issus de *basileai*, la royauté et des terme anabase et katabase.

consiste à se déplacer et en même temps, la forme, l'apparence avec laquelle on se présente à cet instant de l'énonciation. Venir manifeste une transcendance en tant que la présence se réalise en une apparence différente et séparée. Différence signifie ici ce-qui-porte-à-la-séparation, *dis-ferre*. Séparer signifie ici ce qui ménage en distinguant, *se-parare* : séparer signifie à la lettre se parer, se présenter dans une forme autre, dans une transcendance. De quoi nous séparons-nous ? D'abord nous nous séparons de la présence en tant que fixité, en tant qu'essence, puis nous nous séparons de cela en tant que *pro-venance*. L'être du venir est étreint, à la fois entre une provenance et une prévenance, c'est-à-dire entre la perception de la facticité et le devancement interprétatif de la facticité. C'est pour cela qu'il faut relever que la langue française ne possède pas le terme *venance* : elle ne possède que la venue, comme facticité, mais pas la *venance* comme saisie de la puissance de la facticité. Que signifie la *venance* ? À la fois ce qui vient et ce qui s'échoue dans la facticité comme perte (*per-donare*). La *venance* signifierait à la fois interpréter ce que nous pourrions nommer la parure du monde et la séparation que nous réalisons. Il faut penser singulièrement l'idée de *venance*, en tant que séparation et en tant que ce qui ne vient pas (ce que nous nommerons une *invenance*).

Pour le moment il nous faut encore revenir sur l'interprétation du verbe venir. Les dictionnaires indiquent que le verbe latin *venire*, provient du verbe grec *bainein* qui signifie littéralement « écarter les jambes ». « Écarter les jambes » signifie ici deux choses : les écarter en vue d'accomplir une *basis*, une marche, le mouvement des pas qui permettent de marcher, et les écarter en vue d'enjamber un élément de la réalité. Venir trouverait donc son origine à la fois dans le mouvement de la marche et de l'enjambement, la *basis*. La *venance* est ce mouvement de découpe et de cisaillement du réel qui à la fois constitue la présence et sa séparation en une présence différente. C'est à la lettre ce que signifie la différence et ce que signifie le rythme. Nous sommes en mesure ici de proposer une interprétation de ce que l'Occident a retenue du terme *poièsis* dans

Le terme différence contient à la fois l'idée de ce qui porte à la différence (*dis-ferre* latin) et de ce qui diffère (c'est-à-dire ce qui marque la différence, le dissemblable) et de ce qui diffère (c'est-à-dire ce qui marque un retard, un délai temporel). La différence contient en même temps la possibilité de la différence et du délai, de la dissemblance et du report, sur le différent et l'ajournement.

*Lsb*, p. 56-57, entre *Herkunft* et *Zukunft*.

Il y a dans le suffixe -ance l'idée d'une circonstance, l'idée de ce qui produit la venue. C'est donc pour cela que nous n'utilisons pas l'infinitif substantivé, venir.

Il faudrait ici penser la différence dont nous parlons à partir de la *différance* derridienne : Derrida précise qu'il ne s'agit pas d'un concept mais du lieu même qui fonde toute différence.

Voir « Temps et être » in *Question III & IV*, p. 218-225 et la note 10 p. 227. Il faut expliciter cette formule complexe : « Que reste-t-il à dire ? Rien que ceci : *das Ereignis ereignet* » (traduit ici par l'appropriement approprié).



SÉMINAIRE 2012-2013.  
SUR L'IDÉE DE VENANCE & D'INATTENTE.

« Si la figure du cercle est essentielle à l'économique, le don doit rester anéconomique. Non qu'il demeure étranger au cercle, mais il doit garder au cercle un rapport d'étrangeté, un rapport sans rapport de familière étrangeté. C'est en ce sens peut-être que le don est l'impossible. »

Jacques Derrida, *Donner le temps (La fausse monnaie)*

Dans le précédent séminaire nous avons posé la question de l'*il y a* pour proposer une interprétation du *venir-à*. Ce venir-à nous l'avons nommé une *venance* en tant que quelque chose distinct de la venue et de son contenu de facticité. La venance en tant que caractère de ce qui vient-à est à la fois mouvement et présentation et *donc* événement et séparation. Nous entendons ici très précisément l'*il y a* dans le sens d'une donation : c'est ce qu'il faut entendre dans le *Es gibt* heideggérien et dans le verbe *geben*. Il y a temps et il y a être, *Es gibt dei Zeit* et *Es gibt das Sein*. C'est cela la donation et c'est cela l'excès que nous interprétons soit comme mesure de l'inexplicable soit comme mesure de l'impossibilité. Il faudra alors revenir sur la calculabilité du don et sur les conditions de sa possibilité, c'est-à-dire sur les conditions d'un peut-être. Penser les conditions d'un *il y en a* et surtout d'un *s'il y en a*. Pour le moment nous proposons d'interpréter l'*il y a*, c'est-à-dire ce qui vient comme donation de l'être et du temps, comme expérience d'une venance, c'est-à-dire ce qui fait événement et séparation. C'est le mouvement même de ce que nous proposons d'entendre dans le venir-à. Nous nous séparons, un temps, de l'interprétation de la donation en être et en temps, pour proposer de saisir les

Il faut entendre ce *donc* à la fois comme temporalité et causalité. Le caractère propre de ce qui vient-à est précisément le mouvement même de l'être qui se présente alors à chaque mouvement – dans la séparation – d'une *autre* manière. Mais pour qu'il y ait ce mouvement il faut interpréter une donation qui fonde à la fois la temporalité et à la fois l'existence (voir Heidegger, *Temps & être*), c'est-à-dire qui fonde à la fois le caractère de ce qui approprie et le caractère ek-statique. C'est ce double mouvement que nous devrions être capables d'entendre dans le terme *Ereignis* et dans l'expressions *das Ereignis ereignet* : ce qui présente et ce qui sépare dans la présentation.

Voir séminaire n°13  
(2011-2012), *Lsh*, p. 75 et  
*Qu'est-ce que la métaphysique?*

Il faut faire l'effort ici de bien saisir le *in* comme un *en* et non comme un *ne* : il ne s'agit pas d'une attente mais bien d'une attente en.

conditions de sa possibilité et de son impossibilité comme événement et comme séparation. Pour cela il faudrait se reporter à une explicitation de l'expression heideggérienne, *das ekstatische Innestehen* : l'instance extatique est la manière avec laquelle l'homme est présent, c'est-à-dire qu'il a la possibilité d'être. Or l'expression instance extatique autant que *ekstatische Innestehen* sont étriquées entre un *ex-* et un *in-*. C'est précisément ce que nous avons perçu dans la forme de ce que nommons l'inattendu. Ce qui pourrait s'entendre dans le verbe *inattendre*, s'il existait. *L'inattendre* est la situation de l'être dans l'instance extatique, c'est-à-dire de l'être qui se rend en présence avec cette manière si particulière – avec cette manière humaine – de l'impossibilité à la fois du *in-* et du *ex-*. L'être est l'inattendu. L'inattente de l'être rend impossible la calculabilité de la venance.

Dès lors nous devons préparer à partir de ceci ce qui nous permettra de commencer une interprétation du poétique, ou plus précisément une généalogie de l'interprétation du poétique. Nous avons : premièrement l'idée d'un venir-à comme événement et séparation; deuxièmement l'idée d'une chrématistique comme gestion de cette venance, troisièmement l'impossibilité de la saisie de la donation et quatrièmement l'inattente. C'est à partir de cela que nous serons en mesure de penser ce qui constitue à la fois l'idée originelle de la *poiësis* et l'idée moderne du *poème*. Mais pour cela il nous faudra repenser une interprétation de ce que nous nommons poétique, c'est-à-dire une interprétation particulière de l'agir.

Revenons pour le moment à une interprétation des termes venance et inattente. La venance est le mouvement même qui surgit du *Es gibt*, de l'*il y a*. L'inattente est l'arrêt qui se manifeste dans le mouvement. Nous avons deux possibilités d'entendre le terme inattente : soit comme *in-attente*, c'est-à-dire *non-attente* soit comme *in-attente*, c'est-à-dire comme *en-attente*. C'est cette seconde version qui nous intéresse le plus. Il faut encore y voir une *in-ad-tente*, c'est-à-dire une *in-ad-tensio* comme mouvement (*tendere*) qui serait à la fois dans et vers, un mouvement qui

*S'il y en avait un!*

C'est ici que se formule les quatre axes essentiels qui fondent notre recherche : venance, gestion, incalculabilité de la donation et inattente.

*Lsh*, p. 87.

C'est bien ces deux mouvements que nous tentons de saisir et qui sont précisément contenus dans le concept de venance.

Voir à ce propos le texte de Derrida, *Donner le temps (La fausse monnaie)*, p. 21, sq. ([www.jacquesderrida.com.ar/frances/donner\\_le\\_temps.pdf](http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/donner_le_temps.pdf))

Sur les conditions d'un peut-être, voir Derrida, *ibid.*, p. 51.

Le problème est ici particulièrement complexe car il s'agit de penser de qui peut se donner dans le don si quelque se donne, s'il y en a. Pour qu'il y ait don il faut bien que soit donné quelque chose. Or ici le *Es* ou le *Il* ou le *Ça* en donne rien, en ce que le rien est déjà à peine quelque chose comme possibilité. Il faudrait se reporter ici encore au texte de Derrida, *ibid.* p. 53 et sur la note sur Marcel Mauss. Il faudrait faire une longue analyse des termes *geben*, *Gabe*, *gibt*, *Gift*, et faire une analyse des liens entre le don et le poison, entre le poison et la *dosis* grecque, entre le don et la dose. Il y a un long problème complexe dans l'interprétation du verbe donner, *donare*, *didōmi* et de la *dosis* à la *dos* à la dose et au don. Nous y reviendrons.

Nous renvoyons pour plus de précision sur ce point à différentes lectures : à commencer par les *Seconds analytiques* d'Aristote, à l'introduction du *Drame baroque allemand* de Benjamin et à *Image et mouvement* d'Agamben. Plus précisément il faut l'entendre à partir du concept benjaminien de la *Dialektik im Stillstand* (voir *Le livre des passages*, [N3, 1]). Le verbe *sthen*

signifie positionner le *tere Still*, ce qui est immobile, calme. Il s'agit donc d'une dialectique – donc d'un mouvement de la pensée – en état d'immobilité. C'est arrêté est à la fois un *suspens* et une position à partir de laquelle s'opèrera un bond, un saut, un jaillissement. Cette position immobile est précisément celle qui fonde une *basis* et devient dès lors *épéchien*, épocale. C'est de cette position que surgit à la fois le problème, l'objet, le sujet et l'historicisation.

s'écraserait dans son arrêt, qui s'écraserait dans son immobilité ou plus exactement dans sa vibration presque immobile. Cette vibration est à la fois ce que l'on peut nommer la dimension épocale de l'être mais surtout sa dimension historique, car, c'est seulement dans cet écrasement que l'homme surgit à sa condition historicisante. C'est-à-dire en tant qu'être privé. Autrement dit séparé. Mais dès lors de quoi sommes-nous séparés? Nous sommes séparés de la possibilité. Mais dans la séparation de la possibilité, nous pouvons alors être à la fois *arrêté* et *spécial*. Que signifie être à la fois à l'arrêt et être spécial? Cela signifie que nous sommes ouverts (la donation) à la fois à ce qui est *ad-restare*, à une incrustation dans ce qui reste et à la fois dans ce qui peut faire figure. La séparation de la possibilité rend possible l'image et le poème. La donation – *il y a* – d'une vengeance autant que d'une non-vengeance est l'expérience de l'impossibilité. Il s'agit dès lors à la fois d'une donation impossible et d'une donation de l'impossibilité. La donation impossible signifie qu'elle n'est pas interprétable autrement que comme manque et la donation de l'impossibilité signifie que ce qui nous est donné, que ce qui nous est livré dans la vengeance est, à la lettre un *im-possum*, c'est-à-dire le fait que quelque chose puisse ne pas venir.

19 novembre 2012

Il faut entendre «possibilité pure». Qu'est-ce que cela signifie? Cela signifie à la fois la puissance infinie (agir pur), l'éternité (*zoè aionos*, donc non économique et non productif), mais encore l'illimité et l'infini (*apeiros*) et de l'éternel retour (*aie lambanomenos*).

Nous rappelons les liens conceptuels entre la racine grecque *théa*, la vision et la racine latin *spec*, la vision dont dérivent les termes théorie, théorétique, théâtre, spectacle, espèce, spéciale, spéculatif, etc. C'est de cet agir propre, théorétique et spéculatif que se produit le *ruthmos* comme arrêt figurant de ce qui s'écoule. *Ruthmos* est cet arrêt à partir duquel sera produit la possibilité humaine : le désir (mouvement, séparation)

## SÉMINAIRE 2012-2013. SUR L'IDÉE DE SÉPARATION.

«Là où il y a le don, il y a le temps. Ce que ça donne, le don, c'est le temps, mais ce don du temps est aussi une demande de temps. Il faut que la chose ne soit pas immédiatement et à l'instant restituée. Il faut le temps, il faut que ça dure, il faut l'attente – sans oublier. Ça demande du temps, la chose, mais ça demande un temps délimité, ni un instant ni un temps infini, mais un temps déterminé par un terme, autrement dit un rythme, une cadence»

Jacques Derrida, *Donner le temps (La fausse monnaie)*

Lors de nos précédentes discussions, nous avons émis l'hypothèse que l'expérience de la séparation de la possibilité – c'est-à-dire être séparé de ce qu'est la possibilité – est ce qui rend possible le *poème*. L'expérience de la possibilité est ce que nous pouvons éprouver dans la donation de la vengeance. L'expérience de ce qui n'est pas possible est ce que nous éprouvons dans la donation de l'invenance et de l'inattente, c'est-à-dire de ce qui, à la fois ne vient pas et en même temps tend la possibilité de ce qui est dans une tension irrésolue du *en* et du *vers*. Que signifie cette figure de l'*en-vers*? À la lettre rien, c'est-à-dire la chose même. ce qui ne porte pas le nom mais la possibilité de son chiffrage. C'est cela que nous nommerons poésie, autrement dit artistisation ou poématique.

Revenons pas à pas sur cette hypothèse. Nous avons d'abord posé que l'existentialité – c'est-à-dire le caractère ek-statique de l'être – *pro-venait* à la fois d'une donation en *vengeance* et en

Ce qui est *envers* ne dit pas exactement ce que le français avec le terme inverse (ce qui se retourne) : il dit plus exactement ce que se (en se tournant) fait face, fait vis-à-vis. L'envers est techniquement ce fait face. Ce serait alors la possibilité d'entendre le poème de Rimbaud d'Aurange : la fleur inverse est celle qui fait face dans l'image autre de la fleur. Celle qui invite à faire face pour regarder le monde *enversément*.

Voir à ce propose le texte de Jacques Roubaud, *La fleur inverse. L'art des troubadours*, Les Belles Lettres, 1994. Voir aussi, de l'auteur, *Le poétique est pervers*, éditions Mix., 2006.

Nous reviendrons sur cette proposition.

*Ar resplan la flors enversa  
Pels trencans rancs e pels tertres  
Quals flors? Neus, gels e conglapis  
Que cotz e destrenh e trenca;  
Don vey morz quils, critz, brays, sisclcs  
En fuelhs, en rams e en giscles.  
Mas mi ten vert e jauzen Joys  
Er quan vei secc los dolens croys*



La vengeance est ce qui vient-à. Mais en tant que ce qui vient-à. L'emploi que nous faisons ici du terme provance est à entendre de manière littérale, c'est-à-dire, ce qui vient-de. L'exstantialité qui est la fois la possibilité qui est donnée à l'être à la fois d'exister et à la fois d'interpréter les conditions de son existence pro-viennt, c'est-à-dire est donnée du mouvement, de la tension et du rythme entre vengeance et invenance. Pro-vengeance ici n'est pas exclusivement ontologique mais interprétatif du mouvement

propore de la manière humaine.

Si le pro-venir n'est pas exclusivement ontologique, il signifie alors ce qui vient comme événement, la vengeance et comme arraisonnement, l'invenance. Nous assumons de poser ici l'interprétation de l'événement et de l'événentialité comme ce qui vient-à et comme ce qui se sépare (ce qui-ne-vient-pas-à) parce qu'il est arraisonné.

La vengeance est ce qui vient-à. Mais en tant que ce qui vient-à. L'emploi que nous faisons ici du terme provance est à entendre de manière littérale, c'est-à-dire, ce qui vient-de. L'exstantialité qui est la fois la possibilité qui est donnée à l'être à la fois d'exister et à la fois d'interpréter les conditions de son existence pro-viennt, c'est-à-dire est donnée du mouvement, de la tension et du rythme entre vengeance et invenance. Pro-vengeance ici n'est pas exclusivement ontologique mais interprétatif du mouvement propore de la manière humaine.

C'est ce qui permet d'interpréter le paraître. Il est l'effet de la présence en ce qu'elle se rend à la fois parante et séparante.

Cette formule est bien sûr insuffisante, mais elle a l'avantage de parler de l'événement, autrement dit de la présence. Est présent (est événement) ce qui a la capacité de se donner préparant, séparant et parant.

Ce qui ne serait que préparant serait alors strictement idéal, ce qui ne serait que séparant, serait alors absolument invivable (sacré) et ce qui ne serait que parant, ne serait que spectral. C'est l'instabilité des trois qui donne la possibilité du caractère ek-statique et de son interprétation.

La pro-duction signifie la saisie du réel comme déplacement et comme usage. La production signifie la systémisation de se déplacement comme gestion et comme valeur. La consommation est la transfiguration du réel en produit qui ne peut plus se pro-duire. Ce qu'est l'usage est un vas et vient en pro-duire et produit. Si plus rien ne peut se pro-duire alors nous sommes à la fois des être de la pure consommation et des êtres privés de l'usage (nous ne sommes qu'*abusus*).

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'im-possum et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'im-possum. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité différente du mouvement.

C'est donc seulement dans la séparation que nous percevons notre transcendance.

Ce que signifie ici privation est précisément ce qui est privé, c'est-à-dire séparé, mis à l'écart, retiré, ce qui est du non-usage, c'est-à-dire ce qui ne peut advenir à l'usage puisque l'objet est retiré de la sphère de la disponibilité, et ce qui consommation signifie l'interprétation de la valeur de cette séparation possible de l'usage (consommer signifie accepter et devoir une valeur en vue de réaliser une séparation).

 Il faut revenir sur le concept d'aliénation. Elle est proprement un geste qui consiste volontairement ou involontaire à déléguer une partie de la puissance (d'opérativité) à un alius, à un autre. L'alius n'est bien sûr jamais l'alter. On trouve la question de l'aliénation dès l'exposition du concept de stérésis chez Aristote. Chez Hegel elle garde une valeur positive en tant qu'elle permet l'agir. Par delà la dialectique du maître et de l'esclave est forcément aliéné à la temporalité (donner son temps), à l'agir comme activité et à la volonté comme choix. Être aliéné signifie alors interpréter les conditions de la possibilité et de la puissance. Feuerbach pose alors une critique de ce concept d'aliénation en interprétant la situation involontaire d'un opérativité, d'un travail. Autrement dit Feuerbach interprète les conditions d'un devoir-faire aliénant. Il faut attendre Marx pour saisir une aliénation qui ne soit ni positive ni négative mais dialectique : l'aliénation n'est alors pas le travail pas plus que l'opérativité, mais la privation des conditions d'interprétation de outils du travail et de la finalité de l'opérativité.

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'*im-possum* et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'*im-possum*. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité *différente* du mouvement.

*invenance*, c'est-à-dire comme possibilité et comme impossibilité.

Nous avons ensuite émis l'hypothèse de la possibilité de l'interprétation de l'invenance non comme privation mais comme séparation. La pensée de la privation présuppose que quelque chose soit mis à l'écart ou en retrait : or ici il ne s'agit pas de cela : nous ne sommes pas rendus privés de quelque chose parce que nous faisons l'expérience de l'invenance, mais nous sommes rendus séparés. Qu'est-ce que cela peut signifier? La séparation ne rend-elle pas séparé ? Normalement si, mais nous assumons de poser le sens de la séparation autrement. Être séparé signifie à la fois faire l'expérience non privante de la possibilité que quelque chose ne soit pas et à la fois la possibilité de se rendre à la possibilité de ce que nous avons nommé une *autre parure*. Se séparer c'est alors interpréter les différentes figures, les différentes parures que nous donnons dans l'avoir lieu. Dès lors la séparation n'est pas la privation mais la saisie de la transcendance. La transcendance serait alors le mouvement qui consiste à chaque instant *à se préparer, à se séparer et à se parer, etc.* La séparation n'est alors ni privation en tant que retrait de ce qui se présente dans la sphère du privé, du non-usage et de la consommation ni aliénation comme interprétation critique de l'opérativité comme en-œuvre, production et appropriation. La séparation est l'expérience de la temporalisation comme expérience de ce qui diffère, est l'expérience de la transcendance comme mouvement, comme donation matériel du mouvement et de l'agir : elle est alors expérience de l'œuvre, c'est-à-dire, spécialement, de la *poièsis*. Que signifie le sé-parant et qu'y a-t-il de spécial ? Ce qu'il y a de spécial c'est que le séparant, pare le réel de figures si singulières qu'elles en déterminent la tension théorique de l'espèce, c'est-à-dire de leur désignation. Mais il y a plus important. C'est seulement dans la séparation que peut advenir l'idée de produire. Produire signifie premièrement, *pro-duire*, mener-vers, mener-devant, c'est-à-dire mener le réel à une position séparée, à une séparation : cette séparation est singulièrement ce que l'on nomme usage. L'Occident moderne,

du maître et de l'esclave est forcément aliéné à la temporalité (donner son temps), à l'agir comme activité et à la volonté comme choix. Être aliéné signifie alors interpréter les conditions de la possibilité et de la puissance. Feuerbach pose alors une critique de ce concept d'aliénation en interprétant la situation involontaire d'un opérativité, d'un travail. Autrement dit Feuerbach interprète les conditions d'un devoir-faire aliénant. Il faut attendre Marx pour saisir une aliénation qui ne soit ni positive ni négative mais dialectique : l'aliénation n'est alors pas le travail pas plus que l'opérativité, mais la privation des conditions d'interprétation de outils du travail et de la finalité de l'opérativité.

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'*im-possum* et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'*im-possum*. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité *différente* du mouvement.

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'*im-possum* et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'*im-possum*. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité *différente* du mouvement.

C'est donc seulement dans la séparation que nous percevons notre transcendance.

Ce que signifie ici privation est précisément ce qui est privé, c'est-à-dire séparé, mis à l'écart, retiré, ce qui est du non-usage, c'est-à-dire ce qui ne peut advenir à l'usage puisque l'objet est retiré de la sphère de la disponibilité, et ce qui consommation signifie l'interprétation de la valeur de cette séparation possible de l'usage (consommer signifie accepter et devoir une valeur en vue de réaliser une séparation).

C'est ce qui permet d'interpréter le paraître. Il est l'effet de la présence en ce qu'elle se rend à la fois parante et séparante.

Cette formule est bien sûr insuffisante, mais elle a l'avantage de parler de l'événement, autrement dit de la présence. Est présent (est événement) ce qui a la capacité de se donner préparant, séparant et parant.

Ce qui ne serait que préparant serait alors strictement idéal, ce qui ne serait que séparant, serait alors absolument invivable (sacré) et ce qui ne serait que parant, ne serait que spectral. C'est l'instabilité des trois qui donne la possibilité du caractère ek-statique et de son interprétation.

La pro-duction signifie la saisie du réel comme déplacement et comme usage. La production signifie la systémisation de se déplacement comme gestion et comme valeur. La consommation est la transfiguration du réel en produit qui ne peut plus se pro-duire. Ce qu'est l'usage est un vas et vient en pro-duire et produit. Si plus rien ne peut se pro-duire alors nous sommes à la fois des être de la pure consommation et des êtres privés de l'usage (nous ne sommes qu'*abusus*).

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'*im-possum* et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'*im-possum*. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité *différente* du mouvement.

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'*im-possum* et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'*im-possum*. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité *différente* du mouvement.

c'est-à-dire celui de l'arraisonnement de la fonction séparante (la puissante théorétique et poiétique) à la technique à interprété le sens du terme *poièsis* comme production. Or il faut ici faire l'effort d'entendre *poièsis* comme pro-duction, c'est-à-dire comme ce qui ne cesse de déplacer – et donc de séparer – le réel. *Poien* devrait alors signifier déplacer ce qui se rend présent dans le *là* de l'usage, dans le *là* de l'*èthos*. C'est sans doute une des tâches les plus difficiles que nous ayons à accomplir. Penser à la fois le poème comme pro-duit et usage. C'est en cela que l'œuvre est fondamentalement chrématistique, c'est-à-dire qu'elle s'occupe de la gestion de ce qui sépare. Il n'y a donc pas dans le poème de systématisation de cette fonction séparante (production) mais au contraire le maintien de la possibilité séparante. Nous nous séparons dès lors toujours un peu plus de ce qui se présente. La poésie ou ce que l'on nomme art ne cesse de tenter de calculer ou plus exactement de chiffrer cet éloignement et cette présence. Le poème est le lieu de ce chiffre impossible. L'œuvre est alors la contraction, dans la temporalité de l'épreuve, de l'inattente, c'est-à-dire de l'épreuve de ce qui maintient la possibilité de l'usage dans le pro-duire. L'œuvre est à la fois *inattentive* et *inattendue*. Cela signifie que l'œuvre ne peut pas tendre ni vers quelques chose ni en soi, mais qu'elle se maintient paradoxalement de manière *in-ad-tentive* et *in-ad-tendue* : elle est à la fois distraite et survenante. Dès lors il faut tenter de comprendre ce que la modernité essaie de saisir dans le paradoxe de l'œuvre : performativité du geste, instabilité de la forme, instabilité et épuisement de la fantasmagorie, effondrement morale de l'opérativité, temporalisation infinie de l'énoncé, etc. Il faudra parcourir chacun des lieux de notre modernté. Il nous faudra encore revenir sur le lieu même du poétique comme chiffre. Car nous assumons de poser comme hypothèse que ce que signifie le poème – autrement dit l'œuvre – est le lieu du chiffrage de l'expérience de la séparation de la possibilité.

Nous rappelon ici encore que nous devons nous efforcer d'entendre dans le in latin à la fois un ne et un en.

Pour appréhender ce concept il nous faudra revenir sur l'interprétation de la négligence et du «danger de la lecture».

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'im-possum et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'im-possum. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité différente du mouvement.

C'est donc seulement dans la séparation que nous percevons notre transcendance.

Ce que signifie ici privation est précisément ce qui est privé, c'est-à-dire séparé, mis à l'écart, retiré, ce qui est du non-usage, c'est-à-dire ce qui ne peut advenir à l'usage puisque l'objet est retiré de la sphère de la disponibilité, et ce qui consommation signifie l'interprétation de la valeur de cette séparation possible de l'usage (consommer signifie accepter et devoir une valeur en vue de réaliser une séparation).

Il faut revenir sur le concept d'aliénation. Elle est proprement un geste qui consiste volontairement ou involontaire à déléguer une partie de la puissance (d'opérativité) à un alius, à un autre. L'alius n'est bien sûr jamais l'alter. On trouve la question de l'aliénation dès l'exposition du concept de stérésis chez Aristote. Chez Hegel elle garde une valeur positive en tant qu'elle permet l'agir. Par delà la dialectique du maître et de l'esclave est forcément aliéné à la temporalité (donner son temps), à l'agir comme activité et à la volonté comme choix. Être aliéné signifie alors interpréter les conditions de la possibilité et de la puissance. Feuerbach pose alors une critique de ce concept d'aliénation en interprétant la situation involontaire d'un opérativité, d'un travail. Autrement dit Feuerbach interprète les conditions d'un devoir-faire aliénant. Il faut attendre Marx pour saisir une aliénation qui ne soit ni positive ni négative mais dialectique : l'aliénation n'est alors pas le travail pas plus que l'opérativité, mais la privation des conditions d'interprétation de outils du travail et de la finalité de l'opérativité.

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'im-possum et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'im-possum. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité différente du mouvement.

C'est ce qui permet d'interpréter le paraître. Il est l'effet de la présence en ce qu'elle se rend à la fois parante et séparante.

Cette formule est bien sûr insuffisante, mais elle a l'avantage de parler de l'événement, autrement dit de la présence. Est présent (est événement) ce qui a la capacité de se donner préparant, séparant et parant.

Ce qui ne serait que préparant serait alors strictement idéal, ce qui ne serait que séparant, serait alors absolument invivable (sacré) et ce qui ne serait que parant, ne serait que spectral. C'est l'instabilité des trois qui donne la possibilité du caractère ek-statique et de son interprétation.

La pro-duction signifie la saisie du réel comme déplacement et comme usage. La production signifie la systémisation de se déplacement comme gestion et comme valeur. La consommation est la transfiguration du réel en produit qui ne peut plus se pro-duire. Ce qu'est l'usage est un vas et vient en pro-duire et produit. Si plus rien ne peut se pro-duire alors nous sommes à la fois des être de la pure consommation et des êtres privés de l'usage (nous ne sommes qu'abusus).

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'im-possum et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'im-possum. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité différente du mouvement.

C'est donc seulement dans la séparation que nous percevons notre transcendance.

Ce que signifie ici privation est précisément ce qui est privé, c'est-à-dire séparé, mis à l'écart, retiré, ce qui est du non-usage, c'est-à-dire ce qui ne peut advenir à l'usage puisque l'objet est retiré de la sphère de la disponibilité, et ce qui consommation signifie l'interprétation de la valeur de cette séparation possible de l'usage (consommer signifie accepter et devoir une valeur en vue de réaliser une séparation).

