

Table des matières

Avant propos

Forme et contenu de l'écrit

Introduction

.Exemplification du faire

.Dilemme de la justesse dans le faire

I/ La condition du faire

.Définition du faire

.L'organisation temporelle

.L'organisation analytique

.L'organisation matérielle

.Dilemme de la violence et de la contrainte dans le vouloir

.Définition de l'unité personnelle

II/ L'état de repos et la contemplation

.Différence étymologique entre *Scholé* et *Otium* : notion d'apprentissage dans la contemplation

.Impossible définition de la contemplation

.L'effort de la pleine attention pour être «au dedans»

.L'image du drapé : unifier sans uniformiser

.La petite mort ou le sacrifice de l'unité personnelle, l'état de grâce

.Position supra-historique, fin de la séparation entre *nomos* et *physis*

.Toute l'histoire en un instant : image de l'arbre

.Définition de l'Unité

III/ La condition humaine dans l'ancien testament

.L'ancien testament comme conte

.L'Homme en Dieu, permanence de l'Unité et l'absence du labeur

.Le paradoxe de l'arbre de la connaissance, la réunion des contraires dans l'Unité

.La tentation du Sheitan, question de la liberté et de l'ignorance

.Le péché originelle, naissance de l'unité personnelle

.Différenciation entre original et reproduction, le mythe de Parrhasios et Zeuxis et la possibilité de refaire comme

.L'Homme séparé de Dieu, pénitence dans l'idéologie chrétienne nécessaire condition à l'apprentissage

IV/ Réciprocité des deux états : l'image de l'aiguille

.*Poein* et *prattein* chez Platon : différence entre faire et se faire

.Image de l'aiguille comme métaphore de l'individu

.La pointe et la possibilité de piquer

.Le manche, le tissu personnel et la possibilité d'être tenu

.Le file que nous tenons d'une même pelote

.Le canevas d'ensemble

.L'aiguille sans pointe, l'aiguille sans manche

V/ De l'unité personnelle à l'Unité

.Annihilation inconditionnelle de l'unité personnelle et dilemme du sacrifice

.L'individu comme «ruine à l'envers»

.Persistance de l'unité personnelle

.Illusion de la normalité : image des deux marcheurs

.Etre mou, être dur : le carcan de l'identification

.Constitution de l'être unique

.La peur du vide : faire dans l'angoisse

.L'acceptation du vide : faire par amour du monde

.Mouvement de la sensation à la pensée : différence entre connaissance et savoir

.Comprendre et saisir

VI/ De l'Unité à l'unité personnelle

.Nécessité du péché originelle pour la théologie chrétienne

.La contre forme

.Faire résonner l'histoire/constituer l'histoire. Image de l'instrument à corde

.Intégrer le passé historique, soigner la cassure de l'unité personnelle

.Son continu/discontinu

.L'harmonie

VII/ Du corps personnel au corps politique

.Le dispositif et le personnel : effet de feed-back

.Le moyen comme fin

.Répétition du moyen, répétition du faire

.Perte de justification de la violence en droit naturelle : le moyen juge de lui-même

.Perte de justification de la violence en droit positif : fin de l'histoire

.Peur du vide : conséquence sur la consommation, la production et leurs cadences

VIII/ S'élever par le bas : la parodie de l'Unité

.Mystification du progrès et de l'innovation

.Perte du dilemme éthique contenu dans le faire

.S'élever par le faire : retour au symbole du Sheitan

.Parodie des principes de l'Unité

.Remplacement du perpétuelle par le répétitif

.Différence entre mimésis ancien et mimésis moderne

.Anthropocène, fin de la distinction entre naturelle et artificielle

IX/ Le sacrifice et le don comme équilibre

.Anthropocène et responsabilisation dans l'état d'Unité

.Introduction au livre *formes du don dans les sociétés primitives*

de Marcel Mauss

Dangerosité de la possession : l'objet animé

.Transmission de la connaissance et des objets

.Nécessitée de passer le *physis* dans le *nomos*

.Le sacrifice dans l'ouvrage et l'action

.Réconciliation entre Unité et unité personnelle

.Ouverture sur le tiers-paysage

Avant propos:

Ce mémoire prend place au sein de mon travail artistique comme base théorique. Cette base dirige aussi bien les moyens par exemple avec quel médium réaliser un projet, que la raison c'est à dire pourquoi faire telle forme. Tout comme mon travail, ce mémoire n'est pas explicitement lié à mon histoire personnelle. Ce n'est pas pour cette raison qu'il sera dépersonnalisé car c'est avant tout un résultat de ce qui m'a traversé durant ma vie. Mais il ne sera jamais question de ma vie ni des pièces réalisées jusqu'à ce jour, plus de ce qui les compose.

J'ai eu aussi la nécessité de l'écrire car je n'arrive pas encore à résoudre ces questions dans la pratique. Je ne peux pas dire que j'ai les réponses justes, mais il me semble avoir trouvé les questions à se poser.

Ce mémoire, étant un écrit, ressemblera plus à celui d'un étudiant en philosophie qu'un étudiant en art. Si j'ai choisis la forme écrite c'est parce qu'elle me semblait être plus proche du contexte de diffusion du mémoire. En effet un mémoire est avant tout un outil de savoir, quelque chose que nous laissons, qui puisse être consulté. Or le travail artistique que j'entreprends, souvent «in situ», ne pourrait être dans ce contexte que sous forme de documentation. La documentation est toujours dépendante du travail qui l'a fait naître. Elle ne sera jamais le travail en soi, mais la documentation de ce dernier. Je voulais passer par l'écrit pour que l'objet qui en résulte, un livre, soit lui complet et indépendant.

De par mes recherches artistiques qui se basent plus sur le regard que sur la théorie (même si celle-ci possède une place importante), cet écrit possède une difficulté insoluble. En effet j'aborderai des concepts que j'ai formé à partir du sensible, comme l'Unité, qui sont incomplets en tant que concept puisqu'ils rentrent en contradiction avec la forme écrite. Des paradoxes seront sûrement présents car contrairement au lan-

gage, l'expérience sensible du monde réconcilie des inverses, chose qui est impossible dans la méthode discursive qui a recours à la pensée. J'ai essayé de palier ce défaut par le recours à des images mentales que le lecteur se projette, et des images présentent au sein du livre. J'espère ainsi déclencher chez celui qui lit à la fois la réflexion et le regard .

Pour le contenu, la motivation principale était de réintégrer la métaphysique en tant qu'élément essentiel de la vie politique. La métaphysique est la recherche des principes premiers de la connaissance pour trouver les causes archaïques, c'est à dire originelles. Par politique j'entends son sens originel remis en lumière par Hannah Arendt dans *La Condition de l'homme moderne*. Politique n'est pas social. Pourtant, aujourd'hui l'essentiel de la politique est social. Elle se préoccupe de la sphère privée (santé, logement, nourriture...)¹, en la mettant dans la sphère publique. C'est le cas par exemple quand l'on parle de politique économique ou de politique social. Je m'intéresse pour ce mémoire à la politique qui discute de la direction idéologique et moral de la communauté des hommes. C'est à dire de la politique qui aborde des questions de justice, d'éthique et de philosophie. Or pour parvenir à comprendre ces questions, je veux montrer que le mode de la contemplation est indispensable. Ce mode réconcilie des contraires en allant jusqu'à l'origine : «La contradiction c'est la pointe de la pyramide»². Or en cherchant toujours ce qui est de l'ordre de l'origine plus que ce qui en résulte, les choix pris sont plus justes. Concrètement nous n'agissons pas sur les manifestations d'une pathologie, l'inégalité des richesses par exemple, mais sur la pathologie

1. *La Condition de l'Homme Moderne* ed. Agora pocket 2002, traduit de l'anglais par Georges Fradier

Hannah Arendt montre que la politique a changé depuis le modernisme en introduisant les préoccupations de la sphère privée dans la sphère publique. Quand une politique se soucie de questions de régime alimentaire ou de logement par exemple.

2. Simone Weil, *La pesenteur et la grâce*, ed Plon 1988, p170.

elle-même, c'est à dire pourquoi l'inégalité existe t'elle. Ce mode est aussi moins violent. Il n'impose pas des idées mais incite à regarder par soi-même, de façon impartiale et dépassionné, des issus auxquelles nous sommes confrontées. Si la problématique n'est pas entreprise en tant que pratique par la personne, nous restons dans le domaine des idées et «sur le chemin de la vérité il n'y a pas de guide»³. Cela veut dire qu'aucun conflit externe ne peut-être résolu si nous ne le résolvons pas d'abord par nous même, en nous même. D'où la nécessité de la contemplation dans le domaine philosophique. René Guénon montre à ce propos que la philosophie, amour de la sagesse donc désir de la sagesse n'est pas la sagesse elle-même. C'est à dire que la méthode philosophique ne mène pas seul à la sagesse. Dans la tradition pythagoricienne, il était même inconcevable d'être philosophe sans être géomètre, c'est à dire celui qui étudie le sens de la forme en la contemplant⁴.

La forme du mémoire (image-observation/texte-concept) expliquée plus haut correspond donc au contenu lui-même. Cette méthode partagée entre regard et réflexion est aussi la raison du titre *La part du Diable* qui fait référence à *La Part Maudite* de Georges Bataille. Cet auteur part de l'observation du mouvement globale (soleil, entropie, sacrifice du vivant) pour amener des concepts d'ordre économique et politique. Même si je serai en désaccord sur une grande part de sa pensée, je voulais procéder de la même façon : faire un livre qui serait «de l'intérêt

3. Cette affirmation a été exprimé par Jidda Krishnamurti (1895-1986). Philosophe Indien, Krishnamurti refuse le domaine des idées qui se substitue à la pensée de l'individu. L'individu doit être actif et trouvé la vérité par une profonde attention sur le monde et sur lui-même.

4. À ce sujet, on pouvait voir écrit sur l'école de Platon : „que nul n'entre s'il n'est géomètre“. La géométrie Grec était très loin d'être similaire à la nôtre. Les formes, les règles étaient des clés symboliques pour représenter le mouvement du monde. La géométrie confiait donc une qualité à ses éléments, contrairement à la géométrie actuelle qui réduit toutes ses considérations à des aspects quantitatifs.

de tous» et qui pourrait très bien «ne l'être de personne»⁵ en puisant dans l'ensemble des domaines par l'observation. Car je suis convaincus qu'il se meuvent dans une logique commune, que l'un donne toujours la clé de l'autre.

Je pense que plusieurs domaines aujourd'hui peu représentés en politique, pourraient y trouver une place de première importance. En plus de la métaphysique, il sera aussi question d'esthétique, car c'est un domaine qui affirme la primauté du regard et du sensible. Par extension je me baserai sur certains artistes qui comme le dit Cocteau «trouvent d'abord et cherchent ensuite». Enfin il sera question de théologie, tout particulièrement avec Simone Weil que je citerai à plusieurs reprises. Pour ce rapprochement entre politique et théologie elle possède une cohérence particulière. Simone Weil fut longtemps engagée politiquement, de façon parfois violente, et son dernier ouvrage, *La Pesenteur et la Grâce*, traite de questions théologiques. Ces dernières sont souvent ramenées au conflit interne à notre être, cause des violences externes faites sur notre monde. Nous pouvons faire cette hypothèse que Simone Weil eut trouvé une solution d'ordre politique non dans la réaction à un évènement, mais dans l'examen des causes lointaines de ce dernier, au sein de l'être et au sein du monde.

Par ailleurs, même si j'insiste sur l'importance cruciale de la contemplation, ce n'est qu'au regard de son oubli ou de sa caricature actuelle. L'activité humaine du faire, qui est le pôle inverse de la contemplation, sera aussi essentielle. J'essayerai de rappeler le droit à la nouveauté que l'individu possède dans le faire sans pour autant l'opposer à la métaphysique de la contemplation⁶. Cette dernière sera au contraire ce qui confère

5. Georges Bataille, *La Part Maudite*, ed. Les éditions de minuit, 2014, p28.

6. En ce sens je tente de concilier l'opposition que rappel Hannah Arendt : „{...}, la natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique.“ Introduction du livre de Hannah Arendt, *La Condition de l'Homme Moderne*, ed. Agora pocket 2002, traduit de l'anglais par Georges Fradier.,

le caractère «miraculeux» de chacun d’entre nous : de ce que nous faisons, de ce que nous sommes, infiniment petit et grand à la fois. Je veux mettre la contemplation comme étape indispensable au faire. De façon plus vaste mon souhait est de remettre la magie dans le monde commun, ce que je tenterai d’esquisser à la fin de l’écrit.

Introduction

«*Tant de mains pour transformer ce monde, si peux pour le contempler*»

Julien Gracq (1910-2007), Ecrivain.

L’humain a la possibilité de faire. Nous avons la possibilité de changer le réel et la perception que nous en avons pour faire. Par exemple je souhaite faire à manger. À la différence de l’animal qui mange ce qu’il trouve, nous arrangeons des dispositifs, par exemple le feu pour cuire, pour obtenir ce que nous souhaitons. Je veux donc faire un feu. Je vois un arbre, il devient pour moi un moyen, de même pour deux silex et tout ce qui sera susceptible de m’aider dans ma tâche. D’abord j’arrache le branchage, puis je l’entrepose, puis je recherche le silex, puis je l’essaye, enfin je dispose le tout et j’y mets le feu. Ainsi j’ai transformé ma perception du réel pour atteindre un but : j’ai modifié les choses dans leur sens et j’ai modifié le temps: je me suis organisé.

J’ai pris une activité basique, symboliquement première, mais il est facile d’étendre ce mode du faire à l’ensemble des affaires humaines.

C’est donc une qualité unique que nous avons, à l’origine de notre évolution, de nos connaissances, de nos outils. C’est la cause première de notre étrange tyrannie sur le règne terrestre. Avec le temps nous avons accumulé tout cela, et, malgré des pertes notables en terme de savoir, nous avons quantitativement plus de résultats liés au faire qu’auparavant. La raison est que nous avons la possibilité de stocker, d’archiver, et donc de refaire. Il faut aussi considérer l’augmentation démographique de l’espèce humaine, de ceux qui font et ceux qui pensent, qui se représente (depuis Pasteur et la vaccin) de façon exponentielle.

La qualité de faire devient prédominante au sein de nos vies. Le

temps de travail s’est allongé⁷, nous travaillons même lorsque le soleil se couche grâce à l’électricité qui illumine nos lieux de vies. Le temps de sommeil se réduit⁸, et le temps libre est plus prétexte à un quelconque divertissement plus qu’à un véritable état de repos. Pourtant, tout le vivant garde une part de repos : l’hiver, la nuit, l’hibernation etc... Nous sommes seul à rester de façon permanente en activité sauf lors du sommeil et cela n’est pas sans conséquences. Car enfin, si nous faisons, nous sommes dans la vision pragmatique définit plus haut, où tout devient moyen, organisation, tactique. Notre terre pâtit de cette relation. L’équilibre de son renouvellement est ébranlé, les ressources manquent. La vision pragmatique a ce défaut qu’elle est partielle, elle ne voit la chose que dans son utilité en terme de fin et de moyens, et non pas la chose telle qu’elle est réellement. Très souvent la morale est éloignée (voir non-advenu) au profit du moyen qui doit être acquit. De plus il est impossible d’être juste quand nous sommes partiaux, c’est à dire non-impartiaux. Nous faisons donc certainement des erreurs de jugement au sein de cet état du faire.

Au vue de cette tendance historique de l’augmentation du faire, qui est loin d’être une réalité abstraite (nous le sentons au sein de notre vie), j’ai voulu réintroduire la question de la morale et du devoir. Avant de savoir ce que nous devons faire, posons cette question : devons-nous faire? Oui bien évidemment, nous ne devons pas rien faire, ce serait détruire notre qualité humaine. Si nous posons cette question c’est pour mieux comprendre les ressorts de ce mode. Ce qu’il implique moralement, au niveau de sa justesse. Si nous ne devons pas ne pas

⁷ Dans *La Condition de l’Homme Moderne* Hannah Arendt (ibid note 6) montre que le temps libre de chacun après la seconde guerre mondiale ne s’est rallongé qu’en rapport à l’activité ouvrière du XIX siècle qui était extrêmement précaire.

⁸ *Le Capitalisme à l’Assaut du Sommeil* est un livre qui traite de ce phénomène. Il montre les recherches militaires visant à réduire le temps de sommeil et la façon dont ces recherches se transfèrent dans le monde du travail pour améliorer la productivité des travailleurs..

faire, dans quel mesure est-il juste de faire, et à quel moment est-il important de ne pas faire? Cela pourrait peut-être nous permettre de faire plus justement notre métier, nos désirs, nos relations.

Nous commencerons par définir le faire, ce qu’il advient quand nous faisons, c’est à dire la «condition du faire». Inversement nous verrons ce qu’il advient quand nous ne faisons rien, ce que nous appellerons l’état de repos. Après avoir saisi ces deux opposés, nous intégrerons un ressort moral contenu dans l’ancien évangile avec le mythe du jardin. Cela nous permettra de dire ce qu’est la part du diable et la façon dont la théologie chrétienne place la connaissance, qui nous permet de faire, du côté du mal. Nous verrons par la suite que cette vision, propre à la théologie chrétienne, est trop exclusive et ne nous permet pas de vivre la vie qui nous est offerte pleinement. Je montrerai en fait que ces deux états, bien qu’opposés, sont complémentaires. Le passage de l’un à l’autre est en fait essentiel pour exister. Par la suite nous verrons qu’une analogie s’établit entre la sphère personnelle et public vis à vis de ce rapport au faire. Nous verrons que l’idéologie moderne tend à une mystification du faire notamment avec le progrès. Nous montrerons que cette mystification est une parodie des idéaux religieux. Enfin par l’exploration du concept de sacrifice et de don, nous essayerons d’esquisser un modèle d’équilibre entre les deux pôles, faire et non-faire.