Il faut revenir sur le concept d'aliénation. Elle est proprement un geste qui consiste volontairement ou involontaire à déléguer une partie de la puissance (d'opérativité) à un alius, à un autre. L'alius n'est bien sûr jamais l'alter. On trouve la question de l'aliénation dès l'exposition du concept de stérésis chez Aristote. Chez Hegel elle garde une valeur positive en tant qu'elle permet l'agir. Par delà la dialectique du maître et de l'esclave est forcément aliéné à la temporalité (donner son temps), à l'agir comme activité et à la volonté comme choix. Être aliéné signifie alors interpréter les conditions de la possibilité et de la puissance. Feuerbach pose alors une critique de ce concept d'aliénation en interprétant la situation involontaire d'un opérativité, d'un travail. Autrement dit Feuerbach interprète les conditions d'un devoir-faire aliénant. Il faut attendre Marx pour saisir une aliénation qui ne soit ni positive ni négative mais dialectique : l'aliénation n'est alors pas le travail pas plus que l'opérativité, mais la privation des conditions d'interprétation de outils du travail et de la finalité de l'opérativité.

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'im-possum et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'im-possum. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité différente du mouvement.

C'est ce qui permet d'interpréter le paraître. Il est l'effet de la présence en ce qu'elle se rend à la fois parante et séparante.

Cette formule est bien sûr insuffisante, mais elle a l'avantage de parler de l'événement, autrement dit de la présence. Est présent (est événement) ce qui a la capacité de se donner préparant, séparant et parant.

Ce qui ne serait que préparant serait alors strictement idéal, ce qui ne serait que séparant, serait alors absolument invivable (sacré) et ce qui ne serait que parant, ne serait que spectral. C'est l'instabilité des trois qui donne la possibilité du caractère ek-statique et de son interprétation.

La pro-duction signifie la saisie du réel comme déplacement et comme usage. La production signifie la systémisation de se déplacement comme gestion et comme valeur. La consommation est la transfiguration du réel en produit qui ne peut plus se pro-duire. Ce qu'est l'usage est un vas et vient en pro-duire et produit. Si plus rien ne peut se pro-duire alors nous sommes à la fois des être de la pure consommation et des êtres privés de l'usage (nous ne sommes qu'abusus).

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'im-possum et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'im-possum. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité différente du mouvement.

C'est donc seulement dans la séparation que nous percevons notre transcendance.

Ce que signifie ici privation est précisément ce qui est privé, c'est-à-dire séparé, mis à l'écart, retiré, ce qui est du non-usage, c'est-à-dire ce qui ne peut advenir à l'usage puisque l'objet est retiré de la sphère de la disponibilité, et ce qui consommation signifie l'interprétation de la valeur de cette séparation possible de l'usage (consommer signifie accepter et devoir une valeur en vue de réaliser une séparation).

Il faut revenir sur le concept d'aliénation. Elle est proprement un geste qui consiste volontairement ou involontaire à déléguer une partie de la puissance (d'opérativité) à un alius, à un autre. L'alius n'est bien sûr jamais l'alter. On trouve la question de l'aliénation dès l'exposition du concept de stérésis chez Aristote. Chez Hegel elle garde une valeur positive en tant qu'elle permet l'agir. Par delà la dialectique du maître et de l'esclave est forcément aliéné à la temporalité (donner son temps), à l'agir comme activité et à la volonté comme choix. Être aliéné signifie alors interpréter les conditions de la possibilité et de la puissance. Feuerbach pose alors une critique de ce concept d'aliénation en interprétant la situation involontaire d'un opérativité, d'un travail. Autrement dit Feuerbach interprète les conditions d'un devoir-faire aliénant. Il faut attendre Marx pour saisir une aliénation qui ne soit ni positive ni négative mais dialectique : l'aliénation n'est alors pas le travail pas plus que l'opérativité, mais la privation des conditions d'interprétation de outils du travail et de la finalité de l'opérativité.

Nous pouvons alors entendre la vengeance comme événement et comme possibilité, c'est-à-dire ce qui ne se sépare de l'im-possum et de la puissance et d'entendre l'invenance comme arraisonnement, c'est-à-dire arrêt du mouvement dans l'arraisonnement, c'est-à-dire ce qui ne se sépare pas de l'im-possum. C'est précisément pour cette raison que nous interprétons l'invenance comme séparation et non comme privation. S'il s'agit de privation, cela supposerait alors que l'arrêt est privé de la possibilité, arrêté dans son impossibilité. Or nous l'arrêt, nous l'avions dit, n'est pas privé mais séparé. C'est dans cette séparation qu'il peut surgir à la possibilité différente du mouvement.

## SÉMINAIRE 2012-2013. SUR L’IDÉE DE SÉPARATION.

« *Ô philoi, oudeis philos.*»

« Sur le plaisir que l’ami s’est offert en offrant autre chose à l’autre, il y a là une thèse ou une hypothèse du narrateur, à savoir que le plaisir a toujours pour cause une surprise, donc un événement, la survenue du nouveau, de l’inattendu et du non-répétable.»

Jacques Derrida, *Donner le temps (La fausse monnaie)*

Nous revenons sur l’hypothèse précédente qui consiste à dire que le poème est le lieu du chiffrement de l’expérience de la séparation de la possibilité. Mais pour cela il nous faut revenir sur une série de problèmes, celui de l’excès, celui du chiffre et celui de la systématisation. Autrement dit, à partir de l’hypothèse de l’interprétation de l’excès comme surmesure – le sens premier de la *poièsis* – comprendre ce qui a conduit la pensée occidentale à systématiser la *poièsis* comme production et création.

Il faut revenir sur le sens que la pensée occidentale à conserver du terme *poièsis* – depuis Aristote et le texte *Peri poiètikès*. Pour Aristote, si le poète est un imitateur il a une place fondamentale dans le commun, c’est-à-dire dans l’espace public. Sur quoi cette différence est-elle fondée? Aristote estime que l’imitation est naturelle à l’homme (4, 1448b4 - 5, 1449b8) parce qu’elle lui produit du plaisir aussi bien pour le producteur que pour le récepteur. L’homme cherche donc pour Aristote un plaisir aux imitations (*khairè tois mimèmasi*). Ce plaisir aurait deux fins : le beau et la connaissance. Il a pour Aristote trois origines : l’ajustement, la mesure et la voix. La *poièsis* est donc, en tant qu’imitation, une

Au chapitre 25 de *La poétique*, Aristote, à l’opposé de Platon accepte que les poètes en tant que *mimètai a poiètès* soient comme les *zôgraphos* et comme *eikonopoios* et trouvent une place dans le commun : mais à condition qu’ils imitent seulement trois situations : ce qui a été, ce qui existe ou ce qui sûrement existera.

La notion de plaisir est initiée par le verbe *khairò* (χαίρω) qui signifie se réjouir et dont on retrouve la racine dans le *kharis*. Il ne faut cependant pas confondre ce terme avec le grec *kairos* (καιρός) qui signifie la juste mesure, l’opportun (et dont la racine est probablement le terme grec *kara* qui dit le visage et qui forme, par ailleurs, le terme *karater*).

Chez Aristote les fins du plaisir, le beau et la connaissance sont intimement liés à la *théoria*.

Pour Aristote L’expérience de l’imitation est fondée sur une prédisposition « naturelle» (*phusis*) de l’homme à imiter le monde, c’est-à-dire à imiter ce qui est donné. Ce processus est fondé, pour Aristote, sur trois facultés propres à l’homme, l’ajustement, la mesure et la voix. Il faut entendre ce que nous nommons ici ajustement comme *harmonia*, ce que nous nommons mesure comme *ruthmos* (nous avons longuement commenté cette forme, et ce que nous nommons voix comme *phonè*.

Il faut ici saisir que pour la pensée antique la *poièsis* s’oppose à la *praxis*. La *praxis* est génériquement ce que nous pourrions l’agir, tandis que *poièsis* et *ergon* en sont les résultats, l’œuvre. La *poièsis* s’oppose à la *praxis* en ce que cette dernière est illimitée et infinie. Sa potentialité est infinie. Tandis que l’œuvre est déjà échuée dans la factivité. Ensuite ce qui fonde la différence entre *poièsis* et *ergon*, c’est que la *poièsis* ne contient pas l’indice fixe et stable d’un *télos*.

production mais une production qui ne contient pas en elle de fin (de *télos*). Il faut alors s’interroger sur le fait que l’agir puisse ne pas contenir une fin qui le détermine de manière fixe : soit la fin est extérieure, soit elle est contextuelle. Se trouve alors ici l’histoire traditionnelle de l’art : trouver de manière extérieure les conditions de stabilité, soit les maintenir dans l’avoir lieu sans que l’œuvre ne puisse jamais se saturer d’une quelconque finalité. Dès lors il faut pouvoir interroger ce terme *poièsis* et comprendre ce qu’il peut bien vouloir dire en tant que production. Ou pour le dire autrement que signifierait le terme production à la fois comme opérativité sans fin et à la fois comme œuvre sans fin? Comment peut-on interpréter la *poièsis* comme un agir particulier?

Émettons quelques hypothèses. Le terme *poièsis* signifie agir mais en tant que cet agir est interprété comme fabrication et production. Mais à l’intérieur même de l’idée du produire le verbe *poien* signifie à la fois procurer et mettre dehors. « Mettre-dehors» est le sens strict du verbe latin *pro-ducere*. Il faut une fois encore interroger le sens de cette pro-duction. La *poièsis* serait alors la mise en mouvement de l’être dès lors qu’il s’agit de déplacer les objets du monde et dès lors qu’il s’agit de « mettre-hors» de soi la perception de ces déplacements. La *poièsis* pourrait alors précisément signifier, opérer ces déplacements. La *théoria* signifie alors l’observation de ces déplacements et les manières avec lesquelles ils ont été opérés. La *poièsis* au sens moderne – à partir d’Aristote – signifie alors la systématisation de ce processus de déplacement et de ses interprétations. Nous comprenons dès lors mieux pourquoi Heidegger peut supposer que le terme *poièsis* est une interprétation possible de ce déplacement permanent des choses et des êtres en fonction de ce qu’il nomme le *phuein*, ce qui se rend visible, et de ce qu’il nomme *Ereignis*, c’est-à-dire l’événement. Par ailleurs ce qui serait l’expérience même, présupposée par Heidegger, de la pensée Occidentale, est l’interprétation de ce qui se rend visible comme excès. Littéralement l’excès n’est rien d’autre que ce qui sort, c’est-à-dire ce qui se met-hors. La *poièsis* en tant que la

Le verbe *poien* signifie, fabriquer, produire, agir, composer et procurer. C’est l’ensemble de ces cinq sens qui composent le sens classique du verbe *poien*.

Il faudrait revenir que les § 41-43 de la *Critique de la faculté de juger* de Kant. Et penser dès l’interprétation de l’art comme plaisir désintéressé. C’est l’écart immense entre le système aristotélicien et la modernité kantienne. La mesure de ce qui désintéresse. C’est-à-dire de ce qui, littéralement *de-inter-esse*. La mesure de ce qui ne place plus entre. Il faudra longuement sur cette interprétation.

Ce qui signifierait littéralement faire changer de place, déplacer d’un point à un autre, déplacer d’un lieu à un autre, déplacer d’un en-soi à un hors-soi.

*Question III & IV*, séminaire du Thor, 6 sept. 1969.

*Ex-cedere* signifie sortir.

Sur ce point Platon, *Politéia*, 605a-c est opposé puisqu’il préconise une forclusion des *mimètikos poiètès* et des *zôgraphoi*, c’est-à-dire tout ce qui produit des *eidôla eidôlopoiounta* (des images faiseuses d’images). Chez Platon il n’y a pas d’espace pour la mimèsis ; or chez Aristote cette place existe mais à la condition qu’elle ne soit ni oikos ni polis, c’est-à-dire ni espace privé ni espace public. Mais à la fois une combinaison des deux et un tierce espace qui se trouve dès lors fondé par ses propres lois et ses propres systèmes. Voir à ce propos, Nicolas Loraux, *La voix endeuillées*, Gallimard, 1999.

Il faut faire une distinction précise entre les termes excès, surabondance et surmesure. L'excès signifie à la lettre ce qui sort. Ce n'est dès lors pas son sens moderne que nous convoquons, c'est-à-dire ce n'est pas son sens morale. La surabondance quant elle signifie littéralement ce qui *sur-ab-ondare*, c'est-à-dire ce qui s'écoule abondamment et en permanence. La surmesure

signale avec précision ce qui excède la possibilité du comptage du fait de ce qui sort en surabondance. Nous rappelons que la mesure – à la fois comme *rhythmos* et *harmonia* – sont les facultés convoquées par Aristote. Or nous supposons qu'elles puissent ne pas advenir dans la surabondance de ce qui se présente, de ce qui vient-à.

Cit. Heidegger >>

mise-au-dehors est la saisie de ce qui est en excès, c'est-à-dire de ce qui sort. L'interprétation de cet excès, de cette surmesure de ce qui vient-à est le lieu de la théorie et de la *poièsis*, en tant que la *théoria* saisit les figures qui en sont extraites et en tant que la *poièsis* opère les modes de déplacements et de saisie. Il faut encore ajouter que le terme *poièsis* et le verbe *poien* viennent l'un et l'autre d'une racine complexe, l'interrogatif *poios* et du pronom relatif *pos*. *Poios* signifie *quel* au sens de *quelle espèce ?* C'est pour cela qu'il est possible d'entendre le terme *poièsis* comme interrogation de ce qui vient-à et ce qui vient en excès, c'est-à-dire à la fois comme quelque chose qui advient et comme surmesure de ce qui vient-à. La *poièsis* est donc l'interrogation de ce qui vient-à en tant que donation en monde et de ce qui vient-à en tant que production. C'est pour cette raison que le verbe *poien* peut signifier produire et mettre-hors : parce que l'interprétation du venir-à est un venir-à. C'est cette tautologie que le terme *poièsis* pense, en tant que ce qui vient-à est un venir-à, autrement dit la *poièsis* est l'interprétation de la puissance de la venance de ce qui vient-à

C'est pour cette raison précisément que la pensée philosophique qui commence dans le monde grec s'efforce de penser la *poièsis* comme une *teknè* dont le but est la constitution d'une *eupraxia*. Il s'agit pour le monde grec et pour notre modernité de penser le commun à partir d'une systématisation de la *poièsis*, c'est-à-dire de la puissance de production. Puisque l'existence même du commun repose sur une organisation, sur un système. C'est l'idée même de ce que l'on nomme un système. Le verbe *histèmi* dont est composé le terme *sunistèmi*, signifie être debout, se dresser, être érigé, s'arrêter. Le système est un point d'arrêt pensé dans le commun et par le commun afin de saisir les possibilités d'un agir et d'une production. Il est donc dès lors évident de noter la différence que nous faisons entre le pro-duire comme saisie et déplacement du réel et entre le produire comme systématisation de cette saisie et de ce déplacement. C'est le rôle qui sera alors attribué, d'une part à l'économie comme systématisation de la saisie de la donation

Le verbe *sunistèmi* signifie : être en même temps debout, instituer, rassembler, contracter.

en monde et, d'autre part, à la poétique comme interprétation de ces saisies. Produire signifie donc à la fois saisir et systématiser cette saisie. La modernité a interprété le poétique comme méthode et système de comptage des saisies possibles. Le poème – l'œuvre – n'est dès lors que le lieu de ce comptage comme *mimèsis* du mouvement. Cette interprétation du poème est alors absorbée dans une interprétation morale de l'opérativité poématique comme plaisir. L'œuvre ne peut dès lors advenir autrement que comme production, que comme création.

C'est pour cette raison que nous pouvons ici poser l'hypothèse que le poème s'il est historiquement (c'est-à-dire s'il est lié moralement à ce qui s'intuit) le lieu du chiffre pourrait être interprété comme le lieu du chiffrement de l'expérience de la séparation de la possibilité. Or cela signifierait qu'il serait alors le lieu d'un chiffre, non pas tant impossible, mais *inutile*.

3 décembre 2012

*Eupraxia* signifie un agir bien, un agir conforme. *Éth. Nic.* I, 8 et c'est en *Éth. Nic.* I 181b15, ce qu'Aristote nomme *anthropopéia philosophia téléiôthè*, c'est-à-dire la philosophie des affaires humaines.

Il faudrait un long commentaire du terme français histoire qui est constitué à partir du sens du verbe *histèmi* : l'histoire est donc la somme de tout ce qui a été rassemblé et contracté, de tout ce qui est institué.

## SÉMINAIRE 2012-2013. SUR L’IDÉE DE DÉLÉGATION.

« *Ô philoi, oudeis philos.*»

«L’activité de l’ouvrier n’est pas son activité propre. Elle appartient à un autre, elle est la perte de soi-même. »

Karl Marx, *Manuscrits de 1844*

Nous avons avancé quelques hypothèses en vue d’une interprétation possible du concept de production comme systématisation du *pro-duire*. Autrement dit nous avons avancé quelques hypothèses sur l’interprétation de la systématisation de concept de *poièsis* comme production. Pour le moment nous voudrions proposer de tracer quelques observations sur le concept de *délégation*. Déléguer signifie déplacer son pouvoir en vue d’accomplir. Déléguer signifie donc déplacer sa capacité projetante (la *lex*), son autorité (la signature projetante) et la remettre à quelqu’un d’autre en vue qu’il le réalise. La délégation est un transfert d’autorité et un transfert d’une assignation à faire et à réaliser. La délégation est une manière de faire qui engage un nombre considérable de processus. Il faut d’abord penser la source de la délégation en tant qu’interprétation de la possibilité du faire : il s’agit donc de déléguer dès lors que l’on ne peut soi-même accomplir. Il faut dès lors impérativement comprendre que la délégation présuppose une interprétation, d’une part, du concept de puissance et, d’autre part, une interprétation du concept de responsabilité. La délégation est alors un contrat, un engagement contractant et contractualisant, puisque ni le délégant ni le délégué ne suspendent leur responsabilité.

Le verbe *de-legare* provient du verbe *legare* qui signifie à la fois envoyer et nommer. Il est lui même constitué du terme *lex* qui signifie, le projet, le contrat, la loi.

Il faut entendre, précisément ici que le terme *lex* signifie quelque chose de l’entente contractuelle. Ou de l’obligation contractuelle. Dans ce cas il faut impérativement penser la différence essentielle qu’il y a entre une délégation fondée sur le contrat, sur la loi et sur la morale, c’est-à-dire sur les différences du processus de délégation. C’est le lieu même de l’interprétation de la production moderne.

La *stérésis* signifie le manque et la privation. Il signifiera dans la pensée chrétienne la pauvreté.

Le premier problème est donc l’interprétation morale de la nécessité de la délégation : c’est donc un problème de gradualité dans l’interprétation de la puissance. Si l’être est l’expérience, à la fois de la *stérésis* et de l’aliénation comme saisie que la puissance est la somme illimitée de l’impuissance, alors il lui faut imaginer la possibilité d’une systématisation du produire fondée sur la répartition de l’agir en vue que rien ne manque comme fourniture, comme *chresmata*. De sorte que le commun soit chrématistique, c’est-à-dire qu’il soit en mesure de penser la gestion de ce qui vient à être autant que ce qui vient à manquer. Pour le reste il s’agit donc d’une interprétation politique de la délégation de sorte que le délégué soit plus ou moins assujetti au faire. L’histoire politique de l’Occident n’est qu’une longue interprétation de cet assujettissement.

Le second problème, qui découle du premier, est plus problématique encore : il s’agit de penser l’interprétation morale de la puissance contractuelle de la délégation. C’est le problème laissé en héritage par la pensée aristotélicienne, dès les premières pages de la *Métaphysique*. Il s’agit donc de la répartition de la puissance d’agir et surtout de la puissance d’interpréter cette puissance comme actorialité et possibilité de la délégation (c’est-à-dire comme puissance). De sorte qu’en fonction de la puissance du délégant, nous sommes plus ou moins en mesure de réaliser comme *révélation*. Nous sommes dès lors plus ou moins privés de l’interprétation, à la fois de l’objet réalisé, et aussi des outils et de leur puissance. L’histoire politique de l’Occident n’aura de cesse de penser l’opérateur à partir de ce modèle et à partir du modèle morale de l’interprétation de l’opérativité. Nous pouvons encore affirmer que la pensée occidentale n’a cessé d’interpréter la puissance délégente et l’opérativité déléguée à partir du modèle du *kheiropoiète* et du *doulos*, à partir du manœuvre et du serviteur. Manœuvre et serviteur qui seront eux-mêmes transfigurés, tardivement, dans la pensée libérale et capitaliste, par l’idée du salut. L’opérateur à qui a été délégué un faire sans image, à qui

Il faudrait revenir longuement sur le sens du terme *chresmata* comme fourniture. Nous rappelons que le terme fourniture provient de l’ancien haut allemand *frumman*, achever, exécuter, procurer (all. *frommen*, être utile). La fourniture est le terme qui fait la jonction, évidente entre la donation et la production. Fournir signifie à la fois exécuter et pourvoir.

La fourniture a à voir avec la provision. Provision signifie littéralement *pour-voir*. Nous devrions être en mesure de penser que le concept de fourniture est le concept central de la pensée occidentale en tant qu’il s’agit de penser ce qui à la fois provient de la donation en monde et ce qui aussi provient de la production. L’interprétation matérielle de l’agir est une interprétation de la fourniture, donc une interprétation de la chrématistique. La chrématistique ne dit rien d’autre que cela. Ce que substantiellement le terme économie ne dit pas.

981a24-981b8.

« Toutefois nous pensons d’ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l’art (*tekhnè*) qu’à l’expérience (*empeirias*), et nous considérons les hommes d’art comme supérieurs aux hommes d’expérience, la sagesse (*sophia*), chez tous les hommes, accompagnant plutôt le savoir (*eidenai*) : 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 gnòrizosin*). C’est pourquoi nous pensons que les

chefs (*arkhitektonas*), dans toute entreprise, méritent une plus grande considération que les manœuvres (*kheirotekhnès*) ; ils sont plus savant et plus sages parce qu’ils connaissent les causes de ce qui se fait (*oti tas aitias tòn poiouménòn 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 kaiiei 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’ éthos*). 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 gnòrizein*).

Voir Pierre-Damien Huyghe, *Commencer à deux*, 2.1.

Révélation est le second que donne Pierre-Danien Huyghe au terme grec *énergéia*, avant celui de réalisation. *L’énergéia* est ce qui a puissance à révéler.

En cela nous pourrions dire que l’Occident est la transfiguration ancillaire de l’opérateur.

Le salut est ce qui sauve la décadence de la vivabilité : comme protection, comme généalogie, comme privé, comme économie. Le travail appliqué de l’Occident est l’imposition du concept privé d’économie contre celui de chrématistique.

La suspension du faire peut trouver différentes origines : par partage, par occupation, par lassitude, par paresse, par impuissance, par nécessité, par privation, par obligation, etc.

Sur la question de la responsabilité voir le texte du 21.08 sur le site www.chrematistique.fr

<sup>[1]</sup>

1 Cor. 7:32

Voir Giorgio Agamben, *Opus Dei*. Voir aussi Cicéron, *De Officiis* et Saint Ambroise, *De Officiis Ministrorum*.

Être aliéné signifierait donc être privé de l'*alter*. Cette forme est essentielle. Par ailleurs il faudrait aussi pouvoir penser l'aliénation comme aliénation dans le travail, comme aliénation sotériologique, comme aliénation du confort et comme aliénation du statut.

a été délégué un agir-sans-savoir (*ouk eidota*) est projeté dans la possibilité illimitée de l'*amérismnos* chrétien, de la tranquillité, ou, dirions-nous, du confort. Cependant pour accéder à cette tranquillité, à ce confort, l'opérateur doit contractuellement renoncer à sa puissance, c'est-à-dire à son savoir-faire au profit d'un simple devoir-faire. La théorie générale des offices s'est chargée de définitivement transfigurer le savoir en devoir. L'histoire de la délégation est donc une histoire morale de l'interprétation (et de la contractualisation) de la connaissance des processus de la production.

Dès lors ce que fait la modernité, c'est-à-dire celle qui rejette la puissance régaliennne, c'est inventer des modèles qui soient en mesure de remplacer l'économie christique et sa puissance. Qui peut remplacer d'autorité ce pouvoir? Ce sera bien sûr la transfiguration métaphysique du salut en valeur et la transfiguration matérielle de la tranquillité en confort. L'être moderne est infiniment privé, mais immensément tranquille. L'interprétation marxienne de l'aliénation se situe très précisément ici : est aliéné, celui qui a délégué (par privation de pouvoir) sa puissance d'interprétation des structures et des systèmes. N'est donc pas aliéné celui qui travaille, mais au contraire celui qui ne sait pas penser le travail. La condition postmoderne est la découverte catastrophique de cette privation.

Que signifie dès lors, l'appropriation du concept de délégation dans les pratiques modernes et contemporaines de l'art. Conceptuellement l'être qui résistait à la délégation était l'artiste et sa signature-événement. L'artiste assumait ainsi, dans l'unicité auratique, l'impossibilité de la délégation et de l'aliénation. La modernité artiste a d'abord consisté à accepter cette signature et à l'interpréter. Fondamentalement la première figure essentielle de la délégation est celle du sens : il est laissé à la lecture et au lecteur. C'est le lecteur qui devra, autant que faire ce peu, combler ce qui manque ou ce qui reste. Conceptuellement la seconde délégation a consisté à remettre en cause la puissance particulière de l'artiste

Nous ne cessons de revenir sur ce point et sur son importance : la transfiguration du savoir-faire en devoir-faire.

Nous renvoyons ici encore à la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, puis à Feuerbach et enfin à Marx.

Il faut encore reprendre consciencieusement la différence fondamentale entre les terme *alius* et *alter*. *Alius* est indifféramment l'autre, tandis que l'*alter* est celui me fait face.

Voir ici encore à titre de paradigme, le poème de Raimbaut d'Orange, la poésie d'Hölderlin et la poésie de Mallarmé.

*Porte-bouteille*, 1913,  
*Fontaine*, 1917.

[www.artbytelephone.com](http://www.artbytelephone.com)

Voir les *Telephone Pictures* de Laslo Moholy-Nagy, 1922.

à faire, à produire. Le modèle emblématique reste encore celui de Duchamp et du Ready-made comme saisie d'un objet manufacturé qui suspend le faire de l'artiste : il ne reste dès lors à l'artiste que le processus de sélection et d'exposition (déplacement de contexte).

Dans le cas précis d'*Art by Telephone* (1969) et d'*Art by Telephone... Recalled* (2012), le principe de la délégation est poussé à son paroxysme, puisque l'artiste ne produit qu'un énoncé qu'il ne délègue que par téléphone, se privant ainsi de l'expérience dialogique. Ensuite des opérateurs se trouvent en charge de réaliser les énoncés proposés. Se pose alors, dans un premier temps, une série de questions qui touchent toutes aux problèmes de la réception, de l'interprétation, de la traduction, de la lecture et du respect. Cependant dans un second temps se pose alors la question d'un retour strict de la problématique de la délégation à partir du moment où les objets sont interprétés dans le champ moral et institué de l'histoire de l'art. L'opérateur se trouve alors immédiatement réabsorbé dans un faire engageant et contractant. Dès lors de quelle manière pouvons-nous répondre à ce paradoxe?

10 décembre 2012

C'est le cas de l'atelier, de l'élève, de la copie, de la critique, de la transformation et de la destruction.

**SÉMINAIRE 2012-2013.**  
**OIKONOMIA & POÏESIS.**

« *Voll Verdienst, doch dichterisch,  
wohnet der Mensch auf dieser Erde,*  
Plein de mérite, c'est en poète pourtant  
que l'homme habite sur cette terre.»  
Friedrich Hölderlin, *Turmgedichte*

« La philosophie en effet est la réponse d'une humanité  
atteinte par l'excès de la présence. »  
Martin Heidegger, *Séminaire du Thor, 1969*

« L'historicité, c'est toute la poétique. »  
Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*

Ce séminaire est à la fois le point central de la réflexion que nous avons menée depuis le début de l'année, mais il est aussi la trace écrite de la conférence que j'ai donné le 15 décembre pour la scéance inaugurale du séminaire Lic.

<http://platformelic.eu/>

Nous avons jusqu'à présent tenter de proposer, à partir du concept de chrématistique (comme économie), une analytique de l'agir. Pour cela nous avons élaboré une réflexion autour des concepts de manque, de privation, d'inattente et de séparation. Il s'agissait de poser les bases pour comprendre la *pro-venance* du concept d'économie et les liens probablement pensables avec le concept de poétique. Nous posons l'hypothèse que la distorsion entre les concepts d'économie et de chrématistique est à l'origine d'un problème de saisie à la fois de l'idée de présence et de rythme, autrement dit de l'observation et du comptage de ce qui a été observé. Ce fut à la fois le lieu de ce séminaire et surtout le point central de notre travail de recherche.

Voir [www.chrematistique.fr](http://www.chrematistique.fr) et l'ensemble des séminaire de cette année.

Nous rappelons que le sens moderne d'économie signifie la gestion matérielle des biens, tandis que celui de chrématistique a disparu. Techniquement si l'économie s'occupe de la gestion des affaires privées, la chrématistique, quant à elle s'occupe de la gestion des affaires communes de fourniture (le nécessaire). La prévalence

tant métaphysique que théologique du terme économie a opéré des changements conséquents sur l'interprétation de la saisie du réel. Ce qui signifie que cela opère des changements essentiels quand à l'interprétation de l'agir comme volonté de produire. Produire signifie saisie quelque chose du réel en le transformant. Ce que nous nommons économie et chrématistique sont dès lors deux modèles singuliers et substantiellement différent de l'interprétation de ce produire. L'un est occupé de la systématisation du produire, tandis que l'autre s'occupe des conditions de la vivabilité. C'est cela qu'il nous faut penser : une chrématistique comme *éthonomie*.

Le lieu de ce séminaire se structure donc à partir de deux citations, l'une de Hölderlin appartenant aux *Poèmes de la Tour*, l'autre de Heidegger donnée le 6 septembre 1969 au Thor. Il se structure encore à partir de deux termes grecs, *oiko-nomia* et *poièsis* et à partir de deux concepts, celui de gestion et celui de production. Il se structure enfin à partir de deux corollaires essentiels, celui de comptage, autrement dit l'arithmétique et celui de fourniture, autrement dit la chrématistique.