L’ensemble de cet écrit sera accompagné de gravures permettant au lecteur de passer du regard à la réflexion. C’est à dire d’un mode où nous ne faisons rien à un mode où nous faisons. Pour ma part, l’exploration de cette question s’est justement construite à travers ces deux états. Il sera donc souvent question de constats sensibles pour amener des concepts.

I/ La condition du faire

«*Avant le futur était la simple continuité du présent, maintenant le futur est devenu le présent*»

Andreï Tarkovsky, *Stalker*, 1979

Tout d’abord nous devons comprendre ce que faire implique. Étymologiquement faire vient de *facere* en latin⁹ qui implique toutes réalisations autant au niveau matérielle qu’intellectuelle. Nous pouvons donc ranger dans cette catégorie la pensée, la réflexion autant que la fabrication. Si nous devons la définir par l’inverse ce serait tout ce qui est de l’ordre du non-repos, *askholia* en grec. Nous devons donc aussi y ranger tout ce qui est du divertissement (qui pourrait être vue comme un repos) car il implique l’activité intellectuelle, lire un livre par exemple, et l’activité corporelle, par exemple faire du sport. Faire implique l’action d’un être. Cette action est toujours motivée par un désir de faire. Il y a donc l’individu en tant qu’origine du faire, c’est l’individu seul qui enclenche le faire par sa volonté.

Pour une opération intellectuelle et matérielle il y a la nécessité de l’organisation. Cela se joue à trois niveaux. L’un temporel, l’autre analytique et enfin matériel. Nous commencerons par saisir ce qui se passe vis à vis du temps.

Pour faire quelque chose, j’ai besoin de mettre des repères relatifs et arbitraires vis à vis du temps. C’est par exemple le cas de la seconde¹⁰ qui implique la minute l’heure le jour etc… Ces repères relatifs vont me permettre de comptabiliser le temps afin de créer un plan de mon action. Cela vient du fait que je

9. À distinguer faire et se faire chez Aristote respectivement poiein et prattein en grec. Le second, se faire, se rattache à la contemplation qui sera dans notre exposé (voir partie II) l’opposé de faire. Nous devons donc pour l’instant exclure l’expression se faire.

10. 9 192 631 770 rotations d’un atome de Césium.

suis soumis à des impératifs matériels et organisationnels (par exemple un peintre a des temps de séchages et, si c’est une commande, une date limite). Tous ces rajouts (ma montre, mon agenda, mon alarme) sont purement abstraits. C’est à dire qu’ils existent par notre capacité d’abstraction. Je fais une abstraction du monde qui m’entoure afin de pouvoir y faire quelque chose comme je le souhaite. Cette attitude relève de la tactique, je fais d’abord ceci, puis cela afin d’obtenir l’objet de mon désir. Grâce à cette attitude j’ai la possibilité de me projeter. C’est à dire que je me mets dans un état conditionnel. La chose finie est en fait effectivement là dans la façon dont je me comporte au présent. C’est cela le sens de la phrase prononcée par le personnage de Andreï Tarkovsky dans son film *Stalker*¹¹. Le futur devient le présent puisque je suis dans un état de projection et d’abstraction du réel tel qu’il est.

L’autre condition pour faire est analytique. Pour enclencher une action, je dois d’abord abstraire ce qui m’entoure. C’est à dire que je vais porter un regard relatif sur les choses en fonction de mon objet. Chaque élément est mentalement séparé de son existence absolue, c’est à dire en rapport permanent à ce qui l’entoure. Je dois abstraire les liens qui tiennent en permanence chaque chose pour me permettre de les définir avec des mots. C’est la nécessité du langage, de créer l’immobilisation formelle (signifiant) et mentale (signifié) d’un élément afin d’en faire usage sans qu’il ne puisse changer. Ainsi nous créons l’isolation et la séparation des éléments. Cela est valable dans plusieurs domaines. La philosophie, avec la définition de concepts permettant d’avancer un raisonnement. L’art et la création d’images, ce qui permet par exemple de créer une scène re-connaissable. La science et la création de corps isolés (les atomes par exemple) créant un système avec des fonctionnements définis entre des corps isolés. Tout cela per-

11. cf citation de début de partie. Le personnage représente un scientifique dépressif qui porte énormément de regrets sur ses choix et sur la façon dont il a conduit sa vie.

met, dans chacun de ces domaines, de re-faire ou de re-présenter. Nous devons porter notre attention sur le préfixe : re. Les choses existent une autre fois, re-existent, par notre capacité d’abstraction analytique. La chose est successivement dé-contextualisée puis re-contextualisée dans un cadre voulut et définit par l’individu. Par cela il est donc possible de faire comme plusieurs fois. Ainsi on peut créer la parfaite illusion de la répétition exact. Je dis illusion car rien n’est exactement pareil au sein du monde, et il faut toujours garder à l’esprit l’infinité des différences qualitatives¹². En clair nous devons voir la répétition exact comme un outil nécessaire au faire, qui permet de créer des probabilités et des normes par exemple, sans l’affirmer comme absolument vrai.

La dernière organisation est matérielle. Pour atteindre notre objet, il est nécessaire de le séparer cette fois matériellement. Nous devons donc par d’autres pratiques de l’ordre du faire, extraire une partie d’un élément, la graine du blé pour faire du pain par exemple. Il y a un principe de violence intrinsèque à cette pratique. La violence, du latin *violencia*, est issu du verbe *vis* qui signifie vouloir. Nous pouvons par cela voir le lien intime qui existe entre la volonté, à l’origine du faire, et la violence. *Vis* est lui même issu du mot grec *bia* signifiant la force vitale et la contrainte. La violence est donc ce qui permet l’isolation et la contrainte sur les éléments pour faire dans un certain but. Pour revenir sur une référence de Tarkovsky, ce conflit interne entre le faire et la violence apparait quand un de ses personnages parle du jardin qu’il voulait remettre en ordre pour sa mère : «Je voulais tondre le gazon, brûler les mauvaises herbes, tailler les arbres. Dans l’ensemble je voulais refaire le jardin dans mon propre goût… Avec mes propres mains.{…} J’ai regardé par la fenêtre puis j’ai vu… Qu’est ce que je vois ? Où était allé toute la beauté ? Le naturel de celle-ci? C’était dégoûtant. Toutes ces preuves de la violence.»¹³

12.Voir René Guénon *Le règne de la quantité et les signes du temps*.

13.Andreï Tarkovsky (1932-1986), *Le Sacrifice*, 145 mn,1986.

Ce principe de contrainte et d’isolation est applicable aux trois catégories (temporelle, analytique et matérielle). Avec l’organisation du temps nous isolons des intervalles (aujourd’hui/de-main). Avec l’organisation analytique nous isolons une chose par le concept qui la fixe et la définit. Avec l’organisation matérielle nous isolons et séparons des éléments, cette fois dans le réel. En cela ils sont à l’opposé du processus vital qui est mouvement ou échange, d’où la vision mortifère du personnage de Tarkovsky. Cela nous permet déjà d’avancer un souci d’ordre morale. Toutefois nous ne le développerons qu’ultérieurement, car il s’agit ici de montrer comment le faire fonctionne avant d’effectuer tout jugement.

Pour conclure cette partie nous devons ranger ces trois principes organisationnels, condition du faire, dans ce que nous nommerons l’unité personnelle. Par ce terme nous définirons le monde qui se constitue au sein d’un individu et au sein duquel les principes organisationnels se manifestent. L’individu recrée un monde dans lequel tout se tient (d’où le terme unité) par une cohérence qu’il a lui même établi (personnelle). Il interagit avec le monde selon un mode spécifique, relatif à sa personne, qui va conditionner son jugement, son regard et sa volonté. Ce monde n’a aucune existence effective en soi. Pour que ce monde se manifeste en tant que chose réel, la condition est de l’extérioriser en aboutissant à la création d’un objet extérieur et indépendant. Ces objets peuvent être une action (mouvement, geste volontaire), la prise de parole, et la fabrication. Ils recourent très exactement le concept de *vita activa* que l’on trouve dans *La Condition de l’Homme Moderne* d’Hannah Arendt¹⁴. Ces concepts sont eux même tirés de la théorie politique de la Grèce Antique. Au sein de la *vita activa* se distingue l’*homo faber*, l’artisan, celui qui œuvre pour faire des objets immortels. L’*animal laborans*, celui qui travail, ce qui est en fait le statut de l’esclave. Il maintient la vie biologique (manger,dormir…) et entretient les œuvres. Enfin l’Homme po-

14Hannah Arendt, *La Condition de l’Homme Moderne*, ed. Agora pocket 2002, traduit de l’anglais par Georges Fradier.

litique, celui qui est du côté de l'action, qui discute des lois et de la direction idéologique de la Cité en prenant la parole.

Dans ce modèle politique, ce qui s'oppose à la *vita activa* est la *vita contemplativa*. Il s'agit alors de la pure contemplation, *theôria* en grec, du monde tel qu'il est. Nous continuerons de suivre ce modèle pour exposer ce qu'il advient lorsque nous ne faisons rien.

II/ L'état de repos et la contemplation

«*Mesure ta grandeur en Homme de silence et ta petitesse en Homme d'action*»

Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles II, de l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, ed Gallimard, 1990, traduit de l'allemand par Pierre Rusch.

L'inverse de l'état du faire définit précédemment est l'état de repos. La première condition est de ne rien faire, c'est à dire ne pas agir, ne pas penser, ne pas parler, ne pas intervenir. Cette définition est semblable à l'étymologie *skholè* du grec, qu'il faut différencier de l'étymologie latine *otium*. Les deux sont opposées au faire, ce sont les moments de repos et de liberté. Toutefois *skholè* signifie aussi école, ce qui implique l'apprentissage, alors que *otium* ne définit que la notion de loisir, tout en gardant l'ancienne notion de liberté contenue dans *skholè*. C'est dans le temps libre, c'est à dire *skholè*, que recel l'apprentissage (en tant qu'école donc) par le repos et la liberté. Cet apprentissage donne sens à la liberté. La liberté devient le premier pas pour l'apprentissage. Détaché de l'apprentissage, *otium* garde le loisir et la liberté en simple contradiction à la nécessité (travailler par exemple). Cela vide la liberté de sa principale qualité : être condition de l'apprentissage, et crée aussi la confusion du divertissement, du loisir, par exemple jouer, comme état de repos. Cela créé aussi des êtres libres mais déliés car détachés d'apprentissage commun. Quant à la liberté contenue encore dans *otium*, si elle n'existe que par négative à la nécessité, elle en est simplement une manifestation en négatif. En cela la liberté est prisonnière de son positif, le travail par exemple, qui est l'unique source de son existence, de son sens. En tant que telle elle est donc très éloignée de l'idéal de liberté. Par exemple nous ne sommes pas libre si nous faisons, à un moment déterminé, tout ce qui habituellement dans notre travail ne nous est pas permis.

À la différence de cela, *skholè* et sa liberté trouvent la source de son existence, c'est à dire sa raison, dans l'apprentissage qui en découle. C'est cet apprentissage, inaccessible dans le faire, que nous pointons et qui nous permet de nous poser la question devons-nous faire ?

Etant un état de repos, ce chapitre est une contradiction car je tente de définir quelque chose qui se situe au-delà du langage et de l'écrit qui sont des activités de la pensée. Ce qui suit est une tentative de représenter l'état de repos par le langage, mais non pas de le présenter. Je le re-présente en tant que copie mentale, abstraite donc partielle. La chose présente (l'état de repos) n'est accessible ni lors de l'écriture ni lors de la lecture. Ces deux états (faire et non faire, activité ou repos) sont inconciliables dans le temps. Si nous voulons le saisir par l'expérience, ce qui est son seul domaine d'existence, il faut cesser de lire ces lignes.

Bien que l'état de sommeil soit un état de repos (hormis le sommeil paradoxale), nous ne l'incluons pas car il réduit le contact sensible au réel. Or ce contact, qui passe par nos sens, est primordiale car il nous permet de ne pas être exclu du réel mais bien au-dedans, en saisissant son apprentissage par la contemplation. Nous donnerons tout au long de cet écrit une pleine vérité à ces même sens. Ils nous permettent d'explorer le monde. Dire qu'ils sont insuffisants est sûrement vrai mais inexploitable ici. Cela mène à des hypothèses au delà de nos sens dont nous ne pouvons avoir la portée phénoménologique mais seulement conceptuelle.

Cet état de repos demande paradoxalement un effort qui est la pleine attention. Nous disons effort car cela n'a rien d'évident, mais pas dans le sens où cela s'enclenche par la volonté¹⁵.

15. Krishnamurti pose ce paradoxe. Durant un oral aux Etats-Unis, il compare la simplicité de l'attention sur le présent en comparaison aux constructions dans tous les domaines. On peut alors voir que notre attention est souvent absente. La part d'attention est remplacée par le domaine du faire qui domine.

Nous sommes souvent portés, sans même s'en rendre compte, à mettre des mots sur les choses, à les penser. C'est donc un effort contre ce conditionnement plus que la volonté d'atteindre l'état de repos. Quand on résiste à ce conditionnement qui active la pensée, on est sans le vouloir, sans pouvoir même l'exprimer, dans cet état de repos.

Ce conditionnement est dut aux dispositifs¹⁶ qui sont omniprésents. Du plus jeune âge avec l'éducation, où l'enfant apprend le langage, apprend à se poser des problèmes, jusqu'aux dispositifs plus agressifs (un téléphone, une publicité contenant des signes etc...). Notre société est entre autre nommée «société du divertissement». Or le divertissement n'est pas limité à la définition positive de l'amusement. Divertir c'est aussi s'éloigner de, par exemple je l'ai diverti de, ou encore dans l'ancien usage de la langue française, il pouvait signifier le fait de subtiliser au sens matériel, je lui ai diverti tel objet. Ces deux dernières dimensions péjoratives se retrouvent dans la Société du spectacle de Guy Debord. Au sein de cet écrit, l'auteur montre que le spectateur (celui qui est au sein de cette société), reçoit une quantité énorme d'informations, de sollicitations diverses. Or tout cela agit comme un éblouissement qui empêche de déceler ce qui est infime voir absent, ou parfois même mit en absence: «Là où la désinformation est nommée, elle n'existe pas. Là où elle existe on ne la nomme pas»¹⁷. Ce type de société nous sollicite sur un élément et nous divertit alors de tout le reste.

Nous sommes sollicités de façon fréquente, diverti du monde, ce qui en fait exclut la position où nous nous situons «au-dedans» du monde. Dans ce terme «au-dedans» il y a la notion de contenance. Quelque chose qui est dedans n'est plus extérieur. Le principe de séparation est annihilé car il n'y a plus ces deux

16.Giorgio Agamben, *Qu'est ce qu'un dispositif*, ed Rivages, 2014. Cf partie VII.

17.Guy Debord, *Commentaire sur la Société du Spectacle*, édition Gallimard 1992.

choses distinctes : moi et le monde, il n’y a plus qu’une chose, le «tout» aussi vague que cela puisse être. Nous ne pouvons nous situer dans ce tout si la pensée s’active et sépare un élément pour l’étudier, le réfléchir, comme c’est le cas quand nous sommes divertis. Il se passe deux choses dans cette dernière situation. Le moi apparaît par la conscience (j’ai un avis, des souvenirs, une interprétation…), il y a donc de nouveau moi et le monde séparément. De plus l’objet que j’étudie devient si gros, si important, qu’il me cache du reste.

Il pourrait nous sembler alors que l’état du repos, qui mène à être «au-dedans» du tout, détruit les qualités respectives de chaque éléments, qu’il uniformise en une chose. En fait ce n’est pas le cas, cet état unifie, il casse les séparations (du langage par exemple) et lie les choses entres elles. Il faut par exemple garder à l’idée que «ce tout» ou «le réel» ne peut être sans moi mais serait autre sans moi. C’est à dire que le contenant, le tout, bien que plus grand autant qualitativement que quantitativement, n’élimine pas une part de sa qualité qui réside dans le contenu, par exemple ma personne ou n’importe quel objet. Ainsi la meilleur image est le drapé. Son opacité, sa trame, sa couleur, unifient, mais ses plis dus au contenu créent sa forme. Toutefois pour parvenir à voir ce drapé et non ce qu’il contient séparément il y a la nécessité de briser tout principe de séparation, de division, d’isolation. Les trois catégories organisationnelles citées dans le chapitre précédant doivent disparaître. Il n’y a plus de concept pour l’analyse, plus de compte pour le temps, plus d’agissement pour la séparation matérielle.

De fait il n’y a plus d’unité personnelle, plus de je. Ce qui alors se tenait comme un tout (unité) avec sa cohérence interne (personnelle) est déconstruite. C’est une sorte de petite mort. C’est un sacrifice de son unité personnelle de façon inconditionnel¹⁸. Nous ne pouvons nous mettre dans l’état du conditionnel en prévoyant par exemple de commencer à tel instant et finir à tel autre. Car enfin la comptabilisations du temps permettant la pro-

18.cf partie I.

jection ne peut advenir : il n’y a plus l’organisation temporelle. C’est le principe d’éternité qui réside dans cela tout comme il réside dans la mort. La porte reste fermée pour celui qui veut y entrer d’une part et en revenir d’autre part, d’où l’effort pour l’atteindre sans volonté comme expliquer au début de ce chapitre. La considération de Simone Weil sur «l’état de grâce», qui se rapproche du concept de contemplation et de repos, est basée sur un équivalent de l’inconditionnel qui est la foi. C’est ne rien attendre du plus grand sacrifice (par exemple de soi), du plus grand don afin qu’il soit pur et détaché. Nous ne souhaitons alors en aucun cas récupérer le don, tel quel ou transformé : «renoncer à tous ce qui ne serait pas la grâce et ne pas désirer la grâce».¹⁹

Nous n’atteignons pas cet état de repos par la volonté, car la volonté réside du côté de l’unité personnelle. Cet état vient donc par lui-même, dans les termes de Simon Weil, «il descent». Par exemple, cas extrême, voir la mort d’un de ses proches, ou l’éloignement de tout ce qui nous renvoyait notre identité, peut provoquer un tel état d’annihilation du «je». C’est la réalisation que notre unité personnelle n’est qu’une fiction qui filtre le réel. Cette révélation qui apparaît toujours dans l’état de repos, est un axe majeur de l’apprentissage, du *skholè*.