Il faut revenir pas à pas sur chacun de ces concepts. L'*oikonomia* est précisément l'administration privée, l'intendance. Il est la contraction des termes *oikos*, la maison et du verbe *némein* qui signifie distribuer, partager, diviser. L'économie est donc en cela fondamentalement différente de la chrématistique en ce qu'il s'agit d'une interprétation différente de la gestion de la fourniture. Le terme *poièsis* est quant à lui, beaucoup plus complexe : il signifie à la fois « action de faire », la « création », la « production ». Le verbe *poien* signifie donc « fabriquer », « produire » et « agir ». Le sens le plus originel est sans doute celui de « mettre dehors » au sens de mettre-hors-de, mener-vers. Le sens profond du verbe *poien* est donc le déplacement opéré sur les éléments du monde. Mais il est un déplacement particulier, fondé sur l'interrogation des éléments du monde, fondé sur un *poios* : il est un interrogatif en tant qu'il pense, ce que nous pourrions appeler, l'*espèce* même de ce qui rend visible. L'action de faire signifie donc, précisément, saisir et déplacer ce qui a été saisi. C'est cela même ce mouvement qui consiste à « mettre dehors » et c'est le sens précis de que nous pouvons saisir dans le verbe latin *pro-ducere*. C'est pour cette raison précise que le terme *poièsis* peut signifier la production, ou ce qu'il faudrait penser comme pro-duction. Il nous faudrait encore penser le sens précis des termes gestion et fourniture. Rappelons pour le moment qu'il signifient, pour l'un, l'interprétation du geste, et pour l'autre, l'interprétation de l'achèvement du geste comme « être utile », comme « procurer ». Ce que les concepts de gestion et de fourniture signifient, c'est l'interprétation essentielle

C'est pour cette raison qu'il serait intéressant de ne plus penser en terme d'oikos mais d'éthos ; qui contiendrait encore la notion d'abri mais surtout d'usage et de comportement. L'*éthonomie* serait l'interprétation du partage et de la division des usages.

L'opposition des concepts d'économie et de chrématistique devrait, pour nous, se fonder sur la différence d'interprétation entre espace privée et espace public.

Racine latine *spec-* et racine grecque *théa* : l'une et l'autre signifie la vue et fonde ce que nous nommons spéculation et théorie.

*Pro-ducere* signifie mener-vers : il est alors technique la plus juste traduction du terme poésie.  
Voir [www.chrematistique.fr](http://www.chrematistique.fr)

Nous rappelons encore que nous faisons une distinction précise entre les formes pro-duction comme saisie transformatrice du réel, et production comme systématisation de cette saisie transformante du réel. La *poièsis* en tant que transformation est *pro-duction*.

Il faut se souvenir qu'est associé au verbe grec *némein*, le substantif *némesis* qui signifie la distribution et le partage et la personnification ou déité Némésis qui est la figure de la justice distributive et de la vengeance pour ce qui a été mal distribué. Le résultat de la *némesis* (la division) est la *moira* (la part, le du). Son acception est le destin, son refus est le dérèglement (*hubris*). Pour la modernité sont acception est la fatalité, son refus est la politique. Nous devons encore rappeler que la racine \*Nem signifie la partage. Dès lors le terme *nomos* (νόμος) signifie la division du territoire, ce qui est donné en propre, mais il signifie encore la pâturage et donc la nourriture. L'économie a donc à voir avec la division et l'appropriation du territoire comme réserve. Comme espace privé. Il ne faut cependant pas le confondre avec l'autre *nomos* (νόμος) qui signifie l'usage la conduite, la loi. *L'éthonomie* pourrait dès lors signifier l'interprétation de la conduite de l'usage.

Il faudrait dès lors être en mesure de penser le sens précis de ce que nous avons proposé comme *éthonomie* : pour cela nous devons alors avoir recours au sens du terme complexe d'éthopoïétique. Si nous pouvons penser l'éthonomie comme interprétation de la conduite des usages, nous sommes alors peut-être en mesure de penser ce que nous nommons

de la *pro-venance* de ce qui est saisi, c'est-à-dire la provenance en monde : interprétation de ce qui est perçu, interprétation de ce qui s'assemble dans la saisie et la traduction matérielle de cette saisie. Cette traduction matérielle nous la nommons soit économie, soit *poiësis*, c'est-à-dire, techniquement, pro-duction.

Ce qui signifie donc que le fragment de Hölderlin signifie bien que l'homme « plein de mérite », c'est-à-dire, attaché au travail, à l'opérativité, trouve son lieu d'existence dans la pro-duction, dans l'interprétation de ce qui se saisit du monde, ou plus précisément du vivant. Quant à la citation de Heidegger, elle signifie, cette fonction questionnante – et à la fois étonnante – de l'humanité devant le vivant. Et c'est au moment où le vivant, c'est-à-dire ce qui est en présence est pensé comme un excès que l'humanité produit de la philosophie. La philosophie est le questionnant, est l'interrogatif, soit en ce qu'elle essaie de déterminer à partir de la présence la mesure d'un être, soit – et il s'agit toujours de métaphysique – en ce qu'elle tente de nommer la problématique manifestation du vivant, c'est-à-dire son rythme, son mouvement.

Dès lors nous sommes en mesure de nous poser une question, que signifie de penser la présence comme excès? Et de poser une hypothèse, très simple, qui consiste à affirmer que le poétique, comme l'économie, *compte*.

Le poétique compte, c'est-à-dire qu'il dénombre les éléments du vivant, d'une manière certes, particulière, mais il les dénombre. Il faut entendre ce comptage au sens du concept d'arithmétique. L'arithmétique est simplement l'art, la technique de compter. Il faut dès lors penser ce que signifie cet ajustement : il s'agit, par le comptage, de dénombrer les éléments du vivant qui sont devant nous et qui composent notre présent. Il faut les dénombrer pour éviter d'être envahi par un sentiment d'excès, ou plus précisément par une expérience matérielle de l'excès. Pour cela il faut être en mesure de penser le terme grec *arithmos*, composé d'un préfixe de renforcement *ari-* et de la racine *\*rutos* : c'est cette même racine que l'on retrouve dans terme latin *ritus* qui signifie le rite et donc

éthopoïétique comme interprétation de la production transformante des usages. Ce sont les conditions mêmes de notre possible vivabilité. L'achèvement du concept d'économie ne pourra se faire que nous faisons l'effort de penser ce que signifie éthonomie et éthopoïétique, c'est-à-dire usage et production : *la volonté de production*. La volonté de production est le *nexus* de toute pensée.

C'est l'ontologie.

C'est le phénoménologique.

Voir à ce propos, Émile Benveniste, *Dictionnaire des institutions indo-européennes*, t. I, p. 101.

Nous rappelons une fois encore que cette racine forme à la fois le terme *ritus*, le rite et le terme *ars*, art.

Voir, ici encore, le texte d'Émile Benveniste sur le rythme, in *Problème de linguistique générale*, t. I. *Rhythmos* est formé sur le verbe *reien* qui signifie couler, autrement ce qui ne cesse de sortir et ce qui serait, à la lettre, toujours en excès, puisqu'incalculable, indénombrable.

Le verbe destiner vient de *de-stinare* latin formé sur le verbe *stare*. Il signifie fixer et assujétir. Il est formé sur le verbe grec *histanô*.

C'est tout le travail de la modernité poétique. Voir à ce propos les propositions de ma thèse et les thèses de Benjamin (*Paralipomènes aux Concepts sur l'histoire*, MS470). Voir encore le travail d'Henri Meschonnic, *Critique du rythme* (1982), *Politique du rythme, politique du sujet* (1996), *Poétique du traduire* (1999.)

La différence, p. 887.

originellement le code, la règle. L'arithmétique, le comptage est ce qui permet d'ajuster le vivant en le dénombrant pour éviter le trop grand étonnement de ce qui est en excès. En ce sens le poétique n'est donc essentiellement pas rythmique, il est arithmétique. Le poétique serait alors fondamentalement arhythmique et arithmétique. Le paradoxe du poétique se situe ici : il s'agit de ne cesser de compter, d'agencer, de systémiser et d'énumérer tout en faisant que ce maintienne, dans ce qui se nomme encore le poème, la saisie d'un venir-à, d'une transcendance, d'un ex-cès, d'une pro-duction. Il faudrait très longuement revenir sur les raisons phisosophiques, métaphysique, politique et théologique d'un tel paradoxe. L'Occident transfigure le poétique en un comptage insensé qui nous offre la mesure même d'un vivant ajusté, organisé, destiné. Mais il y a un second paradoxe : celui qui consiste soit à rendre le comptage insignifiant, soit même, à ne plus compter. C'est le paradoxe de la modernité qui consiste à pousser le poétique à une tension au prosaïque. Mais dans ce cas à quoi peut bien servir ce que nous nommons poématique, s'il ne sert pas à donner un compte particulier, un rythme particulier comme interprétation à ce qui survient en excès? Dans ce cas le poématique se sépare radicalement de ce que fait aussi l'économie : compter. Si le poème ne compte pas, dans ce cas – et c'est notre hypothèse – il se rapproche essentiellement de la chrématistique, c'est-à-dire qu'il pense seulement l'excès, c'est-à-dire ce vient-hors-de. Le poétique – dans sa version moderne – ne serait pas lié au comptage économique du vivant, mais à la saisie matérielle et chrématistique du vivant comme excès. Pour montrer cela nous voudrions poser deux exemples. Le premier consistera à faire une analyse de la citation de Hölderlin, le second, à montrer simplement deux pièces de Marcel Broodthaers qui s'intitulent, respectivement, *Museum*, 1972 et *Gedicht - Poem - Poème / Change - Exchange - Wechsel*, 1973. Dans les textes des *Poèmes de la Tour*, il y a celui « Dans le bleu riant... » : Hölderlin écrit « *giebt es auf Erden ein Mass? Es giebt keines*. Existe-t-il sur terre une mesure?

Nous devons nous poser la question du pourquoi de ce paradoxe. Nous reviendrons longuement sur ce problème : il faut pour le moment entendre qu'il s'agit d'une interprétation politique de la *poiësis*. Elle devient alors l'instrument politique, gouvernemental, idéologique et théologique de la saisie de l'inconnu – l'*unbekannt* pour Hölderlin – et de l'incalculable. Si l'économie substantielle du monde est la calculabilité, il n'y a des lors pas de raison que le poétique échappe à ce projet. Il nous faudra cependant, lors d'un prochain séminaire, tenter d'en donner des exemples.

Excès, *excessus*, provient du verbe *ex-cedere* : sortir. *L'excessus* est donc à la fois la sortie, le ravissement et la digression. Ce qui est en excès est donc ce qui, à la fois, ne cesse de sortir, ne cesse de ravir ou de se ravir, et ce qui ne cesse de digresser, c'est-à-dire, qui ne cesse de parler et de commenter.

*Arithmos* signifie l'ajustement, l'agencement, d'où le nombre.

Voir à ce propos la *Poétique* d'Aristote.

L'inconnu nommé ici Dieu, les dieux, le non-nommé.

L'allemand *Maafß*, la mesure vient du latin *massa* (qui a lui-même donné le mot masse en français) signifie le tas et la masse. Il vient lui-même du grec *masa* qui signifie le pain, la galette, la pâte, le biscuit. La verbe *massein* signifie pétrir...

Il n'y en a pas » [§2]. Il s'agit d'une donation de ce qui ne vient pas à la mesure. Autrement dit la mesure n'est pas une donation. Cependant au premier paragraphe, il précise que nous avons le droit – c'est le lieu même du poétique tel que pensé par les Grecs – de décrire le monde (*beschreiben*) et de l'imiter (*nachahmen*). Et c'est dans le rapport à l'inconnu (*unbekannt*) que se trouve la mesure de l'homme (*der Menschen Maaß ist's*) : « plein de mérite, c'est en poète pourtant que l'homme habite sur cette terre, *Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde* ». La seule mesure de l'homme est donc dans l'in-mesurable, dans l'impossibilité de la donation de la mesure : cette impossibilité est l'excès et est matériellement le poétique

En guise d'ouverture nous donnons, simplement à voir les deux pièces Marcel Broodthaers. Il nous reste à digresser.

6 janvier 2013

Arythmique signifie qu'il ne possède pas comme on peut le présager le sens premier du terme *ruhmos* comme flux et continuum de ce qui se rend en présence.

L'idée même de cette transcendance est des projets les plus féconds de la pensée puisqu'il s'agit de penser la possibilité pour l'être de choisir (*proairèsis* et *crisis*) les moyens par lesquels il produit. C'est la possibilité de penser une ontologie de l'agir comme transformation et production (*poièsis*).

L'idée de sujet en est le fondement : l'être est alors pensé à partir de sa capacité (supposée) à déterminer sont mouvement (transcendance). Il faut donc dès lors, penser qu'il y a deux système l'un présupposant que l'être reçoit l'ordre de produire (théorie de la servitude), l'autre qu'il se donne lui-même l'injonction de produire (théorie du libéralisme). Par ailleurs les deux systèmes présupposent une interprétation métaphysique du sujet. Il nous faut donc pouvoir penser la transcendance en dehors de ces deux systèmes et de proposer de que peut être pour nous à la fois l'essence de l'agir et aussi la possibilité du caractère ek-statique.

## SÉMINAIRE 2012-2013. *OIKONOMIA & POIËSIS II.*

« *Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde,*  
Plein de mérite, c'est en poète pourtant  
que l'homme habite sur cette terre.»  
Friedrich Hölderlin, *Turmgedichte*

« *Khrè to legein te noiein t'eon emmenai.* »  
Parménide

Il faut revenir sur une explicitation de ce qui a été ouvert dans le précédent séminaire. Nous avons posé une hypothèse simple qui consiste à dire que le poétique est arythmique parce qu'il est arithmétique. Autrement dit que la pensée occidentale a réussi à transfigurer le concept de *poièsis*, non seulement en production, mais surtout en un exercice spécial, qui consiste à mesurer le réel afin qu'il ne nous submerge pas par son excès de présence. Or nous avons alors posé comme seconde hypothèse qu'il y a donc un lien substantiel entre poésie et économie, la comptabilité, et qu'il s'agit d'un projet politique. Nous voudrions dès lors tracer les lignes d'un champ de recherche très vaste qui consisterait à démontrer que la pensée occidentale, alors même qu'elle pose politiquement la possibilité de la transcendance et du sujet, configure la possibilité d'arraisonner l'ontologie de l'agir à partir d'un concept de production, de *poièsis*, comme comptabilité. Nous posons comme hypothèse que le poétique est comptable (quand il n'est pas pervers...). Il va de soi que cette hypothèse est problématique parce qu'elle demande d'abord une explicitation, mais aussi parce qu'elle demande alors de repenser la modernité dite poétique, c'est-à-dire celle de l'œuvre, d'une autre manière.

*L'exercice spécial* signifie qu'il s'agit bien, comme calcul, d'une technique. La technique permet de transfigurer l'expérience de l'excès comme venance, ravissement et digression, en espace morale (celui de l'outrance).

Compter vient du terme latin *computare*. Il est lui-même formé de *cum-putare*; le verbe *putare* signifie rendre propre, évaluer et croire. L'adjectif *putus* signifie, propre, pur. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que l'opération de comptage et de comptabilité ne peut commencer que dans l'intention de rendre propre la sphère d'observation. Rendre propre, c'est rendre à la fois habitable et rendre à une pureté

comme intégralité, c'est-à-dire comme ce qui n'est pas rendu insaisissable par la surmesure et le surabondant. *Computare* c'est donc aménager le monde pour le rendre saisissable et habitable. En ce cas oui, l'homme habite cette terre en poète, l'homme habite en comptant.

Nous posons dès lors l'hypothèse que le poétique est comptable. Mais à la condition qu'il ne soit pas *pervers*. Nous renvoyons au travail que nous avons élaborer dans l'ouvrage *Le poétique est pervers* (2008). *Le perversus* serait alors l'impossibilité de rendre au comptage matériel.



Et c'est ce que nous tentons de proposer à partir d'une série de propositions.

« La notion de rythme dans son expression linguistique », 1951, in *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, 1976, voir aussi Pierre Sauvanet, *Le rythme grec*, Puf, 1999.

La cadence est précisément ce qui fait tomber les choses en un état particulier, c'est-à-dire en une fixation. C'est une chute.

La *mimèsis* qui est à la fois considérer, par Aristote, comme une aptitude (naturelle) à décrire et représenter le réel.

Il faudrait encore se référer à la pensée héraclitéenne qui considère au sens propre que tout coule, que tout s'écoule.

C'est le *ruthmos* de l'être. Il faut alors comprendre que cette interprétation s'oppose radicalement à celle postérieure de Platon. C'est ce sens qu'interprète Henri Meschonnic et qui lui permet

de penser le rythme comme ce qui saisit l'organisation générale de la langue et du discours. Dès lors c'est en ce sens qui faut repenser le poétique à partir de Meschonnic, comme ce qui regarde l'ensemble des phénomènes qui se réalisent et qui s'accent dans le langage et dans la parole. Voir alors *Politique du rythme*, publié en 1995.

I. LE CONCEPT DE RYTHME. Il faut donc revenir encore à une interprétation critique du concept de rythme. Une fois encore nous renvoyons au texte de Benveniste. *Ruthmos* est, pour nous, le mouvement mesuré. Le problème ici est bien l'interprétation de cette mesure : que signifie-t-elle? Si l'on se fonde sur le sens pré-platonicien, *ruthmos* signifie ce qui coule, ce qui s'écoule : le mouvement mesuré de la chose est donc la forme même qu'elle prend. La mesure signifie donc ce qui s'appréhende aspectuellement comme forme. *Ruthmos* signifie donc l'aspect ou plus exactement la forme du mouvement, ou encore l'aspect du mouvement. C'est à partir de Platon, d'une part, que le terme *ruthmos* prendra le sens de cadence, c'est-à-dire d'ajustement et de règlement de ce mouvement. L'ajustement est fait pour éviter le dérèglement de l'usage de la poétique et de la musique. Ce qui est alors insupportable, pour la pensée antique, c'est d'accepter que le sens profond de *ruthmos* est la figure en soi de chaque être, sa manière d'être. Il faut stabiliser un commun – ajusté – à partir des figures singulières. C'est encore à partir d'Aristote que se retrouvera le problème de cet ajustement comme codification morale de cette observation. N'oublions que pour l'antiquité se pose alors le problème de la possibilité de la représentation. Si Aristote l'autorise c'est à la condition que la *poièsis* (comme lieu de l'activité mimétique qui est séparée de l'*oikos* et de la *polis*) dans l'observation des phénomènes (voix, mesure et harmonie) respecte ce qui peut être imité et décrit, à savoir le réel comme ce qui a évidemment eu lieu, ce qui a évidemment lieu, et ce qui aura évidemment lieu. Dans l'un et l'autre cas, le sens platonicien et aristotélicien de la cadence, du rythme est indexé sur l'idée d'une mesure et d'un code moral. Autrement dit il doit être indexé sur le *logos*. ***La poièsis est donc considérée comme un espace moral du rythme.***

*Ruthmos* pourrait à la fois ce que nous percevons en regardant un fleuve, la lumière ou encore un visage. *Ruthmos* est la perception des *phainoménon*.

C'est le sens du terme *arithmos* qui s'associe alors aux termes de *taxis*, *mètron* et *harmonia* pour former le concept moderne de rythme.

Voir Platon, *Politéia*, III & X.

Voir *Poétique*, 24.

*Phonè, mètron et harmonia*.

Voir Parménide, *Sur la nature de l'étant*, trad. B. Cassin Seuil, 1998. Voir aussi Proclus, *Sur le Parménide*, livre III. Voir aussi Heidegger, *Parménide*, 1942 et *Qu'appelle-t-on penser?*, 1954.

Heidegger, *Questions III & IV*, p. 420. Heidegger précise que c'est l'expérience grecque de *thaumazein*, l'étonnement (on y retrouve la même racine *thea*). Il faut l'entendre à partir du terme latin *adtonare*, ce qui résonne comme un coup. C'est être assourdi, comme privation de l'entente.

Il faudrait revenir longuement sur le concept de forme et d'information. Si la forme est avant le résultat d'un processus, qui à partir d'une matrice (d'une *chora*, ou d'une espace) donne un aspect particulier, spéciale à quelque chose, il faut encore penser que l'*informatio* (*informare*) est bien l'action de façonner, de donner forme dans l'instant où ce qui doit pouvoir être est

encore *in-formis*, c'est-à-dire informe. Il ne peut donc y avoir d'information (donation de forme) sans expérience de l'informe. Informer contient donc, dans la donation de la forme, celle de l'informe. La donation de l'in-forme (in-former quelque chose) est ce qu'Aristote (*Physique*, II) appelle la *to protè hulè arruthmiston*) et ce qu'il appelle (*Métaphysique*, VII, VIII) *protè ousia*. Voir Aganben, *L'homme sans qualité*, ch. 9.

2. LE RYTHME PARMÉNIDIEN. L'hypothèse du non-être (*to mè on*) parméniidien supposerait la possibilité que quelque chose puisse être arythmique et informe. Cela signifie donc la possibilité d'une ariyhmie, comme ce qui ne prend pas forme (ce qui n'advient pas à la factivité, ce qui ne s'achève pas, ce qui ne vient pas, l'invenance) comme ce qui ne peut se mesurer. On comprend alors mieux le sens de la *poièsis* comme ce qui se met-hors comme ce qui vient (poétiquement) à s'in-former. ***La poièsis est donc matériellement ce qui s'in-forme.***

3. LE PHAINOMÉNON. Il est ce qui se rend, à la lettre, à la lumière et se dispose à la vue. C'est-à-dire aussi bien à la théorie, qu'à la spéculation, aussi bien au théâtral qu'au spectaculaire. Ce qui se trouve nommer dans le verbe *phuein*, c'est « la surabondance, la surmesure du présent ». L'expérience de l'excès, de ce *ruthmos* premier, c'est l'étonnement. Il y a dès lors deux expériences : le flux du réel phénoménologique (*ruthmos* et *thauma*) et le r-assemblage technique et logique des données (le *logos*) en vue de le penser soit comme évidence et c'est le discours vrai, soit comme imitation et c'est l'œuvre théâtrale et figurative. L'Occident préconise que le r-assemblage technique, le *Ge-stell*, est préférable et supérieur. On détermine alors deux grands systèmes, d'une part la métaphysique (l'ontologie) comme observation des phénomènes (*ontos*) en vue d'en déterminer l'évidence de l'être, d'autre part, la phénoménologie (de la transcendance à la spéculation) comme interprétation critique du lieu d'apparition des événements et comme interprétation critique de la puissance événementielle (historicisation). ***La poièsis est donc considérée comme un système technique de rassemblement.***

4. LE POLITIQUE. Si l'antiquité pense le commun humain pour la première fois à partir de l'opposition essentielle et substantielle entre privé et public (*oikos* et *polis*) il lui faut à partir de cela penser de manière originelle et originale le concept d'opérativité.

Les racines *thea* et *spec*.

Penser ce rassemblement comme évidence c'est le penser comme *en-ergèia* en vue d'un processus de dévoilement (*a-lèthèia*). Si on le pense comme imitation c'est la *poièsis*.

C'est pour cela qu'il nous faudra repenser le concept de *Gestell*.

Nous revenons encore sur ce problème. Si l'Occident pense de manière toute à fait originale l'ontologie de l'agir à partir des concept de mouvement et volonté, il lui faut cependant penser, incessamment, l'origine de la donation à la fois de ce mouvement et de cette volonté. Pour la pensée politique et philosophique ne cessera d'envisager la possibilité d'une autorité extérieure (*auctor* est celui qui augmente et qui pousse à agir) qui livre l'être à être actorialement dépendant, soit la possibilité d'une autorité propre qui livre à une autonomie de son

*auctoritas* et de sa volonté. Il n'est dès lors plus dépendant d'un seul autre pour son actorialité, mais de l'ensemble des autres (*alius*) comme commun et c'est qu'on nomme l'aliénation.

Si l'on admet la possibilité que l'Occident ait tenter, idéalement, de configurer un monde politique qui suppose une *auctoritas* propre (*liberalitas*), il n'en reste pas moins qu'il n'aura eu de cesse de penser à la transfiguration de cette autonomie en dépendance (l'économie en est une des formes). Nous rappelons la construction de l'espace politique aristotélicien repose sur la « nécessaire » division des êtres en *arkhitektonas* et en *kbéirotekhnès*. Le premier a la connaissance (*eidota*) qui lui donne la possibilité de devenir un *épimélètès*, c'est-à-dire un être qui s'occupe de la *polis*, tandis que le second qui est sans connaissances (*ouk eidota*), c'est-à-dire sans puissance interprétative de l'*auctoritas* est donc un être *apsukhos*, c'est-à-dire inanimé. Cette repartition nécessaire, si elle est juste (fondée sur l'*arètè*) conduit au bonheur, c'est-à-dire à une forme particulière de privation de l'actantialité et de la responsabilité.

Par ailleurs la transfiguration des *hexis* (comme manières d'être) en acceptation morale de la *némésis* et du *nomos*, c'est-à-dire de la division et du substantiel concept d'inégalité, assurera un succès absolu au concept d'office (*De Officiis* de Cicéron et *De Officiis ministerorum* de Saint Ambroise). La récompense ultime (achèvement de l'ère moderne) est la tranquillité accordée à ceux qui acceptent, heureux, la répartition nécessaire des agir et qui acceptent avec joie la transfiguration du savoir-faire en devoir-faire. L'achèvement de la modernité par le capitalisme, consiste donc en la privation ultime de l'*auctoritas* à l'intérieur d'un espace politique qui le fonde comme valeur essentielle (la liberté). Or la transfiguration de l'être en être privé

de responsabilité, d'actantialité et des moyens de la production et de l'interprétation de la *poièsis* en est la preuve absolue. C'est le paradoxe que devra assumer de penser notre nouvelle modernité, si elle a lieu.

L'invention la plus surprenante de l'Occident est l'interprétation critique de l'ontologie de l'agir, parce que l'Occident pense de manière exemplaire l'être comme relevant du choix : le choix des modalités de l'agir et la possibilité de son interprétation critique. Il faut donc à la fois s'occuper de la gestion du privé et de la gestion de l'espace public. L'une est l'économie, l'autre la politique. Ce qui lie les deux c'est la *poièsis*, c'est-à-dire la production comme interprétation critique (technique et morale) du faire (*poièn* et *ergein*). La *poièsis* est production : soit comme transformation du réel, ce qui suppose une interprétation à la fois de ce qu'il faut (nécessité) et de la provenance et de l'usage des choses (des biens) et c'est la chrématistique, soit comme description (représentation) de ce réel ce qui suppose une interprétation de cette opérativité non littéralement chrématistique (ni économique) et c'est la poétique. La poétique est alors un troisième espace, coincé entre l'espace privé et public ou l'homme ne s'occupe pas de la fourniture matérielle, mais de la production des figures, de la production donc d'une forme particulière de rythme. Or, à partir du moment où il s'agit de réguler cette production spéciale, il faut lui trouver un modèle qui sera en mesure de la faire. Nous présupposons dans un premier temps qu'il s'agit du modèle de l'arithmétique : ***la poièsis devra savoir compter puisqu'elle est production et donc processus transformant.***

5. LE CONCEPT D'ARITHMÉTIQUE. Nous l'avons vu *arithmos* est l'ajustement, c'est-à-dire ce qui fait par la mesure. Nous posons donc l'hypothèse que ***la poièsis est arythmique et arithmétique.***

6. LA TECHNIQUE. Un autre problème se pose dès l'antiquité, c'est l'impossibilité de maintenir ou de stabiliser un terme qui soit propre à l'opération poétique. Le terme *poièsis* lui-même est un dérivé puisqu'il ne signifie pas littéralement ce que nous nommons œuvre mais bien production. La pensée grecque possède quatre termes qui disent plu ou moins la possibilité de cette activité qui

Ce sont les concepts essentiels de *proairèsis* et de *crisis*. La gestion est l'interprétation des gestes et des usages. Il faut la penser à partir du terme d'*éthonomie*.

Il s'agit bien ici de ce que l'on nomme *mimèsis*, c'est-à-dire l'espèce contrôlée om a lieu cette activité productrice particulière qui consiste à, selon les dire d'Hölderlin, prendre le droit de décrire et d'imiter.

Vori séminaire précédent.

consiste à interpréter et à user des formes produites à partir du réel. Ces termes sont *teknè*, *épimélètè*, *ergon* et *poièsis*. Immédiatement la pensée occidentale interprète l'agir poétique comme un savoir faire spécial et technique. Il relève d'un code particulier et d'un apprentissage spécial. ***La poièsis est technique.***

7. LE CONCEPT D'HEXIS. Il signifie assez précisément manière d'être, la disposition. Il faut comprendre que l'*hexis* comme disposition et comme habitude est considérée par Aristote et par la tradition comme un acquis et donc comme quelque chose de supérieur à la sensation et à l'émotion. Ce qui signifie que l'*hexis* peut à la fois être interprétée à partir de l'apprentissage et à la fois comme valeur morale. C'est à partir de cela que le concept d'*arètè* (la vertu) est lié. La vertu, c'est-à-dire la valeur de l'être, est déterminée et confirmée par la disposition, dès lors que la disposition est pensée à partir d'un apprentissage et d'un code. Dès lors l'action (*poièsis*) est entièrement indexée sur le dispositif. Autrement dit l'acte est co-déterminé par le dispositif. ***La poièsis est interprétée à partir des dispositifs (hexis).***

8. LE CONCEPT MATÉRIEL D'AJUSTEMENT. Le premier grand problème est avant tout un problème de traduction, c'est-à-dire de la langue grecque à la langue latine, du terme *poièsis*. Il le sera à la fois par le terme *creatio*, par le terme *productio* et par le terme *ars*. *Creare* dit produire mais au sens de faire naître : c'est le terme qui sera utiliser pour parler de Dieu et de son opérativité. Le terme ensuite s'assimilera, à partir de ce modèle, au terme *poièsis*, pour interpréter la création poétique. Le sens du verbe *pro-ducere* s'apparente au sens originel du terme *poièsis* comme mettre-dehors, faire-sortir. *Producere* signifie surtout présenter et exposer. C'est le sens précis du terme production, en tant que ce qui expose à la sphère du vivant et de l'économie. Plus complexe est le problème du terme *ars* : s'il signifie l'habileté et la technique il n'en est pas moins le terme qui prévaut dans la langue usuel pour désigner

On retrouve la racine du verbe *ekhein* qui signifie avoir, c'est-à-dire ce que nous avons en propre. Nous renvoyons à une lecture du *Théétète* de Platon, de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote ainsi qu'à l'*Organon* (ou l'*hexis* est entendu comme un relatif).