Il y a à ce moment là une acceptation du monde tel qu’il est . Nous ne pouvons souhaiter en aucun cas qu’il soit autrement. Cet état est donc dépourvu d’idéologie et comme l’exprime le philosophe Jidda Krishnamurti, l’observateur et l’observé n’existent plus. Cet état est pour les Grecs un état de vérité absolue : rien n’égale en Beauté et en vérité le *kósmos*, c’est à dire l’univers dans sa totalité.

Cela est différent au sein de l’unité personnelle. Au sein de l’état de repos il y a une objectivité, une vérité, dans le sens où cette expérience du réel n’est en rien relative et partielle. Au contraire cette fois l’expérience est impartiale, elle est objective, c’est à dire hors de mon esprit. Elle n’est plus basée sur nos constructions culturelles et personnelles mais sur l’objet.

19.Simone Weil, La pesanteur et la grâce, ed Plon 1988, p57.

Dans cet état nous ne faisons plus de différences conceptuelles entre les choses. Cela vaut pour ce qui est *physis* et *nomos*, c’est à dire ce qui est créé par l’homme, et ce qui fait parti du monde sans intervention humaine. Cette différence nécessiterait un savoir historique et culturelle qui est exclu au sein de cet état. Le regard dans l’état de repos est donc supra-historique, c’est à dire au delà de l’histoire. Nous voyons l’histoire non pas comme un développement parallèle de l’Homme vis à vis du monde, mais comme une participation de ce dernier par ses œuvres. Au-delà (de l’histoire) ne veut pas dire en dehors mais reprend au contraire l’idée de la contenance. Dans cet état tout l’histoire (*physis*) est contenu dans le monde (*nomos*) en un instant par le regard : «l’histoire est hystérique, elle ne se constitue que si on la regarde, et pour la regarder, il faut en être exclue. Comme âme vivante, je suis le contraire même de l’Histoire, ce qui la dément, la détruit au profit de ma seule histoire».²⁰

Cela revient à voir que la totalité du temps, qui comporte l’histoire, se situe au présent. Tout est une résultante de ce qui est advenu. L’image qui s’y prêterait est celle d’un arbre qui conserve son évolution au sein de sa forme de façon claire et distincte. Sa ramure est un cumul de sa vie passé au présent²¹. Cette méthode du regard pour «constituer l’histoire» peut se retrouver dans l’atlas mnémosyne de Aby Warburg. Cet atlas développé entre 1921 et 1929 (mort de l’auteur) est un corpus d’image extrêmement varié, à la fois dans le temps et dans les domaines. Aby Warburg a réussi à établir une vision simultanée de l’histoire. Cela permettait de déceler des résonances dans des objets distancés par leur sujet et leur époque. Entre justement des éléments *physis* (des oeuvres d’arts) et *nomos*

20.Roland Barthes, *La chambre Claire, Note sur la photographie*, éditions de l’étoile, Gallimard Le Seuil, 1980, p101.

21.Voir à ce propos l’œuvre de Giuseppe Penone. Ce sculpteur Italien du XXème siècle a travaillé entre autre sur l’âge de l’arbre. Tout son travail porte en général sur la marque posée sur le temps avec l’empreinte autant en moulage qu’en dessin. Son travail est aussi réflexif. Il étudie ce qu’il fait en tant que sujet. Le fait de presser, d’enlever, de mettre etc..

(document ethnologique sur des conditions de vie par exemple ce qui recoupe la notion de *nomos*).

Le temps est alors comme l’exprime Robert Smithson un temps cristal²², dans le sens où s’y reflète tout le passé jusqu’à l’origine. Nous nous situons donc en fait à l’origine²³ tout en étant à l’extrémité du temps : le présent. Les lumières du passé jaillissent toujours²⁴, presque comme résidus, de façon chaotiques et harmonieuses comme le cristal. C’est aussi le cas des ramures d’un arbre. La division de ses branchages semble chaotique et harmonieuse : les plus fines branches se perdent dans le ciel tout comme le regard se perd dans l’expansion du squelette. Les divisions de son corps pourtant conservent le lien. Il est multiple et un à la fois. Le vieux tronc prend la même sève que le plus jeune branchage, tout comme les résidus des plus anciens se trouvent toujours en suspensions²⁵ prenant la même lumière à nos côtés.

Cette vision simultanée de toute l’histoire est aussi, pour celui qui l’éprouve, une profonde réconciliation entre moi et l’histoire. Le moi ne «dément» plus l’histoire comme pouvait le dire Roland Barthes. La destruction de notre unité personnelle permet de voir l’inscription de cette dernière dans l’histoire, sans la faire plus grosse qu’elle ne l’est.

22.Robert Smithson (1938-1973), artiste plasticien, exprime cela au regard des nouvelles formes d’architectures en verres, par ce qu’elle créent en terme de vision grâce à leur transparence. Cette idée est reprise dans ses *Non-sites* et par certaines pièces in-situ avec l’usage du verre et du miroir.

23.De la même manière l’image de la spiral qui, vue de face, crée une confusion entre le premier point et le dernier.

24.On retrouve à de nombreuses reprises cette image dans la philosophie de W.Benjamin, G.didi Hubberman, F.Nietzsche ou encore G.Agamben. Pour tous ces écrivains (et chez beaucoup d’autres) il y a ce profond pressentiment d’une réminiscence permanente du passé dans le présent. L’ouvrage Qu’est ce que le contemporain de G.Agamben pose très bien cette idée en montrant qu’est contemporain celui qui voit sans cesse la trace de l’archaïque, *arké* en grec, signifiant origine, dans le présent.

25.Camille Saint-Jacques, *Esthétique de la poussière, une entrée en matière*, ed LienArt 2011.

Nous appellerons cet état l'Unité, l'état de repos étant ce qui permet d'y accéder. L'utilisation du «u» majuscule et du pronom «la» définissent sa qualité commune, unique et objective. Ce terme implique l'idée que l'on est au contact de toutes choses. «Sentir c'est éprouver un contact»²⁶, c'est être au dedans d'une seule chose, qui contient une infinité de différence qualitatives, où tout se meut, rien n'est fixe. C'est un temps liquide comme le dit Giuseppe Penone, insaisissable car en mouvement permanent, sans réel frontière entre chaque chose par l'impossibilité de les isoler et par là même de les exprimer. Toutefois, tout comme le trajet de l'eau, il garde en mémoire dans sa forme ce qui est advenu. Ce qui est advenu en fait est toujours.

Ce concept d'Unité, souvent lié à l'état contemplatif, a guidé toute la métaphysique et la tradition depuis Socrate. Durant l'histoire, cet état a été mit hiérarchiquement au plus haut niveau au sein de la chrétienté. Nous allons donc voir comment cela s'est construit, et quel hiérarchie morale fut établie entre l'état contemplatif et celui du faire au sein de l'idéal chrétien afin de revenir à cette question d'ordre moral: devons-nous faire?

III/ La condition humaine dans l'Ancien Testament

«*Nous sommes une partie qui doit imiter le tout*»

Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, ed Plon 1988, p221.

Nous prenons le christianisme comme objet d'étude pour son rapport spécifique à la connaissance et au monde terrestre, mais aussi pour sa proximité avec notre culture Occidental. Que nous le voulions ou pas, c'est à dire même en s'opposant à l'idéologie chrétienne, nous restons dans un rapport relatif à cet idéal. Il est au sein de notre vie, et cela sous forme de résidus encore une fois. Nous pouvons toujours en ressentir la présence malgré son origine lointaine. Je ne prends pas les écritures saintes comme trace d'un fait réel mais comme un comte philosophique. Il contient de nombreuses symboliques que nous pouvons décrypter pour comprendre la moral qui nous a façonné et les problèmes qui nous tiennent depuis le début. Nous nous concentrerons sur la genèse même si d'autres écrits hébreux et islamiques nous serons nécessaires. Ultérieurement d'autres références seront tirées du Nouvelle-Évangile. Notre question porte sur la qualité humaine du faire. La partie qui nous intéresse est celle de l'apparition de l'Homme, et ses conditions au début dans le jardin d'Éden. Nous verrons au fur et à mesure que ces conditions sont proches de l'état d'Unité.