Sur le terme ARÈTÈ voir partir 8.

Le dispositif est, comme le sait, stratégique et idéologique.

C'est d'abord un terme pour l'agriculture, qui s'occupe de penser la croissance et la naissance.

Il faudra attendre le XVI<sup>e</sup> siècle pour qu'il prenne son sens moderne.

ce que nous nommons par opérativité artistique. Il convient de rappeler que ce terme désigne avant tout un travail réalisé avec la main et avec un savoir faire technique. Qu'est-ce qui permet donc de penser ce terme comme talent et comme traduction possible du terme poïesis? Il s'agit ici encore d'un problème d'étymologie et de croisement complexe de terme. Si l'on suit les travaux de Benveniste et de Meillet il semblerait que tout soit lié à une racine indo-iranienne \**ar* qui indique à la fois une action qui ajuste et une action qui code, qui règle. Ce qui est plus intéressant encore c'est de saisir l'ensemble des termes qui y appartiennent : pour la langue latine, il s'agira des termes *ars* (art), *ritus* (rite), *artus* (serré, étroit, limité, mesuré), *armus* (épaule), *articulus* (articulation, division); et pour les terme grecs on peut supposer les terme *arête* (vertu), *areskô* (plaire) et *arithmos* (l'ajustement). Ce qui signifie que cette très ancienne racine commune pourrait vouloir dire qu'il s'agit, au sens propre, d'une resserrement du flux constant de la présence (*ruthmos*) afin de pouvoir l'ajuster, la régler, la mesure à la manière que nous avons de saisir les choses. C'est pour cette raison qu'il s'agira en même temps de le penser comme une articulation, c'est-à-dire une manière particulière d'agencer et d'assembler les éléments après les avoir saisis. L'art relève donc à la fois d'une manière particulière de saisir par la mesure et d'une manière particulière de lui donner forme (par la main). ***L'art – la poësis – est donc une resserrement technique du continuum du vivant.***

14 janvier 2013

Il désignera par la suite le métier, la science comme profession.

Benveniste, *Dictionnaire des institutions indo-européennes*, et Ernout & Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*.

*Ars* signifie donc une façon d'agir, autrement dit une manière.

D'où bien sur le terme arme et le verbe armer.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre III. Sur le concept d'*arête* voir le § précédent (8)

CFJ, § 41-43.

Que signifie cete thématization du rapport externalité-intériorité? L'externalité suppose le rapport que nous entretenons au monde (et à sa supposée beauté). L'intériorité est le rapport de satisfaction que nous entretenons à nous contempler contemplant l'externalité du monde transfiguré en un espace de l'expérience du beau. Le processus artistique thématise dès lors pour la pensée moderne et pour la pensée kantienne ce rapport. C'est bien sûr en cela que l'art ne peut pas produire un plaisir intéressé (hédoniste), puisqu'il relève d'un processus thématisant (d'une dépose au sens où le thème (*thèma*) est précisément ce qui se trouve être posé, temporellement).

## SÉMINAIRE 2012-2013. *OIKONOMIA & POÏESIS III.*

« Surtout, de ce Poème il bannit la licence ; Lui-même en mesura le nombre et la cadence. »  
Nicolas Boileau, *Art poétique*, c. II

« *Khrè to legein te noiein t'eon emmenai.* »  
Parménide

9. LE CONCEPT DE PLAISIR. Dès la pensée aristotélicienne, il est convenu d'admettre que l'activité d'imitation est source de plaisir. Le plaisir est donc lié à la fois à notre rapport d'étonnement et de crainte devant les choses de l'extérieur et à la fois à notre fascination à pouvoir les reproduire de sorte qu'elles apparaissent privées d'efficience. C'est précisément ce rapport qui constitue notre rapport au monde et qui constitue ce que l'on nomme *arête*, la vertu, c'est-à-dire la puissance d'arrondissement du réel à la production. Il faut ajuster nos modèles de perception et ajuster, à partir de cela, les modalités de ce qui apparaît. Autrement dit, la poétique est bien le lieu qui ajuste, techniquement, crainte et fascination, étonnement et mesure, excès et ajustement. Mais cela présuppose que nous entendions le concept de plaisir comme étant lui-même un modèle d'apparaître – c'est pour cette raison qu'Aristote utilise le verbe *khairain* et non une recherche singulière de satisfaction. Or nous savons aussi que – bien plus tard – Kant, présupposant que l'art n'est pas un objet mais précisément le lieu qui thématise le rapport externalité-intériorité, affirmait que l'art est un plaisir désintéressé (*uninteressirten Wohlgefallen*). Il est un plaisir qui ne s'inter-esse pas à une transformation en objet de l'œuvre (de l'effectivité). L'art serait désintéressé, en ce qu'il ne se

Le concept de plaisir est pensé chez Aristote – dans la *Poétique* – avec le verbe *khairô*, qui signifie se réjouir, briller de joie. 1448b10 : « nous prenons plaisir à contempler les images les plus précises des choses dont la vue nous est pénible dans la réalité ».

Il faudrait produire une analyse précise des différences entre les termes *khairain* (verbe) et le substantif *hédonè* : deux plaisirs différents, en ce que l'*hédonè* est probablement lié à la satisfaction matérielle, tandis que le *khairô* présuppose que le plaisir est un processus diffus dans la commun : l'être brille de joie parce qu'il éprouve du plaisir, il devient un modèle d'apparaître (et de vertu). Le verbe *khairain* est lié au terme *khairis*, la grace comme plaisir d'être dans, dit-on, « dans la beauté du monde ».

C'est pour cette raison qu'il faut impérativement différencier cette dimension d'un plaisir khairénique (si l'on peut dire) de celle de l'hédonisme

Au-delà d’un accord ou non avec la pensée kantienne, il faut pour notre modernité repenser préciséemnt les conséquences d’un telle hypothèse d’un plaisir désintéressé. Elle suppose l’idée fondamentale de la non-possession. Si l’expérience artistique est la saisie du rapport que nous entretenons en même temps à l’objet thématique et en même temps à notre affect, elle n’est en aucun un objet qui relève d’une possible possession ou d’une possible propriété. L’art est substantiellement non objectif. Il est donc en tant que tel inexistant. Il relève donc de ce que nous pourrions nommer un processus d’artistisation. C’est pour cela que nous pourrions avancer l’hypothèse que l’art n’existe pas mais qu’il est une processus thématique, dépose un élément idéal.

Suffisant voudrait dire, à la lettre, ce qui est *sufficio* (*sub-facere*), c’est-à-dire ce qui est mis-sous, ce qui est imprégné et donc ce qui est suffisant au sens de ce qui permet.

10. THÉORIE DE L’OFFICE. Nous avons commencé à entrevoir le problème de l’interprétation du concept d’*hexis*, c’est-à-dire du concept de manière d’être, ou plus précisément, de manière d’apparaître. *Hexis*, serait pour nous modernes la mise en tension de ce qui est en propre dans le dispositif. *Hexis* est disposition, en ce que cela signifie *dis-ponere*, c’est-à-dire le mouvement de séparation et de déplacement des éléments. Nous savons que la pensée aristotélicienne est le premier opérateur d’une transfiguration substantielle et lourde de conséquences, des *hexis* en *éthos*, c’est-à-dire des manières d’être en habitudes, des usages liés aux mouvements, aux usages liés à la production. L’enjeu est bien d’ajuster ce qui relève du comportement, des manières mêmes de la vivabilité en comportement morale (*éthikè*). Dès lors il est tout à fait possible d’arraisonner la *poièsis* à la morale et d’en déterminer les manières propres.

À cela il faut ajouter le passage de la théorie générale de la *praxis* et des *hexis* dans la pensée conservatrice et inquiète de Cicéron. Le texte *De Officiis*, rédigé en 44 av. J.C. (un an avant son assassinat) est ce lieu de passage. Il s’agit d’un traité de formation éthique et politique, autrement dit d’un traité sur les devoirs. Il faut donc être en mesure de penser une généalogique du devoir comme généalogie de la forme matérielle endettée de l’être. C’est donc une théorie de l’agir fondée sur l’idée que ce qui se réalise (ce qui est en acte) en est déjà endetté. Il l’est chez

Le substantif devoir est le déverbal du verbe devoir qui provient du verbe latin debere : il signifie devoir, être débiteur. Le verbe debere est la contraction de de-habere que nous pourrions littéralement traduire par non-avoir (de marque la séparation, l’éloignement. Debere signifie donc ce qui détaché de l’avoir. Devoir c’est ne pas avoir. Plus précisément devoir c’est ne pas pouvoir avoir. Le participe passé débitus a forme à al fois le terme français dette et débiteur. Il faudrait dès lors construire une théorie générale de la dette et admettre que l’humanité moderne est celle de l’endettement.

C’est un problème de jugement en fonction de ce qui est considérer comme ajusté (à la vertu, à l’*arété*). Nous rappelons que les termes *dignitas* et *decorum* ont la même racine commune, le verbe impersonnel *decet*, il convient.

L’utile est déterminé chez Cicéron, techniquement aux concepts de bénéfice et de libéralité.

Giorgio Agamben, *Opus Dei*, p. 97.

Elle-même fondée sur la dette et le devoir.

Il faudrait entendre que les termes disposition et production signifie, l’un et l’autre, un déplacement des éléments. Il s’agit pour l’un d’un arraisonnement en vue de la différence stratégique, tandis que pour l’autre il s’agit d’un problème prépositionnel de placement. Déposer et attirer : le reste est un problème de préposition et de placement.

C’est pour cette raison que la *Poétique* vient immédiatement après la *Politique* (dans le *corpus aristotélicum*) et c’est aussi pour cette raison que le traitement du concept de *catharsis* est essentiellement présent dans la *Politique* et non dans la *Poétique*.

C’est pour cela qu’il faut réfuter (comme le présuposait Adorno dans *Théorie esthétique*) les concepts de plaisir et de jouissance. La modernité (et la post-modernité) nous a suffisamment énoncé que l’art n’est ni le lieu du devoir ni celui du plaisir (pas plus celui du non-devoir et du déplaisir).

La *Métaphysique* est précisément ce qui vient simplement après le livre de la métaphysique.

Seul cet immesuré pourrait être nommé métaphysique.

Voir à ce propose le commentaire que nous avons fait sur Hölderlin et le *unbekannt*.

Mais si cela est immesurable, peut-on seulement le penser?Ce n’est pas tant la réponse qui importe que l’assurance avec laquelle la philosophie occidentale (donc la métaphysique) l’a fait.

Comment pourrions-nous y répondre? Il faut revenir ici à Heidegger et la Lettre sur l’humaniste : «on en pense pas de manière assez décisive l’essence de l’agir». Si la philosophie n’a eu de cesse de penser cela, qu’est-ce que cela veut dire? Que nous en pensons pas de manière décisive (come rupture) cet jmmesurable. Or si nous ne pouvons pas le calculer nous ne pouvons pas vraiment et décidivement le penser (comme rassemblement). C’est pour cela qu’Heidegger précise qu’il faut le saisir à partir du *poème*. C’est cela le *tournant*.

Il s’agit de proposer une série d’hypothèses pour saisir ce que signifie la transfiguration de pouvoir-faire en devoir-faire. Si nous assumons la théorie de la transfiguration des *hexis* en *éthos* et si nous assumons de lire le *De Officiis* de Cicéron, ce n’est pas suffisant. Il faut en comprendre le passage essentiel dans la modernité. Il est possible d’admettre que la modernité (celle qui commence à partir de l’interpétation de l’*Aufklärung* et à partir de Kant) tient, assez simplement en la tentative de penser l’agir en dehors de toute métaphysique théologique, c’est-à-dire en dehors de tout impératif divin, pour le transfigurer dans une

rigoureuse métaphysique de l’impératif catégorique. Si l’énoncé de la modernité tient en l’hypothèse du sujet transcendantal, alors l’être advient à la possibilité d’interpréter la volonté à partir de l’autonomie (sa conduite propre) et à partir de la réification (la transcendance comme choix de l’opérativité et de la production). Jusqu’à présent l’être est lié (sauf lors de la tentative du *demos* grec et de la *res publica* latine) à une autorité qui le détermine assez simplement comme être-obéissant à un ordre (à une transcendance). Or à partir de la modernité la transcendance est en l’être. Elle l’ouvre de façon brutal à une sorte de «majorité» : l’humanité adulte qui fait l’expérience de l’autonomie de décision et de production (la sphère libérale). La modernité est dès lors l’ouverture à une angoise existantielle sans précédant. L’être n’est plus secouru par l’autorité, mais il *doit* assumer seul (impératif morale) et assumer en commun (impératif légal) l’agir et les conséquences de l’agir praxique et productif. Dès lors la modernité est à la fois la découverte jubilatoire et angoissante que nous ne serons plus jamais inquiétés (l’*amérimnos* paulien, la sotériologie, la théodicée) mais au contraire livrés à la possibilité de l’inquiétude interprétative. Mais dans le même temps la modernité découvre que la gouvernmentalité n’aura rien fait d’autre que de séculariser

Cicéron à partir de la détermination des concept d’*honestum* et de *decorum* : ce qui distingue l’être, c’est la manière (hexis) avec laquelle il ajustera son activité à l’utilité. Ce qui signifie que l’agir doit être impérativement interprété en fonction de ce que Giorgio Agamben nomme une «manière conséquente». C’est donc une théorie extrêmement limitée de l’agir et de l’opérativité dont le résultat a été la transfiguration absolue du savoir-faire (*teknè*, *ars*) en devoir-faire (office). L’office arraisonne la *teknè* et l’*ars* à des dispositifs particuliers en vue de produire, mais de telle sorte que ce soit un devoir (office). Ce qui signifie que l’office présuppose et impose une théorie générale de la gouvernance. Si l’on entreprend une généalogie du devoir on est alors en mesure de constater que le concept essentiel de *poièsis*, s’est d’abord vu transfiguré en comptage, puis en en office dont le comptage constitue dès lors son opérativité propre. Celui qui produit de la *poièsis* (l’artiste) devra donc produire de «manière conséquente» en fonction de ce qui est demandé, c’est-à-dire en fonction de la suffisance et du plaisir. ***La poièsis est interprétée comme devoir-faire (celui de la calculabilité et de l’ajustement).***

11. GOUVERNEMENTALITÉ ET CALCULABILITÉ. Le problème trouve son impulsion dans le traité d’Aristote intitulé *Métaphysique*. Quel est le propos général de ce traité? Il est, en somme, assez simplement, le calcul du rapport entre la puissance (*dunamis*) et l’acte (*énergéia*). C’est alors un problème d’ontologie de l’agir en ce qu’il contient, *immesurés*, puissance et acte. C’est cet immesuré qui doit être arraisonné. C’est à partir de la pensée de l’arraisonnement de cet immesuré que se structure la gouvernmentalité. Gouverner signifie proposer des systèmes de calculs (règle, codes, etc.) qui arraisonnent et mesurent puissance et acte. L’immesurable est le lieu de la *poièsis*; le mesurable celui de la gouvernmentalité et de l’interprétation du faire comme production. Voici le chantier colossal de la pensée pour notre modernité. Ce que fait donc la gouvernmentalité c’est déterminer des moyens de productions

l’impératif au point de maintenir la transfiguration politique du pouvoir-faire en devoir-faire. L’être du devoir-faire, endetté, peut retourner à la condition de l’être asservi et assujéti : condition qui lui assure, enfin, le retour d’un modèle absolu de tranquillité et d’inquiétude. Le devoir-faire maintient l’être dans une préoccupation économique mais ne le livre pas à la possibilité d’interpréter l’agir. L’aliénation marxienne n’est alors pas autre chose que cette privation substantielle du pouvoir, c’est-à-dire de l’interprétation, de la possibilité de l’inquiétude. La modernité est alors le lieu des catastrophes et le lieu de toutes les terreurs : celle de l’infini puissance de l’endettement. L’interprétation de l’opérativité et des moyens de production est la possibilité d’assurer l’intranquillité matérielle de la *poièsis*, c’est-à-dire celle de l’étonnement. *La poièsis est l’espace éthique de l’inquiétude*.

Revenir

encore sur

le concept

de vertu

(*arété*) et

d’ajustement

(*arithmos*).

Il faut revenir sur le concept d'endettement. Si devoir signifie littéralement de qui se sépare de l'avoir, comme non-avoir, le devoir est donc précisément ce que nous assumons contractuellement de faire, de produire, sans en avoir la réelle puissance, mais en ayant la «manière conséquente». Qu'est-ce que l'être n'a pas dans le devoir? Qu'est-ce qu'il n'a pas dans le ne-pas-avoir? De quoi est-il endetté? Il

précisément endetté du pouvoir. L'être du devoir-faire est substantiellement endetté – séparé – du pouvoir-faire, à la fois comme puissance, mais aussi comme connaissance et enfin comme puissance interprétative. Autrement dit l'être du devoir-faire pense l'opérativité comme la négation même de ce qu'il pourrait avoir en propre et dont il est *de facto* endetté. Autrement dit l'être du devoir-faire, moderne, réclame, à juste titre, la tranquillité et l'inquiétude promise à ceux qui contractuellement se révéleront sans puissance, sans connaissance, sans refus. L'être du devoir-faire est un être qui ne peut penser le refus que dans le cadre du devoir, c'est-à-dire de la conséquence légale de la rupture contractuelle. Dès lors l'être du devoir-faire n'est pas en mesure de pouvoir penser ce que nous nommons, dans l'essence de l'agir, le désœuvrement et la poièsis. Seul le désœuvrement (actif et non passif comme nous le laissons voir la langue) est l'espace critique de l'infondé de l'impératif du devoir. Seule, peut-être, encore, à condition de faire l'effort de le penser, la *poièsis* est l'espace qui peut rétablir le faire productif (le nécessaire) dans l'espace de la chrématistique. Mais pour cela il faut assumer de penser à la fois, l'achèvement de l'endettement, et à la fois l'impensable de la mesure.

Ce que nous nommons anarchie est précisément l'hypothèse d'un sphère humaine dégagé de toute ordre, de tout *nomos*. Et la suspension (dans le katargesthai) à la fois de la loi prophétique et de la loi humaine. Le messianisme est anarchique, il est séparé d'un principe, celui de la temporalisation de la responsabilité.

qui puissent s'ajuster de manière conséquente. Au sens propre qui puissent s'associer entre les différents membres du commun. C'est donc ce qu'on appelle d'une part, la *socialitas* et, d'autre part l'économie. La *socialitas* c'est l'interprétation de l'entourage et des moyens d'associer l'ensemble des éléments. L'économie est le résultat de l'interprétation de l'entourage comme saisie de ce qui se produit en vue d'être transformé en fourniture. L'arrondissement entre *socialitas* et économie est très précisément l'éthique aristotélicienne, c'est-à-dire la morale. C'est ainsi que pour l'Occident l'éthique devient très précisément «pouvoir ce que l'on doit». Tout l'espace de la production et *a fortiori*, tout l'espace de la *poièsis* est donc absorbé, arraisonné dans ce devoir faire. C'est alors que se transfigurera, à partir de Kant – et à partir de l'idée d'une sécularisation du religieux et d'un éloignement des dieux – l'idée de l'impératif en un impératif moral. C'est alors que je jouera pour l'Occident un passage dangereux et non-achevé de cet impératif non encore interprété à une explosion des modèles de la production artistique. La *poièsis* dans la modernité commencera alors à interpréter l'impossibilité de l'impératif, autrement dit *ne pas pouvoir pouvoir*. Cependant il faut alors admettre que l'entreprise politique occidentale aura bien été et est encore l'assujétissement du philosophique (du pensable) et de la *poièsis* à la volonté (l'impératif) et au devoir. ***La poièsis est arraisonnée par la gouvernementalité comme processus impératif de calculabilité et de mesurabilité.***

12. *POIÈSIS ET RELECTIO*. Le seuil complexe où va se contracter faire et devoir faire, est dans la *religio*, c'est-à-dire la religion. Autrement dit le devoir-faire est le lieu absolu qui fonde l'idée même de la *religio*. L'opérateur de cette interprétation est bien entendu la thérie de la *religio* instaurée par la chrétienté. Le processus anarchique de la chrétienté s'absorbe, avec une extrême rapidité, dans une théorie complexe de l'économie et de la servitude. L'être chrétien, quoiqu'il fasse, quoiqu'il puisse vouloir faire est lié à l'impératif

*Socius* qui signifie l'associé, l'allié, provient du verbe *sequor* qui signifie suivre.

*Éthikè teknè.*

Kant, *Métaphysique des mœurs* : «L'homme doit se juger capable de pouvoir (*Können*) ce que la loi lui ordonne inconditionnellement de devoir faire (*dass er thun soll*)». Voir aussi Giorgio Agamben, *Opus Dei*, p. 146.

Agamben, *Opus Dei*, p. 150. Il faut faire la distinction entre la sphère de l'impératif et celle de l'indicatif.

*Re-lectio.*

Agamben, *Opus Dei*, p. 130.

C'est à la fois le pacte noachique, mais c'est encore celui de la parabole des talents, et bien sûr c'est le concept paulinien du *doulos*.

Comme économie de la servitude.

C'est précisément ce que nous pouvons le baroque.

Voir Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*. La démonstration est exemplaire. Le *De Officiis ministrorum* établit les codes de l'office liturgique chrétien.

*Lectio divina* ou lecture silencieuse et prière.

*Hapax* signifie une fois. Il faudrait revenir au théologie chrétienne de l'*hapax* (le sacrifice du Christ) et l'itération paradoxale de ce sacrifice dans l'eucharistie. Seul le messianisme peut opérer ce tour de force. Voir aussi *La messe* de Stéphane Mallarmé.

de l'obéissance au maître. L'être de la *religio* est lié à l'impératif de l'obéissance et à l'impératif absolue de la lecture, du code et de la suspension effective de la présence. Dès lors que la gouvernance associe à la fois la théorie de l'office et la théorie de la *religio*, toute la production et toute la *poièsis* s'y trouveront intimement liées. Le religieux transfigure la *poièsis*, soit en salut, soit en exposition des richesses à la gloire infinie de la gouvernementalité de Dieu. Mais la *religio* va opérer une autre transformation substantielle, l'acheminement et l'achèvement de la *poièsis* comme arithmétique. Cette transfiguration se fera à la fois dans le geste hymnique et, à la fois dans l'absolue contradiction de la *relectio* et de l'*hapax*. Qu'est-ce que cela signifie? Le geste hymnique est celui de l'écriture paulinienne comme écriture répétée, mesurée, allitérée, comptée, mais il est aussi celui de l'écriture ambrosienne qui est à la fois l'auteur du *De officiis ministrorum*, l'auteur des *Hymnes* et celui qui introduisit la *lectio divina*. La paradoxe de l'*hapax* est plus complexe : d'un point de vue strictement poétique se pose cette question de la possibilité de la relecture d'un objet qui pourrait n'avoir lieu qu'une fois (son effectivité). Or on considère, bien au contraire, que l'œuvre (d'art ou littéraire) peut, à l'infini, se re-lire et se re-garder. C'est ce point qui justifie l'idée adornienne de non-évidence de l'œuvre. Son caractère de non-évidence tient dans le fait que je puisse, ou que je doive, la relire. L'œuvre ainsi que la réception de l'œuvre se trouvent alors intégralement interprétées à l'intérieur du concept général du devoir. Cette contradiction n'est pas encore suffisamment penser : il nous faut penser ce qui le maintient et la déconstruction de cette non-évidence, de cette aporie, qui livre, pour nous, une interprétation de l'agir. *La poièsis est hymnique.*

La *poièsis* comme production devient alors la thérie de l'office, celle de l'œuvre et celle du salut (contre-réforme).

*Hymnos* signifie, archaïquement le tressage, et précisément le chant de louange. Dans les rhétorique grecque (*Ælius Théon, Progymnasmata*), l'*hymnos* est le poème qui s'adresse à une entité non-présente.

21 janvier 2013

SÉMINAIRE 2012-2013.  
*OIKONOMIA & POÏESIS IV.*

« Surtout, de ce Poème il bannit la licence ;  
Lui-même en mesura le nombre et la cadence. »  
Nicolas Boileau, *Art poétique*, c. II

« *Das leben ist allgemein das Gedichtete des Gedichte* »  
Walter Benjamin, *Deux poèmes de F. Hölderlin*

« C'est l'obscur des poèmes, et non ce qui est pensé en eux,  
qui rend nécessaire le recours à la philosophie. »

Theodor W. Adorno, *Notes sur la littérature*

13. LA TÂCHE DU DÉVOILEMENT : L'ÉLÉGIE ET « L'OBSCUR DES POÈMES ». Si l'on admet, avec Benjamin, que la lecture est l'instant du danger, celui du risque et celui d'un inquiétude, alors il faut relever un paradoxe substantiel quant au poème. Autrement pourquoi le poème est-il obscur ? Pourquoi l'œuvre maintient-elle une forme majeure d'ambiguïté ? D'abord parce qu'elle imite et qu'elle représente le réel : mais elle ne représente pas n'importe quel réel, mais essentiellement celui de l'étonnement et celui du choc de l'étonnement. Ce que nous pourrions nommer le *thauma* et l'*élégéïa*. Le *thauma* est ce qui laisse étonné et surpris devant ce qui vient d'advenir ; l'*élégéïa* est à la fois la plainte devant cette brutalité et la plainte de son absentement de la présence. L'élegie, c'est *é-legein*, c'est-à-dire à la lettre, *dire-hélas*. L'obscur des poèmes est alors ce qui se maintient comme expérience de l'excès et de la privation. La *poièsis* est alors l'expérience de la concentration absolue de l'immesurable relation entre abondance et privation, entre excès et étroitesse. La *poièsis* est ce qui cristallise cet instant, dans la tâche, elle-même paradoxale de devoir en dévoiler l'obscur mesure. La *poièsis*, est alors une sorte de demi tour sur soi, une

Ce que signifie la théorie de la *catharsis* est une évacuation salutaire et bénéfique de cette angoisse thaumatique et élégiaque. Le rôle fondamental du poète est de créer une situation propre à faire éprouver par le plaisir de la représentation ce qui est insupportable dans la réalité. Voir Platon, *Phédon* 67c et Aristote, *Poétique*, 1449b28. Ce qui semble confirmer que la *poièsis* aurait un rôle « sanitaire » : elle est propre une *épiméléïa*, un prendre soin. Il convient donc de régler avec précision ce qui peut se représenter et comment on le représente.

« C'est l'obscur des poèmes, et non ce qui est pensé en eux, qui rend nécessaire le recours à la philosophie. »  
Theodor W. Adorno, *Notes sur la littérature*.

Le problème essentiel du poème, c'est-à-dire du dire du poète, est la facticité. Autrement dire ce qui n'a pas lieu d'être dit. Le dire poétique est alors toujours factice et addictif : il a toujours déjà eu lieu, il est dès lors toujours *ad-dictus*, tourné vers le dit (voir A. Ronell, *Addict*).

Pour le concept de perversion nous renvoyons à notre ouvrage, *Le poétique est pervers*. Le vers est le sillon qui trace une empreinte dans la réalité et qui marque le vivant de cette saisie. C'est le vers de la poésie. La logique voudrait qu'à la fin d'un sillon nous puissions passer au suivant. Or la perversion signifie précisément faire ce demi tour et reprendre le même sillon mais en sens inverse.

perversité afin de fixer cette tension. C'est bien pour cette raison que la *poièsis* est assumée comme une *teknè*, c'est-à-dire comme un système qui soit capable de cadencer et de mesurer cette observation thaumatique et élégiaque. Dès lors se met en place un système critique précis – qui est à la fois moral, politique et théorique – qui doit être en mesure de dévoiler et de révéler ce qui est contenu dans l'obscur des poèmes. L'obscur des poèmes ne peut pas rester voilé, il doit se rendre de manière exemplaire et paradigmatique au commun. Il doit lui devenir utile (c'est précisément la théorie de la *catharsis* aristotélicienne). Dès lors il s'agit bien que le *muthos* du *poëma*, que la langue de l'œuvre soit assujettie, soit arraisonnée par le *logos*. C'est bien pour cette raison que politique et philosophie se sont toujours mêlées d'analyser la *poièsis*. L'esthétique est le lieu de cette tâche qui offre les codes nécessaires à maintenir le *muthographos* dans les limites mêmes de ce qui est arraisnable. Dans le cas contraire, la *poièsis* aurait alors la même intensité et la même densité, obscure, que le réel survenant. La *poièsis* serait alors surabondante et serait l'expérience de la surmesure. C'est précisément cela qu'il faut tenter de comprendre dans le fragment d'Adorno. Ce qui est pensé dans le poème ne rend pas nécessaire le recours à la philosophie, parce qu'en soit il doit resté obscur, il doit resté cet immesurable. La modernité assume, non sans quelques réticences, que la *poièsis* soit du surabondant, du non-mesurable, comme parataxe, comme anecdote, comme démesure et surmesure, comme insaisissable, comme flux, etc. Il n'y a donc pas nécessité à proposer une interprétation ni même à produire un système d'interprétation. Il faut rendre le poème au danger de la lecture. C'est donc l'obscur des poèmes qui rend nécessaire la philosophie. Mais en quoi ? C'est cela qui est plus compliqué à penser. La philosophie n'a donc pas pour tâche d'interpréter le poème, n'a donc pas pour tâche de penser ce que pense le poème. Elle a pour tâche de penser l'obscur, autrement dit l'impensable de la *poièsis*. Ce qui signifierait alors que le penser du poème n'est pas le même que celui de la philosophie ; qu'elle ne peut réellement en rendre

*Paris capitale du XIX<sup>e</sup> siècle*,  
frag. [N3, 1]

Le *thaumatizein* grec. Voir  
Heidegger *Q. III & IV*, p. 420.

Voir Emmanuel Hocquard,  
*L'invention du verre*, P.O.L.,  
2006.

compte. Ce qui signifie aussi que le penser du poème n'est que subsidiaire face à l'obscur. Ou encore que l'obscur du poème ne permet pas la production d'une pensée que l'on peut interpréter. La philosophie aurait alors pour tâche de penser ce qui semble ne pas recourir à la pensée. Parce que la philosophie aurait pour tâche d'assumer, dans le poème, la fin du poème, l'achèvement même de la philosophie comme métaphysique et d'assumer, pour autant que nous puissions le faire, une philosophie critique de l'œuvre. Ce qui signifie que la philosophie doit pouvoir penser l'obscur des poèmes dans la taisance. Elle doit pouvoir penser le poème, dans le contexte d'apparition, c'est-à-dire précisément dans la performativité de la lecture. La philosophie est ce recours essentielle, parce qu'elle seule peut penser l'obscur des poèmes en le maintenant, réellement, obscur. C'est cela qui nous reste à penser. Pour dire autrement que «l'obscur des poèmes rend nécessaire le recours à la philosophie», nous pourrions l'assumer sous la forme benjaminienne de la réconciliation du *logos* et du *muthos*. Ce qui signifie que la tâche de la philosophie est de penser le *muthos* comme *muthos*. **La poièsis est alors, tendanciellement, l'expérience de l'excès et de la privation.**

14. LA FIN DU POÈME. Entre 1996 et 2002, une partie du travail théorique de Giorgio Agamben a consisté à préparer à une théorie générale de l'opérativité poétique. La publication de *La fin du poème* est en le signe. Serait alors présupposé par Agamben, l'achèvement, non pas du poématique, mais du poème, non pas de la *poièsis*, mais du *poëma*, non pas de la production, mais de l'objet. Mais que signifie alors l'achèvement du poème? Il signifie précisément l'achèvement de la mesure, l'achèvement du principe fondamentale du comptage. Agamben appelle cela une «philosophie de la métrique». On peut donc présupposé que si la modernité achève la crise du vers, qu'il puisse y avoir une fin du poème. La fin du poème signifie à la lettre la fin de ce que nous regardons et de ce que nous entendons comme poème. Que

Voir l'introduction épistémocritique de *L'Origine du drame baroque allemand*.

*La fin du poème*, trad. C. Walter, Circé, 2002.

p. 9.

## SÉMINAIRE 2012-2013. OIKONOMIA & POIËSIS IV.

« Surtout, de ce Poème il bannit la licence ;  
Lui-même en mesura le nombre et la cadence. »  
Nicolas Boileau, *Art poétique*, c. II

« *Das leben ist allgemein das Gedichtete des Gedichte* »  
Walter Benjamin, *Deux poèmes de F. Hölderlin*

« C'est l'obscur des poèmes, et non ce qui est pensé en eux,  
qui rend nécessaire le recours à la philosophie. »  
Theodor W. Adorno, *Notes sur la littérature*

13. LA TÂCHE DU DÉVOILEMENT : L'ÉLÉGIE ET « L'OBSCUR DES POÈMES ». Si l'on admet, avec Benjamin, que la lecture est l'instant du danger, celui du risque et celui d'une inquiétude, alors il faut relever un paradoxe substantiel quant au poème. Autrement pourquoi le poème est-il obscur? Pourquoi l'œuvre maintient-elle une forme majeure d'ambiguïté? D'abord parce qu'elle imite et qu'elle représente le réel : mais elle ne représente pas n'importe quel réel, mais essentiellement celui de l'étonnement et celui du choc de l'étonnement. Ce que nous pourrions nommer le *thauma* et l'*élégia*. Le *thauma* est ce qui laisse étonné et surpris devant ce qui vient d'advenir; l'*élégia* est à la fois la plainte devant cette brutalité et la plainte de son absentement de la présence. L'élegie, c'est *é-legein*, c'est-à-dire à la lettre, *dire-hélas*. L'obscur des poèmes est alors ce qui se maintient comme expérience de l'excès et de la privation. La *poièsis* est alors l'expérience de la concentration absolue de l'immesurable relation entre abondance et privation, entre excès et étroitesse. La *poièsis* est ce qui cristallise cet instant, dans la tâche, elle-même paradoxale de devoir en dévoiler l'obscur mesure. La *poièsis*, est alors une sorte de demi tour sur soi, une

*Paris capitale du XIX<sup>e</sup> siècle*,  
frag. [N3, 1]

Le *thaumatizein* grec. Voir  
Heidegger *Q. III & IV*, p. 420.

Voir Emmanuel Hocquard,  
*L'invention du verre*, P.O.L.,  
2006.

Le problème essentiel du poème, c'est-à-dire du dire du poète, est la facticité. Autrement dire ce qui n'a pas lieu d'être dit. Le dire poétique est alors toujours factice et addictif : il a toujours déjà eu lieu, il est dès lors toujours *ad-dictus*, tourné vers le dit (voir A. Ronell, *Addict*).

non la re-présentation – de la vivabilité, c'est-à-dire des conditions matérielles de la chrématistique (en tant que ce qui interroge la non-présence). **La poiësis présuppose l'achèvement du poème.**

15. RENVERSEMENT : LE PACTE PARRHÉSIASTIQUE DU POÉMATIQUE. Revenons un pas en arrière. Nous avons supposé que l'expérience de la *poiësis* a été liée à la pensée de l'élegie, de la plainte. En somme le poème serait alors le lieu, précis, où s'indique l'interrogation de cette non-présence qu'il faut entendre comme ce qui échappe à la perception matérielle humaine (l'excès et la facticité). Le poème est ce qui dit *hélas*. Hélas est l'expression de l'abandon de l'immesuré. Or la *poiësis*, la pro-duction (en tant que ce qui sort du caché dirait Heidegger), a donc toujours été assigné à ce rôle de comptage qui commence dans le soupir de l'épuisement (parce que le poète est plein de mérite). En revanche ce qui est le lieu même de la philosophie est l'interprétation des codes de ce chiffrage, c'est-à-dire une interprétation morale. La philosophie délie (*analsis*, puis rassemble, *legein*, ce qui a été compacté par le poématique). La temporalité du poématique est écrasante (et non pas fascinante comme on a voulu l'interpréter). Nous avons proposé d'inverser ce schéma : si l'on peut présupposé l'achèvement du poème, il ne peut plus dès lors être le lieu de cette plainte (de ce qui échappe en tant qu'excès et factivité). Ce que nous avons nommé le pacte parrhésiastique du poématique : la *poiësis* et le poématique, la pro-duction et ce qui préside à cette production ont la tâche d'assumer que la plainte n'est plus de leur ressort. Mais alors si la plainte ne peut pas être exclusivement dans la conscience malheureuse où peut-elle encore résider? Nous proposons que le *dire-hélas* soit, en somme, la tâche essentielle et éthique du philosophique. Il y aurait alors un chiasme : le poématique n'assume plus la plainte, tandis que la philosophique l'assume comme tâche liminaire. Dès lors la philosophie peut entendre le parler singulier du poématique. C'est cela qui était proposé à la fin de la *Lsh* : le tournant se joue sans doute ici. La philosophie qui s'est

Nous avons fondé cette thèse à partir des travaux de Michel Foucault in *Le courage de la vérité* (1984), dans lequel il reconnaissait quatre pactes du parrhésiastique, autrement dit quatre pactes du tout-dire : le tout-dire prophétique, philosophique, politique et éthique, auquel il nous avons ajouté un cinquième, celui du poématique.

elle-même achevée comme métaphysique, doit pouvoir assumer la plainte éthique, c'est-à-dire la penser. Dès lors le philosophique pourra saisir cet élément d'aventure qui consiste à entendre dans la *poiësis*, dans le poématique, une langue qui ne se plaint pas ni ne compte. Il faut être plus précis : la tâche de la philosophie serait alors de dire la plainte. Pour saisir cet énoncé il faut comprendre que dire la plainte ne signifie en rien écouter la plainte. Parce que la philosophie n'a jamais écouté les plaintes et que sa tâche n'est pas de le faire. Que signifie alors de dire la plainte sans l'écouter? Il s'agit précisément de ce que Michel Foucault nommé le pacte parrhésiastique (éthique) : ce qui assume de dire ce que requiert les conditions de la vivabilité. Cependant la philosophie n'est pas la politique : elle n'a dès lors aucun engagement à devenir une discipline sociale. Si la politique pense et interprète les relations que nous formalisons et que nous entretenons en tant que *socius* en vue d'un *mutuus*, la philosophie pense les conditions mêmes de la vivabilité, et les conditions mêmes de l'interprétation de l'opérativité. C'est pour cela que la philosophie doit assumer de dire et non d'écouter le plainte. Dès lors comment faire pour savoir s'il y a plainte? Dans la possibilité de regarder le vivant. C'est la tâche précise de la philosophie en tant qu'elle re-garde. Mais il ne s'agit donc ni d'écouter ni de regarder la plainte, mais de la dire, de la formuler comme elle n'a jamais été encore formulée. Ce qu'elle est alors en mesure de re-garder, c'est à la fois le poème (l'œuvre) et le poématique (la *poiësis*, ou encore, selon l'héritage de la modernité, ce qui globalement est la vie). **Le poème est le lieu même où porte le regard de la philosophie.**

4 février 2013

Heidegger, « La question de la technique » in *Essais et conférences*.

Voir à ce propos la thèse *Théorie de la fête*, voir encore le texte, « Le poème tu » in *CCP* n°22 et voir enfin le texte qui présente cette thèse : <http://fabienvallos.com/textes/textes/>

Voir Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*.

*Le courage de la vérité.*

Ce qui convient.



## SÉMINAIRE 2012-2013.

### CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE DE LA MESURE.

« C'est l'obscur des poèmes, et non ce qui est pensé en eux, qui rend nécessaire le recours à la philosophie. »

Theodor W. Adorno, *Notes sur la littérature*

Il s'agit, à ce point précis de l'élaboration de notre recherche, de rassembler l'ensemble de nos hypothèses et dès lors de les penser à la fois, dans ce que nous pourrions nommer une ***contribution à une philosophie critique de la mesure*** et à la fois dans ce que nous nommons une ***philosophie critique de l'œuvre***. Nous sommes donc partis d'une analyse du concept d'économie à partir de celui de chrématistique. C'est-à-dire à partir d'un concept ancien qu'il faut entendre comme une méthode particulière de gestion de ce que nous nommons la fourniture. Nous avons dès lors posé et interprété la différence essentielle entre l'économie (comme code) et la chrématistique (comme méthode) qui relève à la fois de la différence pensée entre l'espace privée et public, entre la donation et la gestion, entre l'occupation et la responsabilité. C'est pour cela que nous avons fait la différence entre ce qu'il est possible d'entendre comme économie et comme *éthonomie*, entre gestion du privé et conduite des usages. Nous avons pour cela émis l'hypothèse que la chrématistique et la poétique, malgré leur apparente dissemblance, étaient très proches. Si la chrématistique est ce qui donne méthode à l'idée de fourniture, la poétique n'est alors pas autre chose que ce qui donne méthode à la *poiésis*. Or, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'interpréter cette méthode et d'interpréter l'objet d'arrondissement de cette méthode : l'objet

comme éthique (comme ce qui donne méthode aux habitudes) : l'éthique est elle-même la super-structure qui assemble la chrématistique, ce qui donne méthode au nécessaire (à la fourniture), la poétique, ce qui donne méthode à l'agir et la technique, ce qui donne méthode au savoir-faire (en somme à la connaissance). C'est à partir de cela qu'il faudrait entendre la catégorisation des trois opérativités (praxique, poétique et théorétique). L'ordre – au sens propre, la méthode avec laquelle ces trois catégories sont pensée – est révélateur du plus important problème de la philosopie occidentale, à savoir l'interprétation morale de l'opérativité. S'il est nécessaire d'entendre qu'il y a deux modes de transformation du réel, celui en vue de la

fourniture et celui en vue de la représentation (*praxis* et *poiésis*), il faut entendre que pour la pensée aristotélicienne (antique et moderne) la finalité du vivant (du *zoon politikon*) se situe au-delà, dans ce qu'il nomme le *bios théorêtikos*, c'est-à-dire l'agir théorétique. La *théoria*, aussi bien comme théorie que comme festività, suppose une suspension matérielle de l'activité afin de se rendre disponible en monde. Le bonheur – comme fin – suppose donc que nous suspendions notre activité. L'ordre morale du monde est alors constitué de ceux qui accèdent au théorétique et de ceux qui n'y accèdent pas (les *kheiroteknès*). La modernité philosophique et politique aura été une tentative de critique du système énoncé de la vie théorétique comme finalité morale. C'est bien sûr comme cela qu'il faut entendre l'ouverture fondamentale de la pensée hégélienne et la contribution à une philosophie critique de l'agir de Marx. Il suppose qu'en renversant l'énoncé métaphysique de l'ontologie de l'agir non comme *théoria* mais comme *praxis*, il peut dès lors affirmer que l'opérativité est *de facto* la condition de l'historialité et la seule possibilité du temps libéré. Ce renversement métaphysique, s'il ne résout substantiellement pas le problème, est le lieu même de notre modernité. Il présuppose, quoiqu'il en soit une critique radicale de la vivzbilité du théorétique. C'est cela qui reste à faire pour une philosphie de l'œuvre.

Pour l'ensemble des texte, se référer aux séminaires de cette année mais aussi à l'ensemble des textes publiés sur le site www.chrematistique.fr

La fourniture signifie précisément ici ce qu'il faut faire advenir pour remplir les conditions matérielles et immatérielles de la vivabilité. Fournir signifie à la fois prendre soin et apporter. Elle est donc à la fois le bien matériel et les soin (autrement dit l'occupation). Il faudra revenir sur cette problématique.

Nous rappelon qu'il faudrait entendre le concept d'éthonomie comme ce qui permet d'interpréter les conduites des usages (plutôt que la conduite de ce qui est séparé, de ce qui est privé).

C'est à la fois précisément le sens de la *Sittlichkeit* hégélienne et de ce que Pierre-Damien Huyghe nomme *conduite*, c'est-à-dire l'ensemble des méthodes propres à interpréter les gouvernances. Ce qui assume et affirme notre historialité.

en est la production, la méthode en est la mesure. Pour le dire autrement nous avons posé l'hypothèse que la chrématistique et la poétique s'occupait d'interpréter méthodiquement ce que nous nommons production. Ou plus exactement ce que nous nommons pro-duction en tant que transformation matérielle, substantielle et conceptuelle du monde. Dès lors ce que nous nommons méthode est la mesure avec laquelle nous rendons possible cette production. C'est ce que Pierre-Damien Huyghe nomme la convenance. Ce qui signifie donc que la chrématistique et la poétique sont donc intimement liée à une sphère morale, ce qui se nomme, éthique, à savoir ce qui donne une méthode aux usages [note sur l'ambivalence des sens d'éthos]. Chrématistique et poétique sont donc deux méthodes pour penser et interpréter la production comme transformation : dès lors l'éthique est la méthode pour penser nos manières propres de produire (ce qu'on nomme par ailleurs morale).

Or nous avons levé un substantiel problème qui consiste à observer que la chrématistique n'est plus une réelle sphère d'interprétation pour la pensée, que la poétique s'est absolument technicisée pour ne répondre qu'à l'opérativité particulière d'une activité d'écriture et que l'éthique est devenue le lieu possible de la transcendance du sujet. Il nous faut à présent tenter de penser les choses autrement. Si l'éthique n'a jamais réellement signifiée autre chose qu'une méthode pour arraisonner les manières d'êtres, il faut alors reconnaître que pour la modernité, ce n'est plus si simple. Cette méthode relève du droit et de la morale et de ce que nous pourrions nommer les conduites. Que serait alors l'éthique? Elle serait non plus une méthode (un droit cheminement) mais un *lieu* : et ce lieu est celui de l'être infiniment étreçi et isolé dans sa condition d'être parlant. *Autrement dit l'éthique n'est pas autre chose que l'être-dans-la-langue*. Mais alors qu'est-ce que cela change pour l'interprétation de ce que nous convoquons en tant que chrématistique et poétique? Elle suppose un changement absolu de l'ordre des catégories du pensable : li ne s'agit dès lors plus de

Au sens de *pro-duction* comme transformation du monde et au sens de *production* comme systématisation de cette transformation.

Voir l'entretien.

Il faut précisément faire la différence entre *éthos* qui signifie les habitudes et *èthos* qui signifie le repaire et l'abris (autrement dit l'habiter). En ce sens éthonomie pourrait signifier conduite de l'habiter.

La théorie des *hexis*. L'éthique est à la lettre ce qui donne méthode aux *hexis*, ce qui donne méthode aux manières d'être singulières. Il faut repenser en quoi cette nécessité est problématique.

Nous proposons ici la possibilité, non pas exactement d'un renversement, mais d'un creusement du sens de l'éthique. Puisque nous posons que c'est l'éthique qui est donation fondamentale des méthodes, il faut alors penser avec rigueur ce paradigme.

La figure relevée de la convenance par Pierre-Damien Huyghe est exemplaire, D'abord parce qu'elle dit l'achèvement et l'accomplissement de ce qui s'assemble (*cum-venire*).

penser exclusivement la *poiësis* et les *chrêmata* comme économie mais bien plutôt comme les lieux singuliers de la pro-duction. Autrement dit il ne s'agit plus de les penser comme relevant d'une mesure propre et impérieuse pour les arraisonner. Nous avons proposé d'entendre que l'objet même de la pensée politique et morale occidentale a été, et est encore, l'interprétation des *chrêmata* et de la *poiësis* comme mesure et comme compte. Or si l'éthique n'est plus ce lieu de l'interprétation de la convenance mais bien celui de l'expérience séparante de la parole alors la chrématistique et la poétique sont les lieux mêmes de l'interprétation de l'agir, de l'interprétation de la transformation du monde. La modernité aura été la découverte que la philosophie n'a cessé d'interpréter la possibilité même de la mesure, et dès lors d'affirmer qu'elle est le modèle même, le paradigme même de la pensée et des usages. C'est pour cela qu'il faut assumer, à la suite d'Agamben, l'urgence d'une philosophie critique de la mesure. C'est la tâche même du projet *Chrématistique* et du séminaire qui nous occupe. Penser de manière critique la mesure consiste à pouvoir la maintenir, un temps, en dehors de l'interprétation de l'agir. Pro-duire ce n'est pas immédiatement mesurer, mais arraisonner, au sens d'une co-existence, la surabondance immesurable du vivant et la puissance paradoxale du langage. C'est cela que veut dire penser. Mais c'est aussi cela que veut dire chrématistique et poétique, à savoir penser ces manières particulières de produire des attitudes devant ce qui tout à la fois n'est pas mesurable mais rend possible l'idée d'une mesure. *Or l'idée même de la philosophie occidentale est de trouver les points de convenance entre ce qui est en excès et ce qui appelle cette mesure particulière qui donnera l'idée du commun.* Mais pour cela la pensée contemporaine doit être en mesure de penser de manière critique l'idée même de cette mesure. Elle n'est pas l'ontologie de la production mais seulement un de ces produits. C'est ce renversement qu'il nous faut dès à présent penser. La chrématistique et la poétique regardent et observent la particularité de nos manières de produire. C'est cela une philosophie de l'œuvre.

18 février 2013

La convenance signifie précisément le point d'accomplissement de ce qui vient-à. Mais encore parce qu'elle traduit à la fois le verbe impersonnel grec *khrê* et le verbe impersonnel latin *dece*, en tant que ce qui faut, ce qui convient. On connaît maintenant le très riche héritage, à la fois des termes liés au *khrêma* et des termes liés au *decorum* et à la *dignitas*.

Voir à ce propos l'ensemble des commentaires que nous avons fait dans le texte du 5 novembre 2012.

C'est le paradoxe de la *poiësis*. C'est sans doute l'idée même soutenue par Pierre-Damien Huyghe de la convenance. Elle signifie précisément ce qui se rassemble, ce qui est en mesure de se rassembler.

Et s'étonnent!

Il faudrait réfléchir à ce que pourrait ici signifier le concept d'inconvenance. C'est-à-dire ce qui ne s'approprie pas.

Seul l'avoir-lieu permet de penser la convenance.

Ce faire-convenir est bien la technique : l'arraisonnement, le rassemblement (le faire-venir-à). C'est proprement le sens premier du terme éthique comme morale, ce qui donne méthode et convenance à l'habiter.

Ce que nous proposons ici est d'entendre de manière différente l'éthique, non comme ce qui donne méthode à l'habiter

mais ce qui donne la possibilité d'interpréter les conduites. Autrement celle de la fabrique de ce que nous nommons le réel, c'est-à-dire là où s'installent à la fois les choses et les êtres. Or l'installation ne peut avoir lieu que dans le lieu. Qu'est-ce le lieu? Il est le lieu alors même que possiblement rien n'aura eu lieu. C'est à partir de cela qu'il faut penser toute poétique. « Rien n'aura eu lieu que le lieu, excepté, peut-être, une constellation » écrit Mallarmé.

## SÉMINAIRE 2012-2013.

### CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE DE L'ŒUVRE II.

« Ne nommons qu'en passant, pour le moment, la poésie. Elle se situe devant la même question et de la même manière que la pensée. »

« Nur im Vorbeigehen sei jetzt die Dichtung genannt. Sie steht der selben Frage in der selben Weise gegenüber wie das Denken. »

Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*,

Nous posons alors une série d'hypothèses qui semblent proposer une *philosophie critique de l'œuvre* : l'idée de l'excès (précisément de la surmesure), l'idée de la mesure, l'idée du renversement ontologique de la conception de l'opérativité et l'idée de l'achèvement du poème.

L'excès est l'expérience de ce qui ne convient pas entre ce qui vient-à comme phénomène et ce que nous sommes en mesure de recevoir et de percevoir. Plus précisément ce que nous sommes en mesure de penser. Car la pensée est le lieu même de la langue qui ne cesse de faire l'expérience de ce qui vient-à. L'excès est donc l'expérience de ce qui ne cesse d'advenir, de ce qui ne cesse d'avoir-lieu.

L'idée de la mesure, quant à elle, est un dispositif technique qui consiste à faire convenir ce qui est en excès avec nos manières propres d'être et d'habiter. C'est pour cette raison que nous avons écrit et dit que *l'éthique n'est pas autre chose que l'être-dans-le-langage*, c'est-à-dire n'est pas autre chose que la fabrique de ce qui a-lieu. Éthique signifie précisément ce qui donne méthode à la possibilité d'entrer dans l'étant : c'est-à-dire faire son entrée, *einkehrt*. La mesure est donc à la fois et contradictoirement le lieu

L'idée de convenance est ici importante. Elle est primordialement une proposition de Pierre-Damien Huyghe pour interpréter le sens du verbe grec *khrê*. Il faut penser la convenance à partir de l'ensemble des commentaires qui ont été faits sur le verbe français venir (voir séminaire du 5 novembre).

L'expression que nous employons ici *la fabrique de ce qui a-lieu* sit à la fois l'expérience du producteur et l'expérience de ce qu'Heidegger appelle le *Da-sein*, c'est-à-dire l'être-le-là. L'être est, dans la donation de la temporalité, ce qui vient à avoir-lieu.

Nous empruntons l'expression *entrée dans l'étant* à Heidegger, *Die Kehre*, in *Questions III & IV*, p. 313.

Séparant signifie ici à la fois ce qui fonde la particularité du vivant linguistique et signifie encore ce qui prépare l'humanité à ce paraître particulier.

G. Agamben, *La fin du poème*.

Il faudrait pouvoir interpréter ce don comme donation essentielle. Il est le *il y a*, le *Es gibt*. C'est ce don qu'il faut maintenant penser.

La pensée occidentale, celle qui se fonde dans la pensée aristotélicienne suppose que l'interprétaion de l'agir peut se réaliser à partir de trois formes paradigmatique du vivant humain, de son mouvement et de sa mise en mouvement des objets du monde. Pour la pensée aristotélicienne il y a donc trois agir particulier, l'agir praxique, l'agir poiétique et l'agir théorétique : en somme la fabrique, l'opérativité et l'observation. Il y a gradualité morale à l'interpératation de ces trois agir. C'est pour en résoudre le dilemne qu'il faudra alors justifier (et non penser) la répartition des opérativités dnas le commun. Or la pensée occidentale (dès lors mondiale) accepte l'arbitraire de cette répartition. La modernité hégéliano-marxiste a consisté à penser ce qui restait impensable dans ce présupposé. C'est pour cette raison que la visée théorétique a été interprété à partir d'un renversement ontologique de l'agir (d'Aristote à Marx). C'est pourquoi il est possible de saisir que la pensée marxiste n'est pas autre chose qu'une tentative de réalisation de l'agir théorétique à partir de l'agir praxique. C'est pour cette raison aussi qu'Heidegger n'accède pas à la pensée de l'être à partir de la *théôria* (voir pour cela le début de la *Lsh*).

possible de l'éthique et de l'abritement et le lieu à partir duquel se structure, politiquement, l'arraisonnement, c'est-à-dire le calcul et le compte dont nous avons déterminé les formes à partir de la chrématistique et de la poétique (comme économie, comme interprétation du produire).

L'idée du renversement ontologique de l'opérativité est plus complexe. Il s'agit de penser à la manière avec laquelle la pensée occidentale a dissocié visée théorétique, visée praxique et visée poiétique. La modernité est le temps propre d'une humanité atteinte, non plus de l'excès de la surmesure mais de la mesure. Il est alors impératif pour la modernité de penser ce qui est devenu surabondant dans la mesure, au point de devenir ce que nous pourrions nommer un nouveau péril, un nouveau *Gefahr*. Ce n'est plus l'excès du vivant et de l'étant qui constitue le péril, mais bien le reliquat, pour notre humanité, de ce qui est encore incalculable. Dès lors si la mesure est surabondante, il faut repenser la manière avec laquelle nous accomplissons. Or il s'agit bien ici du problème : nous accomplissons à la fois dans l'oubli de l'être et à la fois dans l'incapacité matérielle de penser ce qui vient-à. L'humanité moderne fait face à ce heurt dont le choc est retentissant : comment penser l'humanité matérielle, c'est-à-dire la mesure même de l'agir et de la transformation. La réponse de l'humanité atteinte par ce péril aura été soit la mesure de l'idéalisme moral, soit la transfiguration du libéralisme en capitalisme, soit l'idée d'une historicité (*Geschichtlichkeit*). Or il y a bien sûr une impossibilité à penser les trois en même temps : l'être moderne est dès lors déchiré dans cet espace contradictoire dans lequel il est sensé à la fois penser la mesure de son agir et y renoncer immédiatement. Ce pose alors ce premier tournant, à savoir la pensée marxiste, qui consiste à produire un renversement. Si l'ontologie de l'être est bien le mouvement, ce mouvement est praxique, c'est-à-dire qu'il affirme transformer le monde, et c'est cela même le surabondant de la modernité. L'opérativité n'est plus seulement ontologiquement négative mais surtout elle est le

Si la pensée occidentale pense l'agir de l'être à partir et dans la visée théorétique, il faut aujourd'hui penser le tournant comem la nécessité de déconstruire l'ontologie praxique et théorétique de l'être. Il resterait alors la possibilité d'entreprendre une ontologique poétique de l'être. L'ouverture de l'être à l'opérativité n'est que poétique. Dès lors qu'il l'aura saisi il pourra interpréter ce que signifie conjointement *praxis* et *théôria*.

Le premier grand tournant est ici. La modenité n'est pas autre chose que le temps de la lucidité : celle qui consiste à voir que ce qui est surabondant est la mesure. C'est cela que fait la déconstruction.

Privation de la responsabilité (privation de la *tikkoun*, comme rectification).

La transfiguration de l'impératif métaphysique en impératif morale. L'historialité ou *Geschichtlichkeit* signifie que l'événement n'est pas pensé dans un enchaînement chronologique mais bien dans les relations qu'il entretient avec le vivant, avec l'avoir-lieu. Voir Heidegger, *Être & temps*, §74.

À partir de l'ouvrage de Giorgio Agamben, 2002, *La fin du poème*.

La tension prosaïque du poème contient son achèvement .

Il faut se souvenir que le terme *tâche* – issue de l'ancien occitan – vient du verbe latin *taxare*, dérivé lui-même de *tangere* qui signifie toucher, porter la main. *Taxare* signifie toucher souvent et donc évaluer (voir le terme taxe) Voir Sextus Pompeius Festus, livre XVII.

Affirmée plus tôt dans la *Lsh*.

Le marxisme.

moyen par lequel l'humanité matérielle, en se saisissant de son historicité, accède en même temps à son site et à son époque. C'est précisément l'idée même contenue dans le texte de Heidegger *Die Kehre*. Il annonce seulement un autre tournant qui à la fois dépasse l'interprétation idéaliste de l'agir et son renversement marxiste. Mais pour cela nous devons, auparavant réenoncer le concept d'achèvement du poème.

Nous avons posé en quatrième hypothèse, l'idée de l'achèvement du poème. La fin du poème présuppose l'accomplissent technique et matériel du poème pour pouvoir penser la *poiësis*, pour pouvoir penser ce qu'Heidegger nomme la *poësie*, *Dichtung*. L'accomplissement du poème suppose l'accomplissement de l'interprétation des données techniques de calcul, de comptage et de mesure. Si la modernité fait exploser le poème dans ce qui l'indétermine jusqu'à ressembler à la prose même, il reste alors à penser ce qu'est la poësie. Penser ce qu'est le *Dichterberuf*, penser ce qu'est la tâche du poétique, penser ce qu'est, ici, *die Aufgabe des Dichters*. Il semblerait que cette tâche soit la même que celle des penseurs. Il nous faudra penser cet énoncé.

Il nous reste alors, dans l'approfondissement de ces quatre hypothèses, la possibilité de penser ce que supposerait être le *tournant*, c'est-à-dire celui supposé par Heidegger. Il pourrait s'agir d'une critique de l'agir théorétique et l'amorce d'une contribution à une philosophie critique de l'agir poiétique. La pensée moderne reste, ne l'oublions pas, une perpétuelle critique du concept aristotélicien de *bios théorétikos* : l'agir théorétique est inenvisageable, tel quel. La seconde modernité – celle de la déconstruction – entrevoit la difficulté de penser un remplacement de l'agir théorétique par un agir praxique. Il y a une limite, une irrésolution. Il s'agirait alors de penser la possibilité d'un autre renversement, d'un autre tournant, d'une autre entrée (*einkehr*) pour pouvoir penser, dans la figure du rassemblement (*Gestell*) ce qui se fonde dans le re-gard (*blitzen*). Il nous faut donc à la fois penser le r-assemblement et le re-gard pour pouvoir proposer ce que pourrait être une philosophie critique de l'œuvre.