Au début dans le jardin d'Éden l'Homme n'a aucune peine. Il reçoit tout de Dieu à commencer par son existence. L'Homme, Adam, est à l'image de Dieu, c'est à dire qu'il est comme mais n'est pas Dieu. Tout en gardant cette distinction nous devons saisir que l'Homme est en Dieu. En ce sens il n'est pas encore question de miracle ou d'incarnation puisque Dieu est au contact de l'Homme. Il s'adresse à l'Homme de façon direct et presque permanente. Ainsi nous pouvons dire qu'au sein du jardin d'Éden, l'Homme est dans l'état d'Unité, puisqu'il tient son existence au-dedans du corps divin qui est total et unique dans le monothéisme. Tout lui est conféré. Il n'y a ni effort ni

peine, ni douleur, ni labeur, ni séparation. Au vue de l'archéologie, cette condition détachée du labeur ressemble à la période du Mésolithique. Quand l'Homme se basait sur la chasse et la cueillette pour subsister et non sur l'agriculture qui sera le début du Néolithique. La différence est que l'Homme prend ce qui lui est donné sans créer une véritable «organisation du vivant». L'Homme est là pour jouir de Dieu et de sa création, contempler la création de Dieu. Le septième jour par exemple est saint car c'est le jour de repos que prend Dieu. L'état de repos, de contemplation est donc élevé au plus haut niveau, y compris vis à vis du jugement. En effet il est souvent écrit : «il vit que cela était bon». Il y a en permanence dans l'acte créateur de Dieu le moment de la création puis le regard porté sur celui-ci.

Puisque l'Homme est en Dieu, que Dieu est bon, il n'a ni la connaissance ni la possibilité de faire le mal. Cette possibilité réside toutefois dans l'arbre de la connaissance qui possède en lui la connaissance du bien et du mal. Sa présence est pour certaines interprétations l'image de la tentation. C'est la preuve que l'Homme puisse renoncer à ce qui lui est interdit par acte de foi, c'est à dire sans même savoir ce qu'est l'interdiction. Par ailleurs Dieu, bien qu'il soit bon, étant un, total, comprend aussi le mal : «Dieu vit que la lumière était bonne et sépara la lumière des ténèbres»²⁷. Par cette phrase il y a l'affirmation que Dieu a une emprise sur ces deux contraires. La particularité du divin, qu'il est seul a posséder, c'est l'union des contraires, d'où le symbolisme de la croix dans la religion chrétienne, l'union de la vertical avec l'horizontal en un point, Jésus, incarnation du divin sur terre²⁸. Cette union des contraires n'est pas dans l'Homme ce qui justifie l'interdiction de goûter au mal et de le connaître.

La tentation de goûter au fruit défendu vient du serpent, forme

²⁷.Ancien testament, chapitre I de la Genèse, verset 4.

²⁸.*Le Symbolisme de la Croix* de René Guénon développe cette symbolique à travers plusieurs traditions. Il parle notamment de la croix au regard de l'arbre de la vie opposé à l'arbre de la connaissance.

prise par le Diable. Le Diable, Lucifer, est lui-même archange, c'est à dire ange déchu, à cause de la tentation qu'il a répandu à d'autre anges. Cette histoire n'est pas sans rappeler ce qui se passe par la suite avec Ève. Le Diable, tout comme il tentera Ève, s'adresse aux autres Anges en posant la question de la liberté²⁹. Sommes-nous vraiment libre si nous devons obéir aux ordres et interdictions de Dieu? Ou encore comment être comme Dieu si nous ne pouvons être libre comme il l'est?

Dieu interdit de façon juste dans la théologie chrétienne car il souhaite ce qui est bon pour l'Homme. Toute interdiction de sa part est donc bien fondée : «Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux».³⁰ Par cette phrase comme par l'interdiction, nous comprenons que la connaissance peut-être mauvaise, néfaste à l'Homme dans l'idéal chrétien. Malgré l'interdiction, Ève puis Adam goûtent au fruit de l'arbre. Il s'en suit la connaissance du bien et du mal. L'homme saisit la part du diable: le mal. À ce moment là selon Satan, l'Homme est élevé au même niveau que Dieu.

Cette élévation se fait par le bas, par le diable. Cela correspond à l'image du Sheitan dans la religion musulmane. Le Sheitan est le singe de Dieu, ce que nous entendons aussi par le malin. Celui qui fait comme. C'est donc ce qui est à l'inverse de Dieu, il en a toutes les formes mais inversées, comme le ferait un miroir. L'argument de Satan, qui est celui d'être exactement comme Dieu (en connaissant le bien et le mal) pour être aussi grand, est une tromperie. L'Homme ne peut être comme Dieu, il ne peut unifier les contraires par exemple. L'Homme est à l'image de Dieu. En tant qu'image, en tant que reproduction, il est impossible d'être l'original. Le mensonge du diable rappelle l'idée évoquée lors de la première partie par rapport au préfixe re. À la possibilité de refaire, de représenter dans le do-

²⁹.C'est du moins le cas dans le livre d'Isaïe ou l'ange, le plus grand de tous dans d'autres écrits qui parlent de Lucifer, aurait voulu égaler Dieu, seule entité libre de choix, en pleine possession de la connaissance.

³⁰.Évangile selon Mathieu, chapitre 5 verset 3.

²⁶.Georges Didi-Hubberman, *Génie du non-lieu Air, poussière, empreinte, hantise*, Ed de minuit 2011. À propos du travail de Claudio Parmigginani.

maine du faire. Satan prétend que l’Homme puisse être pareil que l’original, aussi grand. Il donne la possibilité à l’Homme d’avoir accès à la connaissance qui lui permettra par la suite de faire et refaire. Ainsi nous voyons déjà une première critique morale sur la qualité du faire, qui implique le re et qui n’apparaît qu’après le péché originelle. Par ailleurs le faire se range du côté du mal car il contient la tromperie et l’illusion de la répétition. Nous pouvons retrouver cet aspect dans le mythe de Parrhasios et Zeuxis. Ces deux peintres de la Grèce antique s’affrontent par une démonstration de leur talent, par l’imitation du réel. Zeuxis peint des raisins et réussit à tromper les oiseaux qui essayent de les picorer. Parrhasios par la suite montre un tableau recouvert d’un drap. Son adversaire en voulant que le drap soit levé, comprend que le drap est la peinture elle-même. Ainsi Zeuxis eut trompé l’animal et Parrhasios, plus fort, eut trompé l’Homme. Cette fonction de la tromperie et du mimèsis³¹ se retrouve dans d’autre art, le théâtre et la poésie par exemple mais aussi plus récemment dans la science expérimentale. Le mimèsis fut longtemps discuté, par exemple chez Platon et Aristote. Platon affirme que de par sa tromperie elle éloigne du vrai, car l’Homme est crédule³², Aristote montre au contraire que c’est une manière d’explorer certaines parts du réel par l’imitation et que l’humain est enclin à cela³³. Au vue de

31.Le mimèsis (de *mîmeisthai* en grec qui veut dire imiter) est un concept originellement développé par Platon dans la République. Il définit la faculté d’imiter le monde à travers des œuvres comme les mythes par exemple. Il permet une dynamique d’appropriation du réel pour permettre un apprentissage.

32.La problématique de la vérité traverse toute la République de Platon. Il démontre qu’il y a une facilité certaine à tromper et mentir pour accéder au pouvoir. En plus de cela le mimèsis possède un vrai pouvoir de transformation sur l’individu qui le fait ou le subit. Ainsi le mimèsis est recommandé en fonction du rôle de l’individu dans la cité. Le gardien de la cité, homme de courage et de vertu, ne devra en aucun cas imiter la faiblesse ou la peur par exemple, au risque d’en prendre les traits.

33.Aristote développe à travers le concept de catharsis (en grec *κάθαρσις* signifiant séparation du bon et du mauvais) est la faculté de représenter une mauvaise situation, comme un drame, pour le rendre apparent. Par cette extériorisation, tout particulièrement au théâtre, l’Homme aurait la possibilité de

ces deux positions, de façon brève, nous voyons que le mimèsis pose une difficulté morale (chez Platon) tout en étant une faculté humaine (chez Aristote).

L’Homme est chassé du jardin d’Éden et connaîtra dès lors la souffrance, le labeur, la sueur. Il garde cette connaissance du bien et du mal, la liberté morale de choisir entre ces deux états, dans un monde symboliquement placé entre l’enfer (en dessous, le mal) et le paradis (au dessus, le bien). Il est donc condamné à ne plus être en Dieu, il est séparé. C’est en fait à partir de là que nous reconnaissons l’Homme tel qu’il est, avec l’apparition de l’unité personnelle. L’Homme possède, la conscience morale, la condition mortelle. Il est dans un temps fini et non dans l’éternelle «{…} au même temps que vous en mangerez, vous mourrez très certainement»³⁴. Cela lui permet de s’organiser. En effet comment concevoir une quelconque organisation, entre autre temporelle, dans l’éternelle? Organisation pour construire, faire de l’artifice, c’est à dire recréer, comme Dieu a créé.