25 février 2013

Voir Heidegger, *Die Kehre*, le tournant à partir d'une interprétation possible de la technique. N'oublions pas que la technique est le cœur de toutes ces préoccupations.

Voir Heidegger, *Lsh*, p., 125 (voir l'exergue de ce présent séminaire).

Hölderlin.

Il faut le repenser à partir du texte de Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers*.

Heidegger a donné en 1949 à Brèmes quatre conférences, *Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr* et *Die Kehre*. Elles ont toutes été republiée ultérieurement. *Die Kehre* fut publiée en 1962. In *Question III & IV* avec le texte *Achèvement de la métaphysique*.

C'est l'appel à la reponsabilité morale comme injontion et comme impératif (c'est cela la réclamation) et en même temps l'absorption de toute puissance, par délégation, dans la gouvernementalité et l'entretien du règne (le règne de ceux qui ont accès à une *théôria*, c'est-à-dire à des conditions de vivabilité qui garantissent à la fois les huit arguments nommés par Aristote (*Éthique à Nicomaque*, X, 7) : l'intelligence (*noos*), la teneur (*sunèkès*), le plaisir (*èdonè*), l'indépendance (*autarchèia*), l'accomplissement (*telos*), la disposition-à-soi (*skholè*), l'actualité (*athanatizein*) et le vivre-même (*auto bios*) ou encore l'ensemble des dispositifs théologiques. C'est cela même que garantit tout règne et toute puissance, que n'échappe pas l'une de ces conditions de la vivabilité

## SÉMINAIRE 2012-2013.

### CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE DE L'ŒUVRE III.

« Les philosophes jusqu'ici n'ont fait qu'interpréter le monde. Il s'agit maintenant de le transformer.

*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern. »*

Marx, *Thèses sur Feuerbach*, XI, 1845

Penser le *tournant* signifie à la fois, penser le sens des termes *tournant* et *Kehre* et signifie encore interpréter la provenance. C'est à cette condition que nous serons en mesure de penser, à partir de l'idée du tournant, ce que peut vouloir dire une *contribution à une philosophie critique de l'œuvre*. Qu'est-ce qui est amorcé avec ces quatre conférences, *Das Ding*, *Das Gestell*, *Die Gefahr* et *Die Kehre*, la chose, le rassemblement, le péril et le tournant? Il est annoncé qu'historiquement, il y a un moment particulier pour l'humanité qui consiste à se dé-tourner périlleusement d'une manière de rassembler les choses : autrement dit de s'ouvrir à un moment périlleux d'une garde particulière du monde. Pour comprendre ce moment il faut comprendre ce que signifie le terme *Kehre*. Le verbe *kehren* signifie à la fois tourner et balayer, autrement dit il faut entendre dans le terme *Kehre* ce qui est à la fois le tournant, la redistribution et l'oubli. Dans un tournant est profondément indiqué l'idée d'une mise à l'écart, d'un dé-tournement. Pour être encore plus précis, il faut imaginer que ces quatre conférences consistent à commencer de répondre à ce qui est liminairement posé dans la *Lsh*, penser de manière décisive l'essence de l'agir (*handeln*).

Il y a dans le terme *Kehre*, le péril d'un geste trop violent qui balaie et qui jette ce qui devrait encore être laissé sous le regard, l'*Einblick in das, was ist*, le regard dans ce qui est (qui est le titre de la publication des quatre conférences en 1950).

Il faut reprendre le texte d'Heidegger qui ouvre *Die Kehre* : « *Das Wesen des Gestells ist das in sich gesammelte Stellen, das seiner eigenen Wesenswahrheit mit der Vergessenheit nachstellt, welches Nachstellen sich dadurch verstellt...*, l'essence du Gestell est ce qui recueille en soi ce qui se dispose; elle saisit de manière oublieuse la vérité de sa propre essence et cette saisie en effet se dissimule, en ce qu'elle échoie dans la disposition... ».

Il est alors possible de penser que ce que suppose Heidegger dans le terme *Gestell* dise précisément ce que la pensée antique saisit dans le terme *logos* : *ge-sammeln* signifie rassembler, recueillir, comme les termes *legen* et *legere*, tandis que le verbe *stellen* se tenir, se poser et se disposer (*sistere* en latin) et que le verbe *nachstellen* signifie pour-suivre, tenir, garder (comme le latin *captatio*, *speculator*, *custos*).

Autrement dit la *donation d'un maintenant*.

Danger signifie ce qui est sous l'emprise d'un *dominium*, ce qui est sous la domination. Ce qu'il faut entendre dans le terme péril et danger c'est l'idée d'une privation de soi.

Le problème est ce qui vient-à-soi, ce qui se jette sur.

Séminaire du 4 février.

Ici ce que signifie le terme n'est plus ce qui précède l'objet, mais est simplement tout ce qui vient sous la main, tout ce qui tient à portée de la main. C'est le sens que nous donnons aux *pragmata*.

Le péril (*Die Gefahr*) est précisément l'oubli que la chose est chose pour pouvoir venir-à. Il y a une donation et c'est cela l'essence qui ne faut jamais cesser, si possible de penser, du moins d'interroger. Or la pensée occidentale à écraser la possibilité de l'essence de la chose derrière la puissance du vrai. C'est une des instrumentalisation du *logos*, comme technique.

Péril, quant à lui vient du verbe inusité *perior* qui signifie éprouver et de *periculum* qui signifie l'essai, l'épreuve et le péril.

Tant que le problème de l'agir est pensé de manière ontologique, ou métaphysique il s'agit d'un problème de philosophie. Cependant, dès lors qu'il est pensé en fonction des capacités il devient une interprétation autoritaire et politique de l'agir. Il faut alors comprendre que l'interprétation de l'agir (praxis) repose sur un problème d'interprétation de la puissance, de la capacité pourrions-nous dire (dunamis). C'est le problème de ce que la tradition nomme métaphysique dans le corpus aristotélicien. Le texte d'Aristote consiste à penser, à interpréter la répartition de cette puissance, de cette capacité (981a24 - 981b8). Ce qu'on appelle métaphysique n'est alors que l'interprétation d'un

problème de puissance et d'intensité de puissance. Rappelons que c'est le terme qui est précisément utilisé dans la parabole des talents par Matthieu en 25, 15 : « ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν ». Pour qu'il y ait agir il faut une puissance, une capacité : tout l'enjeu est dans l'interprétation de sa répartition et dans l'interprétation de son contrôle.

philosophie occidentale. Il s'agit en fait d'interpréter ce qui est donation de puissance en vue de l'agir et penser l'organisation éthique et morale des agir. Dès la pensée aristotélicienne l'agir est pensé de trois manières : l'agir praxique (celui qui réalise les *pragmata*) et qui est toujours en vue d'une *eupraxie*, c'est-à-dire d'un bien agir. C'est lui qui détermine, à partir de la puissance du *logos*, ce que l'on nomme politique et éthique. Ensuite vient l'agir poétique qui est précisément la production. L'agir poétique n'est pas en vue de ce que nous pourrions nommer une *eupoïese* mais en vue de combler une nécessité. C'est ce qui fera dire à Aristote que l'un et l'autre, le *poien* et le *prassein* sont absolument différents puisque leurs finalités ne sont pas les mêmes : l'un a une finalité contenue en lui-même, l'autre extérieure. L'agir poétique détermine ce que l'on nomme la chrématistique et la poétique, c'est ce qui réciproquement donne méthode à ce qui est nécessaire et à ce qui est représenté (*chrèmata* et *mimésis*). Mais à cela il faudrait encore ajouter un agir théorétique, qui lui, selon la pensée aristotélicienne serait en vue du vivre, du vivre même, de l'*auto bios*. La *praxis* est dès lors primordiale en ce qu'elle est le mouvement premier de l'être devant la donation en monde et en chose, mais elle est re-déterminée et sur-déterminée par le poétique et le théorétique. L'Occident présuppose que le théorétique est supérieure en ce qu'il laisse l'être disponible au monde et en monde en le relevant de la tâche, c'est-à-dire en le relevant de cette assignation à indéfiniment mesurer ce qui arrive. Il est alors possible de considérer que le premier tournant majeur de la modernité a consisté à se tourner d'une nouvelle manière face à l'agir. Ce qui signifie que la modernité interroge de manière très critique l'idée d'un agir théorétique et repense de manière radicale l'agir praxique : pour Marx l'agir praxique consiste à considérer l'ensemble des pratiques qui transforment le monde et dès lors engagent l'être dans des systèmes de relations (socialité et historicité). C'est cela qu'il faut dès lors entendre dans la onzième *Thèses sur Feuerbach* de Marx : « les philosophes jusqu'ici n'ont fait qu'interpréter le monde. Il

possibilité d'accéder à ce temps suspendu qui nous laisse à disposition de nous-mêmes. La puissance du capitalisme se situe précisément dans le fait qu'il a la capacité de fixer la valeur et le prix de ce que nous valons (le salaire). Mais plus fortement encore elle se situe dans le fait que le capitalisme nous demande de toujours moins travailler, en vue de toujours s'ouvrir à l'infini du temps théorétique, du loisir : mais le problème est que ce temps est ouvert à la dépense et qu'il endette. La puissance infinie du capitalisme est d'avoir capitaliser par endettement le *bios théorétikos*. L'idée même du temps ouvert au désœuvrement est désormais toujours payant et toujours cher : il demande alors un endettement, infini.

s'agit maintenant de le transformer». Cependant la position de Marx n'est pas un simple renversement *théoria praxis* mais bien plus une réinterrogation du *prassein*, c'est-à-dire de la puissance transformante de l'agir. Or nous savons qu'il ne s'agit pas pour les philosophes de transformer le monde, ce qui serait absurde, mais d'indiquer la direction du re-gard à la fois sur ce qui est périlleux et à la fois sur ce qui tourne. Voilà ce qu'il faut alors regarder : d'abord le problème de la finalité de l'agir praxique en eupraxie, ensuite la finalité de l'agir poétique en *chrèmata*, et enfin le problème de la non finalisation de l'agir théorétique. Ce sont donc avant tout des problèmes moraux, éthiques et politiques. Or il s'agirait effectivement de retenir la leçon de la modernité (marxienne et heideggérienne) d'un détachement de la praxie et de l'eupraxie, de la réinterprétation du théorétique et de l'oubli essentielle de la poétique.

Il semblerait que la tâche du tournant soit celle de penser le poétique, c'est-à-dire ce qui donne usage à la *poièsis*.

Il s'agit d'une critique de la position de Feuerbach. La philosophie n'a pas transformé le monde mais précisément à transformer l'interprétation. Il faudrait écrire « Il s'agit maintenant de *la* transformer ». C'est l'idée même du tournant.

Ce qui supposerait ici un concept encore impensé d'*eupoïese*.

10 mars 2013

*Éthique à Nicomaque*, VI, 4 & 5 et plus précisément, 1140b7 : τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἄν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτῆ ἡ εὐπραξία τέλος.

*Politique*, 1252b23

Ce terme n'existe pas. *Chrèmata*.

*Taxare*.

1845.

La modernité est l'espace critique du théorétique en tant qu'il reste l'idée d'un horizon pour l'humain : sans cela il serait par exemple compliqué de comprendre le concept de temps libéré chez Marx. Mais il faut encore comprendre que l'agir théorétique est en fait matériellement le projet du capitalisme en tant qu'il offre la

## SÉMINAIRE 2012-2013.

### CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE DE L'ŒUVRE IV.

« τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἄν εἴη; ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.  
Tandis que la *poiésis* a une fin autre qu'elle-même, il n'en est pas ainsi pour la *praxis*, car l'eupraxis est sa propre fin. »  
Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1140b7

Il faut pouvoir à peine faire un pas de côté pour tenter de penser ce que signifie l'arrondissement de la *praxis* à l'*eupraxis*. La *praxis* pour Aristote est précisément l'action en tant qu'elle est immanente et immédiate à l'être. Autrement dit elle est sa propre fin. La pensée aristotélicienne fait donc la différence entre la *praxis*, l'action qui n'a de fin qu'elle-même et qui est donc illimitée et la *poiésis*, la production qui a pour fin un objet extérieur transcendant et médiat et qui rend cette activité limitée. La fin de la *praxis* en tant qu'elle-même est nommée *eupraxis* qui signifierait adverbialement un *bien-agir*. Il faut impérativement entendre que le terme *eu* est un adverbe qui ici signifie une idée d'achèvement, presque au sens de l'adverbe français *réellement* : l'eupraxis c'est donc l'action-en-tant-que-telle qui détermine toute action. Il s'agit alors d'entendre que l'agir n'est dès lors rien d'autre que l'action. Ce que nous pourrions traduire en français par *l'action est bien l'action*. Cependant il y a un problème majeur pour faire tenir cette possible et évidente lecture, c'est l'interprétation morale de la *praxis* et de l'*eupraxis*. Et il s'agit d'une double interprétation morale, métaphysique, en tant qu'elle pense l'origine du mouvement de l'acte ou son devenir. Dans l'un et l'autre cas elle est pensée de

Il n'y aurait donc aucun sens à penser ici que le terme *bien* puisse être un adjectif et puisse vouloir signifier une orientation morale de l'agir.

Ici encore il faut faire l'effort nécessaire de saisir ce que pourrait vouloir signifier une pensée adverbiale et non qualitative. Il faut alors repenser l'ensemble des déterminants aristotéliciens et penser radicalement ce qui doit être saisi comme adverbe. L'adverbe est la forme bloquée de l'adjectif et ouverte à une puissance de détermination de l'ensemble des opérateurs de l'énonciation. L'adverbe modifie essentiellement le lieu, le temps et la manière, c'est-à-dire qu'il modifie l'ensemble de l'énonciation sans porter essentiellement sur les caractéristiques du sujet ou de l'objet. L'adverbe pense singulièrement la manière. Il faut entendre l'adverbe comme un des opérateurs essentiels de l'herméneutique.

Que signifie l'épreuve de l'autorité d'un discours? Cela signifie que nous devons en permanence exprimer (dès lors en assumer le péril) ce que signifie l'autorité et la domination. Nous renvoyons pour cela au travail de Michel Foucault, dans *Le courage de la vérité*, où il examine les formes de l'aléthurgie et de l'autorité. Il développe pour cela ce qu'il nomme le pacte parrhésiastique, à savoir

la constitution d'un processus de révélation fondé sur la parrhèsie, c'est-à-dire le tout-dire. Il y a aurait alors quatre formes de pacte parrhésiastique, prophétique, ontologique, technique et éthique, autrement dit les discours qui assurent une autorité quant au devenir, quant à l'être, quant à la gnose et à l'épistémè, et quant aux manières d'être. Il faudrait pouvoir encore indiquer un cinquième pacte, celui que nous avons nommé, poématique (voir pour cela le séminaire *En mâchant du lourier*, 2010-2011). L'ensemble de ces cinq pactes assument et assurent l'autorité des discours sur l'agir. Ils sont essentiels mais ils produisent un grand nombre de formes d'autorité.

*Eupraxis* signifie ici réellement.

L'ensemble des termes qui ont été donnés ici sont tous construits à partir de la racine du verbe *agere*, agir et du terme *actio*, *acte* : *nec-agere*, *agitare*, *ex-agere*.

Ce que dit la capacité est le terme grec *dunamis* qui est le lieu propre du début de la philosophie occidentale. Aristote, *Métaphysique*, et Platon, *Sophiste*, 247d8-e4 : ici la *dunamis* est ontos einai, c'est-à-dire un existant immuable. Les existants, les états sont donc définis, ontologiquement par la capacité. Ce qui signifie donc que être et capacité sont indissociablement associés par la pensée. Ceci détermine par ailleurs la question essentielle de la finalité en tant qu'il est capacité et donc essence.

manière morale par la pensée occidentale. Morale signifie qu'elle est pensée en vue d'un arrondissement technique et pragmatique et en vue de la détermination d'un agir dont la finalité est une bonne réalisation de l'agir commun. Dans le premier cas il s'agit de penser qu'il est possible de saisir l'agir en tant qu'il est nécessairement eupraxique, ce qui signifierait alors que toute *ap Praxis* et toute *dyspraxis* ne sont rien d'autre que des erreurs. Mais ce n'est pas si simple parce que rien ne détermine, si ce n'est une ontologie, la nature eupraxique de l'agir. Dans le second cas il ne s'agirait pas obligatoirement d'un problème d'ontologie, mais bien plutôt de spéculation métaphysique, qui tendrait à énoncer que la finalité même de l'agir ne pourra être qu'eupraxique. Or dans l'un et l'autre cas, il s'agit de faire l'épreuve de l'autorité d'un discours qui en affirme l'achèvement et la perfection [note Foucault sur pactes parrhésiastiques].

Il faut dans un premier temps détacher l'évidence de la relation *praxis-eupraxis* en supposant une relation plus complexe entre *praxis*, *ap Praxis*, *dyspraxis* et *eupraxis* : c'est-à-dire agir, non-agir, mal-agir, bien agir. Ce qui pourrait donner les termes, *action*, *négation*, *agitation*, *exigence*. La première critique essentielle adressée à la pensée morale est le nécessaire désarrondissement de l'interprétation de l'agir à partir de la seule notion d'achèvement. Agir et action sont donc liées de façon continue et contiguë à la négation, à l'agitation et à l'exigence : chacun d'eux produit alors une suspension de la possibilité de la stabilité du concept d'agir. L'agir n'est plus uniquement le lieu morale de la difficulté ou de l'achèvement mais le lieu éthique de la différence. S'en suit une nécessaire réorientation de la pensée de la *dunamis* comme capacité. Puissance et capacité sont donc corrélées d'une autre manière à l'agir : de manière éthique et non de manière morale. Le mode particulier d'existence est déterminé par la *dunamis*, par la capacité en tant qu'elle ouvre l'être à la possibilité d'une activité ou d'une passivité, d'une *praxis* ou d'un *pathos*. Or, l'interprétation générale de cette *dunamis* comme capacité, comme aptitude à

Il faut entendre ici le concept d'*ap Praxis* comme une non-*praxis*.

Il faut entendre le concept de *dyspraxis* comme la différence d'un choix.

Le problème de la finalité eupraxique de l'agir en sont les conséquences pour la pensée occidentale. La première de toute est bien sûr la morale en tant qu'elle suppose l'arrondissement des manières à des codes. De cela découle une série de conséquences que l'on peut nommer *logos*, Raison, rationalisme, idéalisme, *Geist*, chrétienté, progrès, science, gouvernance, etc. Il ne s'agit pas de les entendre de manière négative mais critique.

Il faut en permanence revenir sur le concept d'instabilité.

D'un *prassein* ou d'un *pathein*.

Le terme capacité est le terme latin *capax*, qui provient du verbe *capere* (saisir) : la capacité signifie alors ce qui peut contenir autant que ce qui s'étend.

Ce qui en détermine une signature, une actantialité, une actorialité et une autorité.

La domination est à la fois ce qui relève du droit de propriété (*domus*) et du droit de cette appartenance (*dominicus*). Nous rappelons encore que le terme *dominium*, qui signifie cette domination, signifie encore un banquet. Voir à ce propos le projet *Devenir dimanche*.

Heidegger, Achèvement de la pensée.

Le terme destine, destinare, dit à la fois ce que le verbe latin stare et le verbe grecque histanumi disent : c'est-à-dire, fixer et instituer.

recevoir et à faire (*pathein* et *prassein*) est morale en ce sens qu'elle est orientée par la théorie générale des devoirs. Il faut repenser, l'arrondissement de la possibilité de l'agir à la capacité. On sait que l'ensemble des déterminations de la philosophie et de la théologie chrétienne s'inscrivent dans une lecture autoritaire, ce qui signifie qu'elle est lié à une *auctoritas* de la notion de capacité. Ce qu'est le péril, ou pour la langue française le danger, est l'interprétation de ce que l'on peut nommer la domination. Ici domination et danger nomment le rapport que nous entretenons à une donation morale du sens même de nos capacités. C'est pour cela que la pensée marxiste ne cesse de poser la nécessaire réinterprétation de la *praxis* et de sa puissance historique. Historiale est la manière particulière avec laquelle nous nous tenons face à l'agir et face à l'interprétation de la puissance. Historiale est la manière avec laquelle nous pensons ce qui est en danger, c'est-à-dire ce qui risque de se destiner et ce qui ne peut échapper à l'appartenance, à l'ordre. C'est pour cette raison précise, qu'il est possible de lire, ce qu'on nomme *poiésis*, au XX<sup>e</sup> siècle comme l'épreuve de cette déconstruction. Les opérateurs sont nombreux et ils ne cessent de proposer une rupture critique entre appartenance et opérativité, entre *poiésis* et capacité.

Enfin, la déconnexion *praxis-eupraxis*, permet de repenser ce qu'est l'idée de l'achèvement. Il n'est plus dès lors ce qui est impérativement pensé comme finitude et comme appartenance, c'est-à-dire comme ce qui s'enclôt dans le réalisé et l'histoire (dans le destin). L'achèvement présuppose alors que nous puissions être en mesure d'opérer une critique radicale de ce que signifie l'appartenance et le propre. C'est cela même qu'est le péril, c'est-à-dire l'épreuve de la pensée du danger, l'épreuve de la pensée critique de la domination. Achever signifie, non pas proprement finir et clore ce qui doit être fait, mais bien au contraire adresser un regard sur la manière particulière avec laquelle nous sommes en mesure d'observer la *poiésis*. C'est cela même l'achèvement, la décontractualisation de ce qui, en propre, est l'appartenance.

18 mars 2013

ce qui peut ne pas contenir et ce qui peut ne pas s'étendre. L'opérativité poétique ou artistique est ce qui fait l'épreuve de cette faille. Ce que nous nommons tournant est le lieu propre de cet autre regard. Le tournant consiste à penser ce que signifie une ontologie de l'agir comme capacité (comme puissance) alors même que nous savons que cela relève à la fois d'une impossibilité et d'un paradoxe. Impossible parce que nous ne serions pas en mesure de penser l'instabilité de l'agir, paradoxale parce que notre pensée s'est fondée sur une idée positive de l'opérativité.

Nous rappelons que la notion de capacité est en même temps celle qui fonde une partie de la pensée aristotélicienne, et est celle aussi qui fonde l'idée chrétienne d'économie (voir *Métaphysique* et *Parabole des talents*).

L'histoire en est alors l'inverse.

*Ad-per-tenere*. *Pertinere* signifie s'étendre, appartenir, viser. Le terme *pertinax* signifie ce qui tient bien. En somme ce qui ne lâche pas.

L'opérativité poétique contracte en elle, au XX<sup>e</sup> siècle la crise majeure de la capacité. Si l'on était jusqu'alors plus ou moins d'accord pour penser que la *poiésis* trouvait sa finalité, extérieurement, dans la technique, la modernité rejette de l'entendre comme finalité et donc comme essence de l'œuvre. C'est alors ici même que je joue pour nous le point crucial de notre hypothèse. S'il faut d'une part déconstruire l'idée d'une ontologie de l'agir comme eupraxis, il faut alors repenser de manière conséquente l'idée que la *poiésis* n'est pas en tant qu'elle ne possède qu'une finalité extérieure et donc moindre. Il faut assumer que la modernité est la crise majeure du concept de capacité et de contrôle des sphères de la capacité. Il faudrait alors penser autrement le concept d'être que comme puissance qui contient et qui s'étend, mais comme

La pensée, la *noétique* a toujours été interprétée à partir de la question du *logos* comme *teknè* : cela signifie que l'orientation de l'interprétation de la pensée est technique est ni pratique ni poétique (voir *Lsb*, p. 31). Or il nous reste alors la possibilité de tenter d'interpréter que la pensée est poétique. Qu'est-ce que cela voudrait dire? Qu'elle serait donc productive. Heidegger ouvre la *Lsb* en écrivant que «les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri, *Die Denkenden und die Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung*» (p. 27), et il la ferme en écrivant ce que nous avons déjà glosé : «Ne nommons qu'en passant, pour le moment, la poésie. Elle se situe devant la même question et de la même manière que la pensée, *Nur im Vorbeigehen sei jetzt die Dichtung genannt. Sie steht der selben Frage in der selben Weise gegenüber wie das Denken*» (p. 169).

SÉMINAIRE 2012-2013.

CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE  
DE L'ŒUVRE V.

«προσείπωμεν δὲ αὐτῆ, μὴ καὶ τινα σκληρότητα ἡμῶν καὶ ἀγροικίαν καταγνῶ, ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῆ:  
Par ailleurs, de peur que la poésie nous accuse de dureté et de rusticité, disons que le divorce entre philosophie et poésie est ancien.»

Platon, *République*, 607b

Il nous faut à présent nous interroger sur les procédures offertes et imposées par la pensée occidentale pour l'interprétation de notre manière particulière avec laquelle nous vivons, celle du *pensable*. Si l'on s'accorde avec Heidegger pour dire que *la pensée est l'engagement dans l'action* alors il nous faut continuer à tenter de penser cette interprétation technique de la pensée. Depuis l'antiquité, la pensée (comme *logos* et comme *théoria*) est saisie comme *teknè* c'est-à-dire qu'elle permet l'arrondissement (*logos*) et l'assignation (*nomos*) de l'être au service du faire et du produire. Dès lors le pensable s'effectue toujours en vue d'arraisonner la *praxis* et de la *poiésis*, c'est-à-dire de la puissance (capacité) et de la production objective. Tout en considérant que la *praxis* est première parce que autodéterminée par sa fin propre, tandis que la *poiésis* est seconde parce que toujours saisie à partir de l'objet extérieur. Or pour la pensée occidentale ce qui en fait la possibilité du lien, s'effectuera dans la *théoria* et plus précisément dans ce que nous pouvons nommer un *agir théorétique*. Qu'est-ce que cela signifie? La pensée n'est alors pas envisageable, en tant que telle, comme élément pratique, c'est-à-dire comme élément relevant

*Lettre sur l'humanisme*, p. 68. L'expression *l'engagement dans l'action* est en français.

*Ibid.*, p. 163.  
*Das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens*, *ibid.* p. 31.

C'est le lieu même de ce que l'on nomme la philosophie.

Il ne s'agit, précisément d'une erreur de traduction mais bien d'une interprétation idéologique du concept de *théoria*. L'Occident – par des processus métaphysico-théologiques – suppose que l'être est idéalement comtemplatif, c'est-à-dire idéalement en état de ne pas faire mais de voir.

strictement de la *praxis*. Ni même poiétique. C'est pour cela qu'elle est pensée à partir d'une autre forme d'agir, c'est-à-dire à partir d'une autre forme de puissance (*énergéia*), la *théoria*. La *théôria* est habituellement traduite par le terme contemplation. Mais cette traduction ne dit pas assez rigoureusement ce que nous devons y entendre. Il s'agit précisément et simplement d'un *voir*. Quoiqu'il en soit il s'agit d'une puissance (*énergéia*) qui ne consiste pas à faire comme la *praxis* et la *poièsis* mais à *voir*. L'agir théorétique est supérieur aux autres agir en ce qu'il sépare justement l'être de la seule activité pratique et poétique pour le libérer en vue d'une activité d'observation. Aristote détermine le concept de *bios théorêtikos* dans l'*Éthique à Nicomaque*. Mais il est possible d'en trouver une première définition dans la *Métaphysique*, 1072b28 : « ή γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, c'est-à-dire que l'acte de l'intelligence est vie » : ce qui signifie à la lettre que c'est dans le *théôrein* que consiste la vie. Ce qui signifie alors que seul l'agir théorétique est celui de la capacité (puissance) réelle, tandis que les deux autres ne sont donc toujours qu'orientés en vue d'une réalisation matérielle, pratique ou productive. Ce qui est induit par la pensée antique est une dévalorisation sans précédent de l'opérativité humaine. Il va alors de soi que s'ouvre l'idée d'une humanité qui doit à tout prix accomplir cet agir et révéler ainsi sa puissance et sa capacité. Dès lors l'idée même de l'agir oppose donc radicalement une puissance absolue qui consiste à voir et une puissance limitée et imparfaite qui consiste à faire. La formulation platonicienne est alors parfaitement claire : il y a un divorce entre le théorétique et le poétique parce que l'un et l'autre ne regardent pas de la même manière l'agir et n'interprète pas de la même manière la puissance. S'ouvre alors un horizon particulier pour l'Occident qui a consisté, qui consiste et qui consistera à toujours interpréter l'agir pratique et poétique de manière morale et comme un devoir. L'Occident ne cesse ne trouver les conditions pour se libérer de l'agir pratique et poétique. Le tournant consiste précisément en ce moment particulier ou le philosophique ne reconnaît la possibilité

Voir Aristote, Métaphysique, 1072b et Éthique à Nicomaque, livre VII.

Voir notre thèse, Théorie de la fête (pour une généalogique du concept d'inopérativité), 2010.

Voir l'ensemble des commentaires sur les phainomèna et la surmesure.

Voir est le sens même du verbe théôrein.

 République, 607b : ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ.

 Il est alors évident que les termes antiques qui disent le travail et l'affairement soient des termes négatifs : skholè dit le loisir et a-skholia dit le travail ; otium dit le loisir tandis que neg-otium dit lui aussi le travail.

Quant au terme loisir il dit simplement (licere) ce qui est permis. Il faut cependant noter que pour nous modernes il est très complexe de comprendre ce non-de-la-langue dans les termes qui disent l'agir productif. Par ailleurs si nous ne sommes plus capables de penser le face à face entre les termes école et négoce, nous ne sommes pas capables non plus de penser l'opérativité de manière non-aliénante.

Voir les théories de la morale et des éthiques.

Au profit d'une surestimation des valeurs morales et des valeurs d'obéissance. Il ne peut y avoir de théorie de la servitude sans une dévalorisation profonde de l'agir humain.

d'assumer cette séparation, d'assumer cette différence. Il faut alors repenser l'ensemble des dispositifs qui constitue l'agir théorétique et en formuler une critique.

Mais avant cela il faut revenir sur une définition précise de ce que signifie le théorétique. Nous avons longuement travaillé sur ce concept : nous rappelons que le théorétique, que la théorie sont fondés sur le terme grec *théa*. La *théôria* est donc tout à la fois l'observation, la fête et l'étude, c'est-à-dire toute activité qui demande expressément de ne pas être affairé à quelque chose afin de pouvoir être libéré de l'observation du vivant. De pouvoir être, dès lors, libéré des occupations et des affaires afin d'être en mesure de faire face à ce qui ce vient en surabondance. Ce serait cela le théorétique. Or, nous le savons, Aristote, donne huit arguments qui vont définir avec une grande précision l'agir théorétique et ainsi orienter de manière conséquente l'interprétation de la pensée occidentale. En somme le théorétique est un agir (*énergéia*) absolu parce qu'il ne s'épuise pas (arg. 2). Ce qui signifie ici que seuls les agir pratique et théorétique ne s'épuisent pas parce qu'ils trouvent leur finalité en eux-mêmes (*eupraxis* et *sunékhès*) : ce qui signifie alors que la *poièsis* est la moins noble et la moins absolue des activités en tant qu'elle ne parvient pas à trouver de fin autrement que dans la production. Le théorétique est alors la plus grande satisfaction (*thaumastas*) (arg. 3) et en ce sens parfaitement auto-suffisant (arg. 4), c'est-à-dire qu'il ne nécessite ni recours à la morale ni à l'objet. Le théorétique sera en mesure d'assumer qu'il est la forme la plus achevée en tant qu'il réalise le bonheur (arg. 5, 6 & 7) et en tant qu'il est la vie même (*auto bios*) (arg. 8). Il faut expliciter : le théorétique en tant qu'il consiste à ne pas *faire* mais simplement à *voir* est une forme majeure de ce que nous nommerions *skholè* ou encore en latin *otium*, ce que nous appelons *loisir*. En ce sens il affirme la supériorité du *voir* sur le *faire*, la supériorité de l'observation sur la production. C'est en ce sens qu'il faut interpréter le 7<sup>o</sup> argument : l'agir théorétique rend immortel en ce sens qu'il nous procure, qu'il nous rend possible

comme formule paradoxale, dit la mesure d'une politique à venir.), septièmement c'est l'activité la plus fondamentale parce qu'elle garantit l'ἄθανατιζεῖν (1177b26) et enfin huitièmement parce que c'est la vie même (1178a2, ce dernier argument est essentiel parce qu'il conclut l'ensemble des arguments en ce sens que le bonheur consiste en la vie théorétique, mais surtout parce qu'il pose la figure du *to auto bios*, c'est-à-dire de la vie même et pour Aristote « cette vie-là est une vie de bonheur, οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος ». Ce dernier argument est fondamental pour une autre raison encore, c'est qu'il présente la concept d'une vie théorétique comme un modèle d'un *to auto bios*, c'est-à-dire d'une vie-même, qui n'est dès lors ni sur le modèle métaphysique ou platonicien d'un *alèthès bios*, ni sur le modèle cynique ou stoïciens d'un *allos bios*. La vie même aristotélicienne n'est ni une vie vraie ni une vie autre.).

Voir l'ensemble des commentaires sur les phainomèna et la surmesure.

Théa accentué sur l'épsilon et qui signifie à la fois le regard et le lieu d'où l'on regarde (racine θαF) et qu'il ne faut pas confondre avec le théâ accentué sur le alpha et qui signifie la divinité.

Voir l'ensemble des commentaires sur les phainomèna et la surmesure.

Voir l'ensemble des commentaires sur les phainomèna et la surmesure.

Voir l'ensemble des commentaires sur les phainomèna et la surmesure.

 Aristote doit prouver que le bonheur réside bien dans l'activité théorétique et non pas dans la diagogè (livre VII), voici les huit arguments : premièrement l'intellect, νόος est la partie la plus noble(1177a20), deuxièmement c'est une activité continue, συνεχής, (1177a22), troisièmement c'est l'activité la plus agréable, ἡδονή, (1177a24), quatrièmeent c'est un principe d'auto-suffisance, ἀὐταρκεία, (1177a27), cinquièmement c'est une fin, τέλος, en soi (1177b1), sixièmement la vie de loisir, σχολή, c'est le bonheur, εὐδαιμονία, (1177b5, la figure du bonheur aristotélicien (eudaimonia) repose intégralement sur la diagogè comme vie de loisir et sur la skholè comme vie contemplative. Le bonheur est donc la vie de loisir tout entière occupée. « Tout entière occupée », comme figure intransitive, dit la puissance du bios poiêtikos, la puissance de la vie productive, comme moyen sans fin. « La vie de loisir tout entière occupée »,



*Métaphysique*, 1072b28.

l'expérience de ce que l'acte de l'intelligence est la vie : il est donc absolu et en ce sens il est sans fin et inarrêtable. Il procure alors le bonheur et ouvre l'être à la vie même, à l'*auto bios*. Ce qui signifie alors que le théorétique est à la fois un agir et un vivre et qu'il offre les conditions parfaites de cette vivabilité. Il est donc évident pour la pensée antique et occidentale qu'il est supérieur à tous les autres agir.

Il est alors particulièrement compliqué d'ouvrir une pensée radicalement critique de l'agir théorétique. Or si l'on peut lire au début de la *Lsh* que « nous ne pensons pas encore de façon assez décisive l'essence de l'agir », c'est bien parce que nous ne l'avons fait qu'à partir de la *praxis* et de la *theoria* et que nous avons systématiquement refusé de penser le poétique. Qu'en est-il ? La pensée occidentale (et aujourd'hui mondiale), de manière obscure et aliénée, continue de penser que la réalisation de l'être, son accomplissement ne peut se faire que dans le dépassement du praxique dans le théorétique, l'achèvement de l'agir au profit d'une éternité idéelle du voir sans agir. Le théorétique est un voir sans faire, parce que le faire réduit la puissance de l'être. Or, et pour le résumer, l'idée occidentale d'un agir théorétique, philosophique, idéal a systématiquement conduit à des problèmes politiques : constitution d'une aristocratie théorétique (donc d'une gouvernance aristocratique), problématisation du devoir faire afin de continuer une opérativité pratique et productrice, transfiguration de cette problématisation en théorie de la servitude, tentative de déconstruction de cette dialectique de la servitude, problématisation d'une désaliénation comme temps libéré, libéralisation de l'agir, transfiguration capitaliste du théorétique en valeur (et en capitale), achèvement de l'interprétation de l'humanité comme loisir, transfiguration sotériologique du vivant comme éternité, etc. Ce qui est alors à la charge de la pensée contemporaine, est la critique assidue des théories de l'agir et la tentative de penser ce que signifie l'agir productif, l'agir poétique. L'Occident nous fait croire que moralement nous ne sommes

Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de son essence, atteindre à cette plénitude, *producere*; *Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heisst : etwas in die Fülle seines Wesens entfallen, in diese hervorgeleiten, producere*, p. 27. Or ici l'énoncé d'Heidegger est d'une clarté absolue : si l'essence de l'agir est l'accomplir et si l'accomplir est le *producere*, alors l'essence de l'agir est bien le poétique. C'est ce qui est à lettre annoncé et énoncé dans le début de *Lsh*. Il faut alors repenser pleinement ce que signifie la *poiesis* et dès lors ce qui sonne à portée de main.

pas fait pour agir comme producteur mais comme être-du-loisir. L'erreur catastrophique de l'Occident, et son triomphe, aura été de nous faire croire que l'essence de l'être, son accomplissement, ne se situait pas dans le faire, mais dans un agir absolu et infini. Il faut alors parvenir à énoncer la nécessité d'une critique du théorétique et penser, du moins tenter de penser, ce que signifie le poétique. Cette tâche est à la lettre *laborieuse*. Il faut maintenant penser en quoi consiste l'agir : mais aussi en quoi consiste l'agir théorétique. Il faut à la suite de Heidegger re-garder ce que signifie à la fois pensée et poésie. Voici le lieu de la modernité poétique et théorique : avoir la lucidité de saisir que nous ne pensons pas l'essence de l'agir, parce que nous acceptons une forme dirimante de la servitude en vue de la promesse d'une *theoria* infinie.

25 mars 2013

p. 27, « *Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug* ».

Le philosophe-roi platonicien ;  
la démocratie aristotélicienne fondée  
sur l'élite des *épimilètes* ;  
l'impératif du *nomos empsukhos* ;  
transfiguration des *hexis* en *éthos* ;  
théorie des offices ;  
concept de *dignitas* et de *decorum* ;  
définition de l'humanisme ;  
la matrice divine ;  
le *doulos* chrétien et l'obéissance ;  
l'aliénation du devoir ;  
la privation (*ouk eidota*) du savoir ;  
revendication du libéralisme ;  
la conscience de soi (liberté morale) ;  
le commerce de l'art ;  
le commerce de la *skholè* ;  
le capitalisme sotériologique...

## SÉMINAIRE 2012-2013.

### CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE DE L'ŒUVRE VI.

« Moi aussi je me suis demandé si je ne pouvais pas vendre quelque chose et réussir dans la vie. Cela fait un moment déjà que je ne suis bon à rien. Je suis âgé de quarante ans... L'idée enfin d'inventer quelque chose d'insincère me traversa l'esprit et je me mis aussitôt au travail. Au bout de trois mois, je montrai ma production à Ph. Edouard Toussaint le propriétaire de la Galerie Saint-Laurent. Mais c'est de l'art, dit-il, et j'exposerais volontiers tout ça. D'accord, lui répondis-je. Si je vends quelque chose il prendra 30%. Ce sont paraît-il des conditions normales. Certaines galeries prenant 75%.  
Ce que c'est ? En fait, des objets.»  
Marcel Broodthaers, 1964

Ce texte a été publié sur le carton d'invitation de la première exposition de Marcel Broodthaers à la galerie Saint-Laurent à Bruxelles, in *Marcel Broodthaers*, The Tate Gallery, Londres, 1980, p. 12.

Nous avons donc émis une première et fondamentale hypothèse quant à l'engagement de la pensée occidentale dans l'interprétation de l'agir. S'il y a trois agir, transformant, productif et contemplatif, il va de soi qu'il est nécessaire de déterminer que l'agir théorétique (contemplatif) en est la finalité. Et cela pour des raisons métaphysiques, théologiques, politiques et morales. Cette primauté du théorétique suppose un désengagement de l'être de tout agir et particulièrement du poétique. C'est le propos platonicien qui assure d'un ancien divorce entre poésie et philosophie et c'est le propos d'Aristote qui assure de la nécessité de techniciser le poétique en vue de le moraliser, c'est-à-dire de le rendre utile au commun. Dans tous les cas le poétique est perdant puisqu'il ne garantit pas le théorétique et puisqu'il ne se rend pas ni nécessaire ni utile. L'immense entreprise politique et morale de l'Occident aura été, et est encore, la moralisation de la sphère de la *poiésis*. Il faut alors impérativement arraisonner et assigner

Voir séminaire précédent.  
Le concept d'engagement est ici emprunté à Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 27-29.

*République*, 607b

C'est précisément en cela que l'agir pratique est supérieur à l'agir poétique : l'agir poétique n'est pas en mesure de garantir qu'il puisse se rendre nécessaire

et utile. Ce qui se rend nécessaire et utile (selon Aristote ce qui rend *dèloun*, évident et *blaberos*, nuisible, Politique 1252b) est l'eupraxis. La praxis est eupraxis tandis que la poétique n'est ni eupraxis ni eupoiétique.

Il s'agit précisément des trois formes techniques de moralisation de la sphère poétique : la catharsis, le savoir-faire et la valeur (morale et/ou marchande). La catharsis est précisément ce qui dans l'œuvre permet de purger ce qui resterait de passions incontrôlables dans l'être. La catharsis est le principe même de la transfiguration morale des usages (la modernité en abuse et particulièrement le cinéma et la littérature). Le savoir-faire est ce qui permet à l'œuvre de se racheter dans le cadre d'une finalité pratique comme connaissance et virtuosité. Enfin la valeur est la plus absolue transfiguration de l'œuvre qui se trouve être alors rédimée dans l'hyper-valeur morale et marchande du monde l'art. Il s'avère que les seuls critères de passions, de savoir-faire et de valeur en sont pas en mesure d'assurer –autrement que moralement – l'idée de l'œuvre.

l'agir poétique à des règles morales, techniques et économiques, autrement dit à des règles qui assurent la puissance révélatrice et cathartique de l'œuvre, qui assurent la transfiguration technique du savoir-faire en connaissance et en virtuosité et qui assurent une valeur marchande à l'œuvre. Or, et nous le savons, la modernité critique a été justement la remise en cause de ce modèle et l'interrogation de cette privation substantielle du poétique, du produire. En revanche la modernité politique et économique aura été et est encore l'assignation absolue de l'être à cette aliénation comme privation substantielle de l'agir poétique et comme confiscation des formes de la connaissance. Ce paradoxe a produit la transfiguration du théorétique en vie de loisir.

Il est alors particulièrement intéressant de tenter de penser ce que signifie le terme *poète*. Il est celui qui est assigné à un agir particulier, celui de la transfiguration du réel en patterns esthétique de l'arraisonnement. Ce qu'on appellerait simplement la re-présentation. Or la modernité est aussi l'expérience du refus catégorique de ce rôle : il ne s'agit pas pour l'artiste ou le poète de ré-présenter mais simplement de présenter. À la différence majeure qu'il ne s'agit pas de présenter le réel comme monde, mais bien le réel comme mondain. C'est précisément le lieu du ready made duchampien. Présenter ce qui relève de la production humaine, ce qui relève de la *poiésis*. Autrement dit présenter ce qu'est le poétique en tant que tel, sans passer par la transfiguration esthétique du réel.

Il y a alors pour la modernité un saut immense entre l'idée antique et platonicienne d'un désengagement de la *poiésis* et de la philosophie et l'idée moderne que la pensée est l'engagement dans l'action. Ce qui signifie que la pensée occidentale a supposé un nécessaire désengagement de la *poiésis* et de la praxis afin de pouvoir réaliser pleinement le théorétique. Or si le théorétique ne peut s'accomplir de cette manière il faut pouvoir saisir que le pensable (la théorie) est bien l'engagement dans l'action. Or si nous sommes d'accord pour énoncer l'hypothèse heideggérienne de l'essence comme accomplir, c'est-à-dire comme *producere*,

Heidegger écrit, *Lsb*, p. 29 :  
« La libération du langage des liens de la grammaire en vue de l'articulation plus originelle de ses éléments est réservée la pensée et à la poésie. La pensée [est] l'engagement dans l'action pour et par l'étant au sens du réel de la situation présente ».

Le terme engagement, vient du terme gage lui-même dérivé du terme gothique \**Wadi* qui signifie le pari, comme le terme allemand *Wette*. Il faudrait le rapprocher du terme grec *arrabon* dont on trouve trois occurrences dans les textes de Paul (II Cor. 1, 22 et 5, 5 et Éph. 1, 14) et du terme latin *vas*. Le terme engagement suppose à la fois une dépose mutuelle et conventionnelle et suppose dès lors une augmentation de cette dépose.

Il s'agit ici encore de la célèbre formule d'Aristote qui considère qu'une partie des êtres peuvent et doivent être *eidota*, c'est-à-dire sans connaissances des causes premières ni des causes finales de l'opérativité. Cette confiscation est privation et aliénation. L'équation de la modernité est que toute acceptation de cette privation garantit, pour partie, une rétribution salariale qui permet d'acquiescer du théorétique.

1913.

Il semblerait que le théorétique, c'est-à-dire l'état de désœuvrement ne puisse pas se faire dans le désengagement de la *poiésis* et de la *praxis*. Il semblerait qu'il y ait donc ici la faille la plus importante de la pensée occidentale. Or ce que propose Heidegger c'est d'entendre que la théorétique, autrement dit la pensée n'est pas autre chose que l'engagement dans l'action. C'est pour cela qu'il écrit que pensée et poésie se tiennent devant la même question de l'être de la même manière (*selbe Weise*).

comme *poièsis*, alors la modernité voudrait penser la nécessité de réengager l'être dans le poétique. Réengager l'être dans le poétique signifie alors penser l'achèvement de ce nous nommons le poème pour pouvoir penser le poétique. C'est cela la tâche de la pensée et non la garantie d'un agir théorétique.

Il faut pour cela revenir précisément sur le travail de l'artiste, du poète Marcel Broodthaers. On le sait en 1964, alors âgé de 40 ans Broodthaers décide d'entrer dans le monde des arts plastiques dans le double but de vendre et de réussir sa vie. Il y a ici un ultime paradoxe qu'il nous faut comprendre. Ce que tente de faire Broodthaers, c'est la monstration d'une des formes les plus insincères et les plus paradoxales des régimes dits d'art. Il s'agit en fait, simplement de quitter le monde de la poésie qui ne rapporte rien pour celui des arts plastique qui permet, en faisant des objets, de gagner de l'argent. « Ce que c'est ? En fait des objets » : voici la formule de Broodthaers : l'objet est ce qui garantit de gagner de l'argent, en ce sens que l'objet – le poème – est le parachèvement de l'économie et de la transfiguration du faire en valeur. Il s'agit précisément pour lui de quelques chose d'insincère en ce sens qu'il s'agit bien de faire quelque chose qui ne soit pas réellement éprouvé. C'est l'objet de *Pense-Bête* : Broodthaers comprime les 50 derniers exemplaires de son livre de poésie (*Pense-Bête*) dans du plâtre ouvrant à la possibilité de l'interdiction de la lecture. On ne lit plus, on est face à un objet.

De 1968 à 1973 Broodthaers entreprend le projet *Musée d'art moderne, département des Aigles*. Nous voulons pour le moment présenter une seule de ses lettres, celle datée du 7 septembre 1968. La lettre est adressée à la *clientèle* et au *curieux*, ce qui laisse entendre que le public déjà désigné de l'art contemporain n'est pas autrement formé que d'une clientèle et de curieux, c'est-à-dire de gens qui achètent et de gens du loisir. Ensuite de la fin des travaux ouvre à la possibilité de faire briller, dit-il, l'accord poésie et arts plastiques. Et cela *main dans la main*, c'est-à-dire comme une forme d'engagement. Les faire briller suppose qu'elles aient

Le tournant consiterait donc en ceci que, il faut dès lors tourner la pensée non plus l'idée d'une configuration du théorétique mais bien vers l'idée de la *poièsis*.

« *Le livre est l'objet qui me fascine, car il est pour moi l'objet d'une interdiction*. Ma toute première proposition artistique porte l'empreinte de ce maléfice. Le solde d'une édition de poèmes, par moi écrits, m'a servi de matériau pour une sculpture. J'ai plâtré à moitié un paquet de cinquante exemplaires d'un recueil, le *Pense-Bête*. Le papier d'emballage déchiré laisse voir, dans la partie supérieure de la "sculpture", les tranches des livres (la partie inférieure étant donc cachée par le plâtre). *On ne peut, ici, lire le livre sans détruire l'aspect plastique*. Ce geste concret renvoyait l'interdiction au spectateur, enfin je le croyais. Mais à ma surprise, la réaction de celui-ci fut tout autre que celle que j'imaginai. Quel qu'il fût, jusqu'à présent, *il perçut l'objet ou comme une expression artistique ou comme une curiosité*. "Tiens, des livres dans du plâtre!" Aucun n'eut la curiosité du texte, ignorant s'il s'agissait de l'enterrement d'une prose, d'une poésie, de tristesse ou de plaisir. *Aucun ne s'est ému de l'interdit*. Jusqu'à ce moment, je vivais pratiquement isolé du point de vue de la communication, mon public étant fictif. Soudain, il devint réel, à ce niveau où il est question d'espace et de conquête... » Marcel Broodthaers, « Dix mille francs de récompense », d'après un entretien avec Irmeline Lebeer, dans *Catalogue-Catalogus*, Bruxelles, Palais des Beaux-Arts, 1974.

Il s'agit bien ici du concept de forclusion chez Platon.

Il s'agit bien d'une formule en ce sens que c'est ce qui donne *forme*.

Quant à l'admiration il s'agit bien d'un concept aristotélicien. Voir pour cela Descartes, *Les passions de l'âme* (1649) : l'admiration est la première de toutes les passions parce qu'elle conduit à la connaissance (elle est utile), § 70-76. C'est ce que les grecs nommaient *thaumatizein*, ou *thaumastos* : Platon, *Théétète*, 155d, Aristote, *Métaphysique*, 982a (c'est en s'étonnant, *dia to thaumatizein*, que les hommes philosophent), *Poétique*, 1448b. Voir aussi le commentaire d'Heidegger, séminaire du Thor de 1969, *Q. III & IV*, p. 420.

été voilées. Mais que supposerait l'accord poésie et art ? D'abord que cet accord ne va pas de soi. Pourquoi ? Parce que l'ensemble de l'œuvre de Broodthaers expose un des paradoxes les plus foudroyant de la pensée occidentale, comme séparation de la poésie et de la *poièsis*. Ce que nous nommons poésie consiste à produire une œuvre – poétique – dont le lieu ne peut pas être celui de la valeur, alors que ce que nous nommons art consiste à produire une œuvre – plastique – qui doit pouvoir parvenir à atteindre la forme absolue de la valeur. Ce qui supposerait, au demeurant, que ce qui fait le poétique comme non-valeur économique est exactement l'inverse de ce qui fait la valeur de l'art. C'est bien sûr cela l'expérience de l'insincérité, comprendre ce paradoxe : alors que poésie et art font strictement la même chose – le même agir, la même poématique, la même *poièsis* – elle ne garantissent pas de la même manière leur valeur. Ici « faire briller main dans main la poésie et les arts plastiques » signifie en faire l'expérience économique. Plus précisément en faire l'expérience strictement poétique. Mais qu'est-ce qui permet de les faire briller ainsi ? C'est, pour Broodthaers, la formule « désintéressement plus admiration ». La formule est ici est extraordinaire. Qu'est-ce que cela signifie ? Que ce qui permet de faire briller poésie et art est la combinaison, somme toute classique du désintéressement kantien et de l'admiration aristotélicienne. Il y a bien ici un achèvement absolument parodique de l'œuvre en ce qu'elle ne s'adresse dès lors plus qu'aux clients et aux curieux selon la vieille formule *désintéressement + admiration*. C'est le paradoxe de la modernité et le paradoxe de l'œuvre. C'est aussi cela que signifie l'achèvement de l'œuvre : la déconstruction de ses paradoxes et le réengagement de l'être dans la *poièsis* (et non dans le poème). C'est pour cela qu'il faut repenser le concept d'œuvre et d'économie.

*CFJ*, § 41-43. Le plaisir désintéressé (uninteressirten Wohlgefallen) : il ne s'agit pas d'un rapport ni à la connaissance ni à la satisfaction, mais en somme du rapport que le sujet entretient à son affect. Ce qui signifie que le jugement ne se rapporte pas à l'objet mais au sujet en tant qu'il est affecté. Derrida (La vérité en peinture) parlait d'une auto-satisfaction comme je-me-plais-à-me-plaire-à.

1° avril 2013

1924-1976

L'adjectif *sincerus* signifie non-altéré, sans mélange.

Le terme client vient du latin *cliens* : il signifie un vassal qui dépend d'un homme riche (verbe *cluere* : avoir la réputation, exister...). Il remplace tardivement en français les termes *pratique* (au sens d'habitude) et *chaland* (du verbe chaloir, avoir de l'intérêt)

Il s'agit de l'idée que la modernité exige pour l'art un public. Broodthaers comprend très vite que ce public est presque exclusivement constitué de clients et de curieux mais d'être de l'adresse. Voir à ce propos la conférence de Bernard Lamarche-Vadel (Villa Arson, 1989) qui affirme que l'erreur de l'art contemporain est de croire qu'il lui faut un public.

SÉMINAIRE 2012-2013.

CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE  
DE L'ŒUVRE VII.

«Le moment est venu de cesser de surestimer la philosophie et par le fait même de trop lui demander. Tel est bien ce qu'il nous faut dans la pénurie actuelle du monde : moins de philosophie et plus d'attention à la pensée; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle.

*Es ist an der Zeit dass man sich dessen entwöhmt, die Philosophie zu überschätzen und die deshalb zu überfordern. Nötig ist in der jetzigen Welnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens.»*

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*.

P. 125.

Si l'on reprend l'hypothèse d'une interprétation de l'ontologie de l'agir qui n'aurait pas été pensée de manière assez décisive, il est alors possible d'énoncer que la pensée occidentale à affirmer la nécessité de la *praxis* comme *eupraxis* en vue de garantir la finalité d'un agir théorétique, d'un agir comme désœuvrement. Ce qui suppose dès lors l'affirmation apparente et spectaculaire d'un mépris de la *poièsis*. La pensée occidentale affirme pouvoir libérer l'être de l'agir productif en vue d'un désœuvrement infini. Nous nommerons cette phase l'*oubli du poétique*.

Comme nous l'avons plusieurs fois montrer l'oubli du poétique commence par l'idée qu'il soit entendu comme un agir essentiellement inférieur aux deux autres : si l'agir praxique trouve sa finalité en lui-même comme *eupraxis*, c'est-à-dire que l'agir du vivant trouve sa finalité dans le vivre et si l'agir théorétique trouve sa finalité en tant qu'il est, comme désœuvrement essentiel, l'activité infinie qui garantit la vie même, alors l'agir poétique qui ne garantit sa propre fin que dans l'objet de la production, n'offre

comprendre. La tâche de l'être est alors la restitution du désœuvrement essentiel dans l'opérativité matérielle, parce que nous ne pouvons pas confondre les deux plans métaphysiques. L'être est assigné et arraisonné à l'opérativité alors qu'il a la puissance intellectuelle et théorétique de penser le désœuvrement. L'être est assigné (*halakha*) à la *tikkoun olam*, à la restitution de l'œuvre. Il faudrait dès lors penser ce que signifie l'expérience de ce désœuvrement essentielle. En somme le désœuvrement est métaphysique, parce que l'être ne connaît pas de désœuvrement. Que signifierait dès lors que de penser ce que signifie l'essence d'un non-agir comme désœuvrement? Que signifierait dès lors de penser l'essence de l'agir à partir de l'essence de la *neg-ation* (*nec-agere*)? Ce n'est donc pas l'essence métaphysique d'un désœuvrement qu'il nous faut penser mais la possibilité matérielle de la négation. C'est pourquoi, si nous ne pensons pas de manière assez décisive l'essence de l'agir, c'est parce que nous ne sommes pas capable de penser, *réellement*, ce que signifie le *non*. C'est cela cette attention à la lettre même de la langue.

Il s'agit de l'énoncé de la *Lettre sur l'humanisme*.

Il est remarquable et à la fois saisissant de constater que la presque totalité de la pensée occidentale s'est élaborée à partir de l'idée que l'essence de l'être devait être dans le désœuvrement, comme forme métaphysique du modèle du désœuvrement infini de Dieu ou comme modèle métaphysique et matériel de la supériorité du théorétique (de la Raison, du *logos*). Il y a donc l'idée que l'humanité est assignée à la tâche d'une restitution substantielle et essentielle de ce désœuvrement. C'est précisément ce qu'il faut entendre dans le concept de la *tikkoun* : la restitution de ce qui a été brisé. Cette restitution a lieu dans l'œuvre. C'est le paradoxe le plus saisissant et sans doute un des plus puissants que nous ne sommes pas réellement en mesure de

*Formula* est le diminutif du terme *forma*. C'est alors à la fois l'aspect et la conduite.

pas les moyens d'une efficacité absolue. L'agir poétique est donc théoriquement et essentiellement moins efficace que les autres.

Pour le dire autrement il faut être en mesure de penser chacun de ces trois agir en fonction de leurs orientations. L'agir praxique détermine la possibilité de penser et de structurer le vivant d'un point de vue éthique et politique. L'éthique consiste à arraisonner l'ensemble des manières d'être (*hexis*) pour en établir un code qui assigne les conduites, tandis la politique s'occupe de la gestion de ces codes comme interprétation et comme respect. L'agir théorétique détermine, quant à lui, la possibilité de penser les conditions mêmes du vivant qui se trouvent ontologiquement pensées comme celles du désœuvrement. Le théorétique suppose donc une interprétation idéale et absolue de l'être, c'est-à-dire inscrite dans l'idée de la supériorité de la raison et dans l'idée de la séparation essentielle d'avec l'opérativité. Dans ce cas que détermine l'agir poétique? Il détermine, puisqu'il n'est pas la finalité supposée de l'être, l'instrumentalisation de la production. Cette instrumentalisation se réalise par confiscation des *formules* et des moyens de production. Afin de nous préparer à la réalisation de l'agir théorétique, il s'agit de nous débarrasser de ce qui pourrait nous y empêcher : dès lors l'Occident dotte l'espace politique de spécialistes, d'ingénieurs et de techniciens qui sont en mesure de nous y aider. Cependant, ceci sert à opérer ce que l'on nomme la confiscation des processus et des formules de l'agir poétique. L'idéalisation de l'aspiration au théorétique suppose que nous puissions être aliénés, en ce sens privés, non tant du poétique, mais des formules du poétique. La condition moderne est l'acceptation de cette confiscation comme garantie de la promesse du théorétique.

Il est encore possible, et à partir de cela, d'entendre l'*oubli du poétique*, par la transfiguration de celui-ci en technique. L'acceptation de la privation essentielle des formules est en contrepartie d'une spécialisation technique. L'être n'est pas ou plus en mesure de comprendre les formules mais il est tout à fait en

Le terme formule est ici essentiel : il désigne toute possibilité de production comme savoir et comme connaissance. La confiscation des formules est l'ouverture à l'humanité de la privation.

C'est ainsi qu'il faut lire et voir le travail de Broodthaers.