Nous sortons de l’Unité divine car nous possédons la connaissance divine du bien et du mal. Nous devenons aussi complet que Dieu pour ce qui est de la conscience sans l’omnipotence de Dieu car Dieu est incréé. De plus rappelons que Dieu, ou l’Unité dans notre écrit, réunit les contraires (du bien et du mal). Cela n’est pas possible dans la condition terrestre de l’Homme. Nous sommes tiraillés entre ces deux contraires. C’est par ce biais là que nous pouvons évoquer le terme d’unité personnelle. Il y a la totalité dans notre être mais individuellement. Nous regroupons en nous les inverses absolues du bien et du mal sans les concilier, comme nous avons l’impossibilité de regrouper l’état de repos et le faire. Nous sommes entre ces «deux tendances limites, détruire le moi au profit de l’univers ou détruire

„libérer“ ce qui est mauvais.

34 Genèse chapitre II verset 17.

l’univers au profit du moi»³⁵. Nous avons dit que le faire et le non-faire sont inconciliables dans le temps. Ce n’était pas le cas dans l’éternelle³⁶. Sans les concilier nous restons tout de même en possession des deux contraires. L’unité personnelle reste une unité en soi. C’est pour cela qu’il y a sacrifice d’une part de l’Unité divine. Deux Unités ne peuvent cohabiter sans le sacrifice de l’une ou de l’autre. Ce serait comme placer deux cercles de même taille³⁷ au même emplacement. Pour que les deux puissent exister il faut les séparer dans l’espace. Ainsi nous ne sommes plus «au-dedans», comme expliqué dans la seconde partie, mais en dehors, ou à côté.

Bien que nous soyons en dehors du jardin, cela reste la condition sine qua non de l’apparition d’une autre unité au sein de Dieu. L’Homme chassé du jardin d’Eden est moins une punition qu’une nécessaire conséquence. La véritable punition survient peu après dans la genèse avec le mythe du déluge³⁸.

L’Homme causait tort à Dieu car son cœur se portait plus sur le mal. Prit d’un regret, Dieu décida de n’en épargner qu’un seul qu’il trouvait pur, Noé, avec un représentant de chaque espèce animal. Cette décision sera par la suite regrettée par Dieu qui

35.ibid note 2, p223.

36.Simone Weil expose dans la pesanteur et la grâce cette union des contraires à travers l’état de grâce qui est surnaturel : „la grande douleur de l’Homme{…}c’est que regarder et manger sont deux opérations différentes. La béatitude éternelle est un état où regarder c’est manger.{…}Le péché a produit en nous cette séparation.“ p172. Cela nous permet aussi de résoudre les passages de la genèse où il est question de cultiver le jardin ainsi que des bêtes domestiques. Au sein du jardin, dans l’éternelle donc, la séparation entre faire et repos n’a pas lieu.

37.Nous disons de même taille car l’unité personnelle provoque l’aveuglement du „re“, il pense être similaire en tous points avec l’Unité en recréant en son sein une cohérence une organisation qui se tient par elle même tant qu’elle y reste. Cela s’illustre assez bien lorsque l’on dit „il pense que le monde tourne autour de lui“. Pour l’unité personnelle le centre est en elle même, alors que ce n’est pas le cas de façon absolue.

38.Genèse 7.1-24

accepte l’Homme tel qu’il est. Sans cesse partagé entre les deux pôles de son existence : le bien et le mal, le repos et le faire. Par la suite, toute l’idéologie chrétienne a insisté sur le fait que l’existence sur Terre est une pénitence. Dès lors nous devons, tout le long de notre vie, nous tourner vers Dieu et exécuter ses commandements. Cela afin que nous puissions rejoindre le royaume des cieux, qui recoupe beaucoup l’idéal du jardin. Cela passe par la prière et la contemplation des choses éternelles créées par Dieu. Il faut en fait faire le moins possible le mal tout en comprenant qu’il est impossible de faire totalement le bien, d’où la nécessité de la confession et du pardon. Le faire est une condition pour nous apaiser et nous préparer à l’état contemplatif. Dans ce dogme il y a donc un rejet d’ordre moral du monde terrestre qui inclue le bien et le mal. Toutes les activités humaines de l’ordre du faire n’équivalent en aucun cas l’idéal de la contemplation. Très souvent le savoir et la connaissance qui prennent place dans le monde profane, sont rangés du côté du mal. Par exemple l’anatomie était une hérésie, l’art fut très longtemps obligé d’exclure les figures saintes, seules à pouvoir être peintes, du contexte terrestre. Les églises possédaient une figure externe qui n’était pas adressée aux vivants, avec les gargouilles par exemple, dont les détails ne peuvent être vus par celui qui se trouve en bas, ou encore le dôme intérieur du chœur dont l’acoustique devait faire venir le son par le haut à l’assemblée.

Nous nous intéressons à ce qui constitue notre vie terrestre, la qualifier de pénitence est pour nous erroné. L’homme possède en effet la connaissance du bien et du mal, c’est sa condition terrestre. En cela nous nous accordons sur le fait que l’unité personnelle, qui est la position du faire donc, est immorale, car elle découle de la connaissance du mal. La part du diable est son origine et son mode de fonctionnement. Cette dimension immorale, au-delà de la symbolique chrétienne, peut se retrouver avec la *violencia* expliquée dans la première partie. Nous en donnerons des exemples plus proches (en dehors des mythes) par la suite. Toutefois, malgré son immoralité, la posi-

tion du faire est dorénavant une condition. Condition du pêché originelle dans la chrétienté, condition du fonctionnement de l'Homme, encore plus aujourd'hui. Comme dit au début nous ne voulons pas rejeter le faire. Bien au contraire nous prenons le faire comme ce qui permet de ressaisir, de façon toujours partielle et infini, l'évidence de l'Unité que l'Homme a perdu totalement en sortant du jardin. Au lieu d'attendre «la vie dans l'eau delà» ou de souhaiter revenir entièrement à l'Unité, l'unité personnelle est la possibilité de l'apprentissage qui nous fait mûrir. La séparation est ce qui fait de nous des potentiels apprentis de cette évidence qu'est l'Unité. Cela donne sens à la vie comme durée finie. Toutefois pour grandir et faire grandir son unité personnelle, nous verrons la nécessité des allers-retours entre Unité et unité personnelle.

IV/ Réciprocité des deux états : l'image de l'aiguille

«*La vie est une pelote que quelqu'un à emmêlé. Elle comporte un sens, si on la déroule et qu'on l'étire tout du long ou si on l'enroule avec soin. Mais telle qu'elle est, c'est un problème sans nœud propre, c'est un enchevêtrement dépourvu de sens.*»

Ricardo Reis (Fernando Pessoa), Le livre de l'intranquillité, ed.Bourgeois, 1999.

Nous avons saisi les deux opposés, faire et non faire, qui nous mènent à deux états d'existence, respectivement l'unité personnelle et l'Unité. Rappelons que ces deux états sont antagonistes et ne peuvent être simultanés. Depuis le pêché originelle dans l'Ancien Testament, l'Homme ne peut-être dans ces deux états au même moment. Le passage au faire détruit l'expérience du repos et inversement.

Bien qu'il ne peuvent s'associer dans le temps, ils se nourrissent l'un et l'autre. Chacun de ces états possède en fait un manque que l'autre n'a pas. Ils sont comme le négatif l'un de l'autre. Par exemple si nous nous situons uniquement du côté du faire nous nous trouverons en permanence dans notre unité personnelle. Cet état est fictif, mais nous ne le réalisons pas. Nous ne le saisissons que lorsque nous sommes au dedans de l'Unité soit en dehors de notre unité personnelle. En restant dans le faire, nous réduisons notre domaine d'existence à notre seule unité personnelle qui domine sans partage. Nous pouvons comprendre cette attitude par des expressions familières comme «être entêté» ou «avoir le nez dans le guidon». À l'inverse si nous sommes en permanence dans l'Unité, il nous est impossible d'envisager une quelconque organisation du monde pour faire. Comme si nous étions émerveillé de la beauté du monde dans un état de contemplation permanente. Nous serions alors certes plus du tout violent dans notre rapport au monde, mais aussi dans la négation complète de ce qui nous définit en tant qu'Homme.

Ces deux exemples sont grossiers, ils nous aident juste à pointer du doigt deux cas extrêmes. Entre une personne totalement bornée et une autre entièrement ouverte et dissoute dans l'éternité du monde, en dehors des affaires humaines, une sorte d'ermite.

Bien d'autres manques et compensations résident dans l'expérience que nous faisons de ces deux états. Nous voulons montrer que pour exister entièrement, il faut répondre à ces deux contradictions que possède le mot exister, en latin *ex-sistere*. Il faut à la fois «se tenir-debout», «se manifester» et aussi se tenir en dehors (ex) de soi pour être auprès des choses. Nous devons faire pour nous manifester (car l'unité personnelle n'existe pour les autres que par ce que nous faisons et qui apparaît) et ne pas faire pour prendre un recul nécessaire à l'enrichissement de l'unité personnelle. Nous pouvons aussi parler de la différence étymologique entre *poein* et *prattein* chez Platon définissant deux niveaux d'actions. *Poein* correspond à «faire», un objet par exemple, *prattein* correspond à «se faire». «Se faire» soit *prattein* doit en fait paradoxalement passer par le non-faire. Tout comme chez Platon *prattein*, passe par la *theoria*, soit la contemplation, «se faire» passe par l'Unité et la destruction total de notre unité personnelle.