L'oubli du poétique est la métaphysique.

mesure d'affirmer l'excellence d'un savoir-faire technique qui se trouve être la plupart du temps inconsistant et inapproprié. C'est la figure de la virtuosité. L'être privé de ce que nous nommons virtualité peut accéder à la virtuosité. L'opération politique de l'Occident a consisté à interpréter la *poièsis* non pas au sens propre comme une pro-duction mais comme une *tecknè*, comme un *ars*. Dès lors il est très clair que l'être de la technique est soit un artisan, soit un virtuose, soit un artiste, mais qu'il est dans tous les cas assigné aux règles précises du commun et aux régimes doxiques de l'interprétation de l'agir. C'est pour cela que dans le cadre de cette recherche nous nous sommes précisément placés à la suite du projet agambénien de la constitution d'une philosophie critique de la mesure.

Il faut encore entendre que ce que nous nommons l'oubli du poétique est précisément le lieu de l'expérience de l'assujétissement et de l'aliénation. Le premier résultat de la privation essentielle de la *poièsis* a été l'expérience maximale de l'objet, l'expérience de ce qu'il faut nommer le *poème*. S'il est supposément possible de nous libérer [note] de la *poièsis* il convient de maintenir la puissance de notre être en vue du théorétique, à l'abri de la *poièsis* : pour cela le maintenir devant l'objet et non devant l'opérativité, devant le poème et non devant le poétique, devant l'œuvre et non devant l'artistisation. C'est précisément ce qu'il faut entendre dans l'achèvement de la métaphysique, l'achèvement de l'interprétation de l'essence de l'agir dans l'objet et non dans l'opérativité.

C'est précisément cela qu'il faut repenser à la lueur de la modernité critique. Nous proposons ici de le lire à partir de l'ouverture saisissante engagée par Martin Heidegger. Nous précisons ici encore ce que nous proposons de lire dans cette contribution essentielle à une philosophie critique de l'œuvre. La lettre de 1946, alors qu'Heidegger est frappé de silence [note], trouve le moyen, dans une étonnante concentration et dans une étonnante clarté [si claire qu'elle n'est pas évidente] d'annoncer ce tournant sous la forme d'une affirmation qui consiste à dire

que nous ne pensons pas de façon assez décisive l'essence de l'agir [note allemand]. Si ce n'est pas assez décisif c'est que la pensée occidentale, pourtant entièrement préoccupée de cela, ne l'a pas encore pensée : de fait si l'on suit l'hypothèse que la pensée occidentale n'a cessé de penser l'agir à partir de la *praxis* en vue de la *théoria*, elle aurait alors oublié la *poièsis*. L'oubli de la *poièsis* signifie précisément un oubli métaphysique, c'est-à-dire une manière particulière de rendre non-révélee la possibilité de l'interprétation non de l'œuvre mais de la *poièsis*. C'est donc cela qu'il faut entendre dans ce qu'Heidegger nomme l'achèvement de la métaphysique, l'achèvement de cette manière particulière de penser de manière occultée, l'essence de l'agir en dehors de la *poièsis*. Or l'essence de l'agir, dit Heidegger est l'accomplir, *das Vollbringen* : il faut comprendre l'accomplir précisément comme *producere*. L'essence de l'agir serait le produire (la *poièsis*). Elle ne serait donc ni la *praxis* ni la *théoria* [note : séparation d'avec le reste des pensées]. Or il ne s'agit pas d'un renversement métaphysique [note] mais d'une proposition spéculative essentielle qui consiste simplement à énoncer que l'essence de l'agir est la production, est la *poièsis*, parce qu'elle se trouve être comme la pensée : c'est que la *poièsis* se tient de la même manière devant la même question, celle de la *Seinsfrage*, celle de l'être. Dès 1949 la parole de Martin Heidegger se fait à nouveau entendre, pour les quatre conférences de Brèmes, la *chose*, l'*arraisonnement*, le *péril* et le *tournant*. Avant d'approfondir l'analyse de ces quatre textes, nous en énonçons seulement l'argument suivant : la nécessité de l'interprétation de l'achèvement de l'œuvre. Parce que dans l'idée même de l'œuvre – comme achèvement et comme oubli du poétique – c'est crispée l'épreuve même du péril.

8 avril 2013

SÉMINAIRE 2012-2013.

CONTRIBUTION À UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE  
DE L'ŒUVRE IX CONCLUSION.

«Le moment est venu de cesser de surestimer la philosophie et par le fait même de trop lui demander. Tel est bien ce qu'il nous faut dans la pénurie actuelle du monde : moins de philosophie et plus d'attention à la pensée; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle.

*Es ist an der Zeit dass man sich dessen entwöhnt, die Philosophie zu überschätzen und die deshalb zu überfordern. Nötig ist in der jetzigen Welnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens.»*

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme.*

Le terme manifeste a pour étymologie le terme latin *manus* et le verbe *\*fendere* (que l'on retrouve dans les verbes *offendere* et *defendere*). Il signifie donc, à la lettre, ce qui est à portée de main. Autrement ce qu'il est saisissable dans la définition moderne du manifeste, comme ce qui à la fois évident, révélé, manifeste et montré. Il y a cependant une ambiguïté certaine entre le substantif manifeste et l'adjectif manifeste : c'est entre ce qui déclare une position évidente et ce qui est évidemment visible. Le manifeste rend évident ce qui est factive dans l'idée de le maintenir à cette évidence, tandis que ce qui est manifeste n'est pas autre chose que ce qui est en présence. Le manifeste aurait donc une certaine difficulté à être manifeste. Nous pouvons alors poser comme première hypothèse qu'il y a une aporie en ce que le manifeste n'est donc pas manifeste. Comment pouvons dès lors penser cette différence fondamentale entre ce qui s'énonce dans le substantif et entre ce qui s'énonce dans le qualificatif? Il faut le penser en faisant l'effort de maintenir la différence entre ce qui est évident est (un)

manifeste et entre ce qui vient à être est manifeste. Nous fondons cette différence dans la distinction catégoriquement pensée entre les termes grecs *dèloun* et *alèthéia*. Le *dèloun* est la puissance propre à l'homme pensée par Aristote (*Pol.* 1252b). Cependant l'extraction et l'affirmation de cette évidence exige le recours à une multitude d'opérateurs théoriques, politiques, idéologiques et logiques que l'on nomme certitude. Ce qui est alors parfaitement manifeste est l'*adequatio rei et intellectus*. Maintenu comme telle elle se fonde comme la définition manifeste du réel. En revanche le terme *alèthéia* (qui a été clairement appréhendé par Heidegger durant le cours sur Parménide) ne dit que l'évidence en tant que ce qui non-voilé, non-occulté. L'évidence n'est pas que ce qui se rend visible (*videre*) mais bien quelque chose qui se rend *ex-videre*. Le *ex-* indique le sens d'une puissance : c'est pour cette raison que le terme latin *evidentia* traduisait le terme grec *energèia*, ce qui est en en-œuvre en tant que puissance. Est donc un manifeste ce qui consiste à maintenir cette puissance et est manifeste ce qui fait face, ce qui se tient devant en tant que ce qui vient à être, manifestement. Nous assumons de poser comme hypothèse que l'écart qui se situe entre les deux, est précisément ce que nous nommons métaphysique. La métaphysique est l'hésitation prolongée de l'expérience même de l'évidence et de la puissance. La possibilité de cette expérience est ce que nous nommons la donation. Dès lors dans l'un et l'autre cas que signifie cette donation? Elle est ce que nous appelons le réel en tant qu'il est le venir à être de ce qui est, en tant qu'il est le venir à être de ce qui a la possibilité d'être. Mais qu'est-ce qui vient ainsi à être? Ce que les Grecs nommaient les phainomèna : c'est-à-dire ce qui se charge de se rendre visible (les phénomènes). Cette manifestation est précisément ce qui vient en présence. La présence signifie, ici, ce qui est *præ-esse*, ce qui est *devant-l'être*. Le devant l'être en tant que manifestation est l'*aitre*. L'*aitre* est ce qui donne possibilité à l'être d'être en tant que ce qui est laissé libre, en tant que faire place, en tant que vide, en tant qu'inhabitation. L'*aitre* est ce que les Grecs

nomme comme fraîcheur du matin. Ce qui laisse libre la possibilité de l'avoir lieu comme lieu. Dans l'âtre se déploie la possibilité de l'être en tant que manière particulière d'être concerné par ce qui vient à être. La manière humaine d'être concerné consiste en un déplacement – en un mouvement – de ce qui vient en présence dans l'âtre, c'est-à-dire des *phainomèna*. Ce mode particulier d'être est ce que l'on nommait le *logos* et ce qu'Heidegger nomme le *Gestell*, c'est-à-dire le rassemblement. Qu'est-ce qui est en ce sens rassemblé, c'est-à-dire à la fois recueilli et donné? C'est le rapport complexe entre la chose et l'objet. Ce rapport nous le nommons le monde. Ce rapport nous le nommons encore la *poièsis*. Le monde est monde en tant qu'il est pro-duction. Sinon il est ce qui est sans autre nom que celui de *lèthè*, celui de ce qui est, disons, voilé. Le monde est la relation complexe à ce qui rendu non-voilé. Ce que nous nommons ici le non-voilé est ce qui est manifestement rendu à la possibilité d'être. Il ne suffit pas d'être, il suffit seulement de la possibilité d'être. Reste-t-il alors quelque chose qui n'est pas du monde? Ce qui n'est pas monde est du non-monde, est ce qui en deçà de la possibilité d'être : cela ne signifie pas que le non-monde n'a pas la nécessité d'être mais qu'il n'a pas été rendu à l'expérience d'advenir dans l'âtre de l'être. C'est ce que nous nommons la contingence. Le monde est donc, en premier lieu, tout ce qui a lieu dans l'âtre de l'être : il est donc tout ce qui est chose en tant qu'à un moment ou à un autre cela concerne notre présence, c'est-à-dire notre manière d'être devant. Mais le monde n'est jamais exclusivement ce rapport à la chose : il est le rapport entre la chose et l'objet, entre ce qui vient en tant que cela concerne et la technicisation de ce mouvement. Pour être encore plus radical, nous assumons de penser que ce que nous nommons monde est le rapport graduel que nous entretenons à ce qui est chose et à ce qui objet, c'est-à-dire à ce qui nous concerne et à ce que nous instrumentalisons. C'est cela que la pensée heideggerienne tente de nommer dans le *ge* de *Gestell* et que nous pouvons nommer dans le *re* du rassemblement. L'histoire est

l'affirmation manifeste d'une manière particulière de légitimer ce rapport. L'hypothèse, par exemple, est que notre temps historique, est affirmation manifeste d'une maximalisation de l'objet, pour un retrait essentiel de la chose, c'est-à-dire un retrait essentiel de ce qui concerne notre manière particulière d'être. La donation est alors ce mode particulier d'être en tant qu'il est en monde. Autrement dit l'âtre du monde est cette donation en monde : l'expression de son rapport est ce qui est plus ou moins accordé comme âtre. Dès lors si nous acceptons cette hypothèse que la donation est le monde en tant que mode particulier de saisir du rapport entre la chose et l'objet, il nous faut encore préciser. Qu'est-ce qui nous concerne tant? La première réponse possible est ce fut nommer par Heidegger la surabondance. La seconde réponse est la transformation même – manifeste – de la chose en objet. Que signifie ce que nous nommons transformation? Il est précisément un mode particulier, morale et politique, qui consiste à se saisir de ce qui est manifeste pour le l'établir en manifeste. Cette opération nous la nommons *poièsis*. Monde est poièsis. Autrement dit monde est production. Nous rappelons qu'un des sens du verbe *poien* est mettre-devant. La *poièsis* est donc une manière particulière de se tenir devant la donation et dans la consommation. La consommation est la mode métaphysique de l'être en tant qu'il est le monde du vivant. Se tenir entre la donation et la consommation signifie se tenir entre la présence et l'usage : autrement dit ce que nous nommons gestion et ce que nous avons nommé chrématistique. La gestion dit la conduite des gestes : geste en tant que faire avec ce qui est à portée de main. Ce qui est à portée de main dans le mode d'être humain est ce qui a lieu et ce qui a eu lieu. Cependant ce qui a eu lieu, s'il est rendu à être de nouveau manifeste, se produire un choc qui vient perturber la tenue singulière de l'être. Ces modes propres de choc sont ce que nous nommons la terreur (comme angoisse, comme tragédie, comme irréparable, etc.), sont ce que nous nommons l'obéissance (obéir au manifeste qui fait incessamment revenir l'avoir eu lieu

manifeste dans la manifestation présente), sont les conduites, la fulgurante et le tourbillon (il faut à partir de cela revenir à l'ensemble des théories benjaminienne du *Strudel*). Il est alors fondamentale d'être en mesure de penser ce qui est manifeste en tant que donation et ce qui est manifeste en tant que production. C'est cela le monde. Or s'ouvre ici le lieu même de ce qui reste encore insuffisamment pensé en Occident : la donation et la légitimation du rapport entre donation et production (entre chose et objet). Pour notre pensée, ce qui est manifeste est que la donation est métaphysique, ce qui est manifeste est une dégradation de la sphère de la donation, ce qui est manifeste est la théorie et non la poïésis. C'est cela qu'il faut penser autrement. C'est en cela que consiste le tournant. C'est en cela que consiste l'urgence d'une pensée d'une donation qui ne soit pas un Bestand, qui ne soit un fond disponible et l'urgence d'une pensée qui assume que la métaphysique n'est pas dans l'origine de la donation mais dans l'avoir lieu de la donation comme aître. L'espace de la philosophie doit amener la possibilité de penser que le monde ne peut plus être penser à partir de la disponibilité du réel en tant que monde, mais penser à partir de l'indisponibilité. Il faut assumer théoriquement que le disponible n'est théoriquement appréhendante qu'à partir de l'indisponible. L'in-dis-ponible est ce qui ne sépare pas la chose de la chose. La politique s'occupe quand à elle de l'orientation de l'usage de la donation et de l'aître. Mais il reste encore à assumer que, dans le mode si particulier de l'être qui vient à l'aître, ce qui est fondamentalement manifeste, est la poétique. Parce que le poétique – si nous glosions Benjamin – est globalement le monde.

28 mai 2013



Annexe 1 : note sur les 4 conférences de Heidegger, 1949  
in *Essais et conférences*, Gallimard, *Question III & IV* et revue *Esprit* n° 95  
in *Gesamtausgabe*, band 79

### 1. *Das Ding*

- idée que les distances se rétractent (19)
  - mais cette rétractation n'apporte pas de proximité
- > idée que tout est dès lors sans distance (195)
- > livrer à une angoisse : dans la manière dont tout est également présent (terreur)
  - la proximité demeure absente
- qu'est-ce que la proximité (196) = est en elle les CHOSES
- qu'est-ce qu'une chose? (nous n'interprétons ni la chose ni la proximité)
  - idée que la chose est *Selbstand* : position autonome tandis que l'objet est *Gegenstand*
  - ce tenir en soi a lieu par une constitution (*Stellen*), i.e. par la pro-duction (*Herstellen*)
  - => si on regarde comme un produit on saisit comme chose et non comme objet (197)
  - => *se-tenir-en-soi* est ce que vise la pro-duction
- la production fait entrer dans ce qui est propre (198)
  - en se détachant de la fabrication l'objet (la cruche) doit s'y tenir rassemblée
- pb historique Platon : toute chose comme objet de production > la pro-venance.
  - double provenir comme origine et dévoilement (199)
- dès lors la choséité (*Dingheit*) de la chose demeure en retrait oubliée (201)
  - HYP 1** l'oubli de la chose par la production (objectivité)
- idée du retenir (205) : retenir c'est faire paraître (*Verweilen ereignet*)
- dès lors idée du rassemblement
  - > vieux mot *thing* (206 / ce terme signifie l'assemblée publique, l'affaire puis la chose, *Ding*)
  - > un demeurer présent (*In eine Weile*) : dès lors l'objet déploie son être comme chose,
    - comme *Ding*, comme rassemblement
  - > se comporter comme le *thing* c'est rassembler (faire entrer dans une durée (*Weile*))
  - > mot latin *res* (207) du grec *éirô* (d'où *rhêtos*) = délibérer, parler
    - res* = ce qui concerne l'homme (208) de quelque manière
    - (concerner telle est la réalité de la *res*)
    - (pb historique l'on = l'ens puis la *res* devient l'ens)
  - > une chose est chose pour autant qu'elle rassemble (211)
- idée du miroir du Quadriparti (214) = le monde (le monde est en tant qu'il joue ce jeu)
  - le jeu de miroir du monde est la ronde du faire-paraître (*der Reigen des Ereignens*) (215)
- idée que la chose est ce qui rassemble le monde dans une durée
- idée que nous sommes pourvus de choses (*die Be-dingten*)
  - nous avons laissé derrière nous la prétention de tout ce qui est dépourvu de choses
  - (*alles Unbedingten*) (216 voir note)
- ce qui devient une chose se produit à partir du Tour encerclant du jeu de miroir du monde (217)
  - > les hommes comme mortels obtiennent le monde comme monde en y habitant
  - et ce qui naît du monde est le chose
  - HYP 2** la chose est ce qui rassemble le faire-paraître du monde en une durée

### 2. *Das Gestell*

- ... questionner c'est construire un chemin, à travers le langage (9)
  - > questionne l'ouverture de notre *Dasein* à l'*aitre* (*Wesen*) de la technique
  - > mais l'*aitre* (*Wesen*, essence) de la technique n'est pas la technique
- on interprète la technique (histoire philosophie) comme le moyen de certaines fins et une activité de l'homme
  - > l'ensemble de ces dispositif est la technique / *instrumentum*
- on interprète la technique à partir des 4 causes (12-13-14)
  - un acte dont on répond (14) *Verschulden* :
    - > considérer : *légein*, repose dans l'*apophainesthai*, le faire-paraître
- que veut dire l'acte dont on répond? -> le mode moral (causalité)
  - > être devant et à disposition (*upocheisthai*) : la présence d'une chose présente
  - > il a le sens de laisser-avancer dans la venue : le *Ver-an-lassen*, le faire-venir (16)
- c'est la *poiësis* (16) (cit platon \*\*\*) le *pro-duire*
  - > le pro-duire (17) fait passer de l'état caché à l'état non caché, il présente :

le dévoilement, l'*alètheia* (*Wahrheit*, vérité)

==>> différence entre de dévoilement et l'exactitude de la représentation

**HYP 3** : la technique interprétée à partir de la *poièsis* est ce qui dévoile, mais selon différents modes car tout produire se fonde dans un dévoilement

-> donc orientation de la pensée occidentale et égarement

- que signifie *teknè*? 1/ faire de l'artisan et de l'artiste (la *teknè* fait partie du produire, de la *poièsis* (18)

-> la *teknè* est poiétique

2/ est lié à la connaissance (*épistèmè*) : la *teknè* est un mode de l'*alètheuein*.

-> c'est comme dévoilement et non comme fabrication que la *teknè* est pro-duction (19)

**HYP 4** mais le dévoilement de la technique moderne ne se déploie pas comme production au sens de la *poièsis* (20) => mais comme *pro-vocation*

-> le dévoilement qui régit la technique moderne a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'un pro-vocation

direction et assurance (de direction) sont les traits de la provocation est alors commise une position (*Stand*)

cette position stable nous l'appelons le fonds (*Bestand*) (23)

-> c'est l'homme qui accomplit manifestement cette interpellation provocante (24)

-> cette pro-vocation conduit l'homme à suivre à la trace, à traquer (*Nachstellen*) la nature (25)

**HYP 5** : cet appel provocant qui rassemble l'homme afin de commettre comme fonds ce qui se dévoile

= le *Gestell* (26)

- que signifie *Ge-stell*? 26-27 (+ note Q. III&IV p. 321)

- que signifie *Stellen*? (28) pro-vocation et ce qui est contenu dans *her-stellen* placer debout devant (fabriquer)

et *dar-stellen* mettre sous les yeux = la *poièsis* = faire apparaître dans la non-occultation

=> question : prenons-nous conscience de nous-même dans ce dispositif? (32)

cette façon d'être mis en ce dispositif (envoi = *Schicken*) est le destin (*Geschick*)

=> *Gestell* et *poièsis* sont des destins (33)

- la liberté est le domaine du destin qui chaque fois met en chemin un dévoilement (34)

=> le destin du dévoilement est le danger, *Gefahr* (35)

**HYP 6** : dès lors l'homme ne rencontre plus que lui-même (36)

pourtant l'homme aujourd'hui ne se rencontre plus lui-même en vérité nulle part,

*i.e* qu'il en rencontre plus nulle part son être (*Wesen*)

donc le *Gestell* cache l'autre dévoilement comme *poièsis*, pro-duit, qui fait paraître la chose présente (37)

le *Gestell* nous masque l'éclat de la puissance de la vérité (de la présence)

la technique n'est pas ce qui est dangereux : *Gestell* (rassemblement), *Geschick* (destin), *Gefahr* (danger)

**HYP 7** là où il y a *Gestell* il y a danger (*Gefahr*) et donc ce qui sauve (38, Hölderlin)

il y a donc deux modes destinales : le mode provoquant et la *poièsis* (40)

la provocation nous engage dans l'acte par lequel le réel est commis comme fonds (vers la *poièsis*) (43)

mais ce qui accorde et envoie ainsi (le provoquant / il faut penser le poétique maintenant), le *Gestell* donc le danger est ce qui sauve

### 3. Die Gefahr

- le *Gestell* est ce qui dispose du fonds disponible mais il empêche la proximité (21)

**HYP 8** la proximité fait approcher le monde, donc quand la proximité est en réserve nous n'approchons pas le monde

approcher le monde est la manière dont la chose vient mettre en cause

- dans son déploiement le *Gestell* (c'est le danger) laisse la chose sans garde (prévenante), *Wahr* (voir note p. 49)

dans l'avenance de l'essence du *Gestell*, advient ce qui abandonne,

*i.e* ce qui laisse sans garde la chose en tant que chose (22)

l'oubli de la chose nomme ce qui se passe dans l'essence du *Gestell* :

cela montre le déploiement de l'essence de la technique

**HYP 9** : dans l'oubli de la chose vient le refus du monde (en tant que le monde fait monde)

mais il faut penser que le monde est la vérité de l'essence de l'être (*garance*) (23)

*i.e* l'avenance du monde (*Ereignis*) n'est pas encore éprouvée

le monde se refuse donc comme monde : *lèthè*, le demeurer abrité en retrait dans la garde est accordé justement un ouvert sans retrait (*alètheia*) :

ce qui libère le destin (24)

l'*Ereignis* (l'avenant) est un ouvert sans retrait / or la *lèthè* est l'oubli de la vérité de l'essence de l'être (25)

**HYP 10** : oubli de l'être signifie que l'essence de l'être échappe dans l'abritement en retrait

= la pensée occidentale (la pensée mondiale) = la métaphysique

=> la chose est alors à l'abandon sans garde (26) (refus du monde et oubli de la chose) de quelle manière? en transformant tout en fonds disponible :

*Gestell*, disposant de tout ce qui entre en présence, l'installe dans l'absence de distance.

- *Gestell* est l'essence de la technique moderne (l'oubli de l'essence de l'être)

**HYP 11** : monde et *Gestell* sont le même (27) le *Gestell* laisse s'étendre la domination

du sans-distance (tout s'évalue à l'identique)

ainsi le *Gestell* laisse échapper l'ouvert sans retrait comme complet oubli => le danger mais le *Gestell* en tant que destin où s'accomplit l'oubli perce la lueur d'une lointaine

advenue du monde (le sauver)

monde et *Gestell* sont le même : monde est la vérité de l'essence de l'être (28)

*Gestell* est l'oubli accompli de la vérité de l'être

=> il le fait de manière pressante = la traque (*Nachstellen*)

(voir note m : opposition à *théoria*)

dans cette traque le *Gestell* met à disposition sur commande le fonds disponible de tout en l'installant dans l'oubli.

=> traquer est le péril (l'essence du péril est la traque)

donc l'Être en tant qu'Être est le péril : le Même (monde et *Gestell*) *idea* (28-29)

**HYP 12** : l'essence de la technique est le *Gestell*

l'essence du *Gestell* est le danger

l'Être est en son essence son propre péril

- une urgence se déploie donc : elle accule à l'embarras, au sans-issue (voir aussi l'absence d'urgence) (30)

=> la mort et l'expérience de ce qui n'est pas encore mortel (31)

=> la mort est la massif qui recueille l'être en l'abritant dans le dire qui recueille le monde comme poème

=> privation de la douleur

- le péril s'abrite en retrait en se dissimulant par le *Gestell*

=> d'où notre rapport à l'essence de la technique est curieux. pourquoi?

parce que l'essence de la technique n'apparaît ni comme dispositif ni comme péril c'est l'idée même de la domination (34)

- ce n'est pas en tant que technique que le *Gestell* est le péril, mais en tant qu'être

(parce qu'il traque l'oubli la vérité de son essence)

c'est pour cela que l'essence de la technique est nommée dis-positif, *Ge-Stell* :

- placer debout, *Stellen*, *thésis* (36)

*thésis* signifie placer debout, poser : il est en correspondance avec *phusis*

différence entre *thésis* et *phusis* : manière avec laquelle ce qui entre en présence vient à être

*thésis* dit le rassemblement, tandis que *phusis* dit la décloison (37)

*phusis* est ce qui dans l'éclat conduit de là à là devant : *her-vor-bringt*, pro-duit produire comme *phusis* veut dire : à partir du retrait, conduire (*bringen*) là-devant (*vor*) dans l'ouvert sans retrait

c'est seulement lorsque la *phusis* déploie son règne que peut avoir lieu la *thésis*

**HYP 13** : ce qui est fait - posé et établi - par la *thésis* vient autrement à être que ce qui est produit par la *phusis*

donc la généalogie de l'essence du *Gestell* comme généalogie de l'essence de la technique fait voir, dans l'adresse destinale de l'être de l'Europe, à partir de la *phusis* : *i.e* l'ouvert sans retrait

de qui entre en présence s'est adressée comme essence voilé de l'être  
==>> cette requête ne s'est jamais tue (mais elle est en train de s'arrêter de parler)  
==>> mais en se détournant de son essence, l'être qui vient à être, dans l'oubli, se tourne.

#### 4. Die Kehre

- l'essence du *Gestell* est donc de rassembler tout ce qui vient en présence (*stellen*) (309)  
- elle traque (*nachstellen*) d'oubli la vérité de son essence (oubli de l'être oubli de la chose)  
- cette traque se dissimule (*verstellt*) dans la mise à disposition (*bestellen*) de la totalité réduit à être fonds disponible (*Bestand*)  
- dans cette installation elle domine  
=> le déploiement de cette essence est le péril  
mais un péril dissimulé en ce que l'homme est assigné (*bestellt*) à prêter la main à l'essence de la technique

**HYP 14** : si le *Gestell* est un destin (*Geschick*) de l'être, en tant que mode d'être il se métamorphose (310)  
=> le destin est ce qui destine en une donation (*Schickung*) à chaque fois unique  
=> mais le destin est le destin de l'être  
=> dès lors la technique ne se laisse pas maîtriser par un faire humain  
(parce que l'essence de la technique est l'être) (311)  
- comment nous faut-il penser ? (313)  
=> car penser est l'agir : agir (*Handeln*) signifie prêter la main (*Hand*) à l'essence de l'être

préparer (bâtir) le domaine de l'être  
=> le domaine de l'être (son *aitre*) est le langage

**HYP 15** : la langue n'est jamais expression de la pensée, du sentir et du vouloir  
mais la dimension initiale dans laquelle l'homme peut correspondre (*entsprechen*)  
cette correspondance initiale, accomplie en propre est la pensée  
- règne donc dans le péril un se-tourner impensé : la possibilité d'un tournant (*die Kehre*)  
encore occulté

**HYP 16** : il s'agit du tournant de l'oubli de l'être  
=> pour cela il faut considérer que le péril est comme péril dès lors qu'il est ce qui sauve  
(*retten*) (314)  
=> le péril est l'époque de l'être déployant son essence comme *Gestell* (315)  
=> si la traque d'oubli advient, alors l'oubli n'est plus oubli  
=> lorsque le péril est le péril advient avec le tournant de l'oubli la garde de l'être,  
advient le monde  
==>> donc le se-refuser de la vérité de l'être qui se traque d'oubli, abrite une faveur  
encore inaccordée :  
cette traque se tourne : l'oubli devient alors gardien  
=> le tournant du péril advient soudainement : l'éclair (316)  
=> *blitzen* (lancer l'éclair) c'est *blicken* (regarder)  
=> lorsque l'oubli de tourne, jaillit l'éclair du monde là où la chose était  
hors-garde (317)  
=> cet hors-garde s'accomplit sur le mode de la domination du *Gestell*  
==>> regarder dans ce qui est nommé l'avènement du tournant

**HYP 17** : le tournant est le tournant de la métaphysique  
(car ce n'est plus de l'étant qu'est dit le est) : *tout s'est retourné*  
=> regard ne nomme pas le coup d'œil qui inspecte l'étant (318)  
=> regard est l'avènement de la constellation du tournant (dans l'époque du *Gestell*)  
=> la constellation de l'être est le se-refuser du monde comme mise hors garde  
de la chose  
se-refuser n'est pas rien, c'est le plus haut secret de l'être, sous la domination du *Gestell*  
=> cette manière de jeter un regard apaise. Quoi? il apaise l'être à la mesure du monde  
(*Die Stille stillt. Was stillt sie? Sie stillt Sein in das Wesen von Welt*)

#### ANNEXE 2 : INTERVENANTS & INTERVENTIONS ANNÉE 2012-2013

ART BY TELEPHONE... RECALLED

du 15 novembre au 15 décembre 2012

Capc musée d'art contemporain de Bordeaux, cneai, Chatou,  
Esba Talm Angers, Emily Harvey Foudation, New York,  
Sfai, San Francisco  
www.artbytelephone.com

JOURNÉE D'ÉTUDE N°6

*Sur le concept de délégation*

12 décembre 2012

avec Vanessa Theodoropoulou, Mark Geffriaud,  
Ludovic Beillard, Jean-Baptiste Carobolante, Victor Delestre,  
Jérémie Gaulin, Thomas Gautier, Julien Journoux, Martin Lahitête  
Nicolas Linel, Rémi Roye, Gian Spina

ART BY TELEPHONE... RECALLED, CATALOGUE

Sortie prévue septembre 2013

co-édition : éditionx Mix. x Esba Talm x cneai Chatou x  
Ebabx x La Panacée

## PARTIE 2 : CONTRIBUTIONS