L'aiguille peut nous rendre visible cette interdépendance entre l'Unité et L'unité personnelle, entre le non-faire et le faire. Une aiguille a la fonction de piquer à condition qu'elle soit tenue par son manche et donc mise en mouvement dans une direction pour réaliser un canevas. Toute sa raison d'être vient du fait qu'elle pique, et si elle le peut c'est grâce à sa pointe. La pointe est infiniment petite, pourtant c'est par cette chose si petite, que tout se réalise. Elle est comme le point d'Euclide, sans dimension propre, 0, indivisible et élément premier en Géométrie³⁹, constituante de la droite, symbole de la direction. Ce point, cette pointe, est l'Unité personnelle. C'est un être, un individu, infiniment petit, à la pointe du manche, qui ne se réalise que dans le faire, c'est à dire en piquant.

39.Euclide, Les Éléments, livre I.

Le manche, est ce qui constitue l'être. A son bout il forme l'être et par sa dimension il permet qu'il soit saisi. Ce manche est aussi le «tissu personnel» de l'être. En tant que tissu il peut être modifié par d'autres pointes, vivantes (les contemporains) et mortes. Constitué donc des rencontres, du passé génétique, du contact permanent au réel qui nous altère. L'aiguille dans son ensemble (manche et pointe) est donc ce qui altère et se fait altérer en piquant le canevas d'ensemble et les autres aiguilles. Au sein de se canevas il y a donc plusieurs aiguilles s'interpénétrant et pénétrant le canevas. Toute ces aiguilles tiennent un fil qui compose le tissu personnel et ce fil vient de la même pelote. Cette pelote est matériellement le canevas (elle le constitue par ses fibres), et le manche (elle en est l'origine tout en se faisant tirer par ce dernier) : c'est l'Unité.

Pour dérouler cette pelote, comme le dit Pessoa, il faut que la pointe, je, considère ce qui la constitue (le manche/ le tissu personnel) et ce qu'elle tient : le fil. Ainsi l'aiguille peut-être saisi, quand elle considère la pointe et le manche qui tient le fil, afin de piquer à certains endroits, pour composer une Histoire dont «chacun est le héros sans en être l'auteur»⁴⁰. Il faut donc que la pointe, l'unité personnelle, soit liée à l'Unité. Lorsque le lien entre la pointe et ce qui la précède : la pelote et le manche, est rompu il en résulte deux cas. Tout comme au début cela donnerait un ermite pleinement contemplatif, n'ayant plus d'unité personnelle, plus de pointe donc. Ce serait alors une aiguille perdant sa qualité propre qui est de piquer, de faire. Dans l'autre cas, ce serait une aiguille sans manche, une pointe perdue qui à tout pris veut piquer. Ce qui lui fera défaut est de ne pas voir le manche, donc de ne pas pouvoir être saisi avec volonté. Toutefois elle pourra participer sans même le savoir à cet «enchevêtrement dépourvu de sens» de direction, car elle est liée à la pelote. Elle n'arrivera jamais à percevoir le canevas devant elle et la pelote derrière elle. Elle altérera ainsi l'Unité sans en

40.Hannah Arendt, «La condition de l'homme moderne», ed. Agora 1994, p25.

saisir la beauté, l'apprentissage. Elle créera des nœuds⁴¹. Considérons donc cette image de l'aiguille comme un modèle d'équilibre entre le faire et le non-faire permettant d'agir justement dans le faire, c'est à dire ici faire justement le canevas en considérant sa forme. Le faire est du côté de la pointe, de l'unité personnelle, gage de notre qualité et de notre condition humaine. Le non-faire quant à lui est ce qui permet à la pointe de saisir l'existence de son manche et de ce que ce dernier tient : le file de la pelote. C'est donc réaliser l'Unité comme élément qui nous altère et que nous altérons.

Nous devons scinder cette interdépendance assez simplement. D'une part pourquoi l'Unité personnelle doit se faire détruire par l'Unité, puis pourquoi l'Unité personnelle doit renaître.

V/ De l'unité personnelle à l'Unité

«*Sentir, c'est ne pas connaître tout à fait : c'est laisser à la chose sentie son pouvoir et son mystère. C'est s'involuer, donc c'est manquer de point de vue : ou bien on perçoit l'espace pour connaître sa perspective, ou bien on sent le lieu pour éprouver son immanence et son opacité. Le sentir est au connaître ce que la caresse est au palper, ce que le souffle - le suspens de la parole et son portant physique - est au message linguistique, ce que le moment d'attrait ou d'effroi est à la stase du «je pense» et à la représentation qui en résulte. Cependant, dit Erwin Strauss, le sentir n'est en rien une forme inférieur de la connaissance. Il est, à tout le moins, l'incontournable du domaine esthétique et, partant, du travail que doit mener un historien de l'art devant une œuvre. Sentir c'est éprouver un contact.*»

G Didi-Hubberman, *Génie du non-lieu Air, poussière, empreinte, hantise*, Editions de minuit, 2011.

Notre unité personnelle se trouve enrichie si elle disparaît temporairement (sans savoir durant combien de temps) dans l'Unité. Rappelons que ces deux états ne peuvent exister simultanément. L'enrichissement de notre unité personnelle est donc postérieur à l'état de contemplation et de repos dans l'Unité. Au sein de l'état d'Unité rappelons que l'évidence est présente, totale, mais inexprimable. Dès que nous souhaitons l'exprimer, nous recommençons tout d'abord à vouloir, ce qui est la position de l'unité personnelle, et notre conceptualisation l'annihile : l'Unité est indéfinissable. Vient donc cette question : comment faire grandir son unité personnelle par le passage à l'Unité alors que le retour à l'unité personnelle agit comme une amnésie de l'état d'Unité qui l'a précédé?

Il est impossible de revenir de cet état en conservant de façon intacte l'évidence de l'Unité et l'unité personnelle telle qu'elle était n'est plus. Le sacrifice de l'un engendre le sacrifice de

l'autre. C'est donc un sacrifice en deux temps. Premier temps de notre unité personnelle pour accéder à l'Unité, ce que nous étudions dans cette partie, puis de l'Unité pour un retour à une nouvelle forme de son unité personnelle. L'Unité ne donne pas son évidence à l'unité personnelle, mais elle donne à voir que notre unité personnelle est partielle alors qu'elle-même se croit entière, qu'elle est fictive alors qu'elle se croit réelle. Cela échappe à l'amnésie, car l'expérience de notre «petite mort» est définitive : nous ne redevenons pas exactement comme avant car nous nous sommes laissé «ébranler», ,traverser de toute part. C'est en réalisant cela que notre unique maître doit-être ce qui nous est extérieur. La seule chose objective et totale, à l'épreuve de la mort qu'elle contient : «Que l'univers entier soit pour moi, par rapport à mon corps, ce qu'est le bâton d'un aveugle par rapport à sa main. Il n'a réellement plus sa sensibilité dans sa main, mais au bout du bâton»⁴²

Robert Smithson parle du monde comme une ruine à rebours⁴³. Nous pensons en fait exactement l'inverse. Le monde n'est pas une ruine, il se tient paradoxalement en équilibre en épousant les formes comme le drap dont nous avons parlé précédemment. Notre unité personnelle, elle, est une ruine à rebours. Elle possède l'œuvre du «grand architecte» dilapidée en une infinité de fragmentations. Ce qui nous permet de les lier entre eux, c'est l'attention portée sur le modèle extérieur. C'est comme cela que nous pouvons réorganiser harmonieusement cette ruine. Nous ajoutons alors notre pierre à l'endroit juste, comme la pointe pique le canevas au point où elle le doit, selon le plan d'ensemble.

Cela est possible par la destruction inconditionnelle de notre unité personnelle. Cette destruction nous fait passer d'un état où nous étions imperméable au monde en l'organisant, en le rendant abstrait, à un état d'ouverture, où nous devenons un

42.Simone Weil, ibid citation partie 3, p222.

43.Robert Smithson, *A Tour of the Monuments of Passaic*, 1967.

canal. Nous voyons sérieusement comme un appauvrissement cette imperméabilité. Elle peut devenir malheureusement réel. Par exemple plus une personne vieillit, plus elle aura tendance à dénigrer l'avis des plus jeunes, à voir le monde comme quelque chose sans nouveauté. Il y effectivement un manque de nouveauté et une banalité complète quand nous restions dans l'état du faire sans jamais nous reconfronter au repos et à la contemplation. Car enfin rien de neuf, ou très peu nous pénètre, puisque nous avons abstrait le monde, nous le voyons en œillère. Notre unité personnelle, comme notre monde, s'immobilise par la contrainte de notre volonté (rappelons l'étymologie de vouloir : vis signifiant violence en latin et en grec Bia signifiant force vitale et contrainte). En plus de cette immobilisation il y a l'erreur de croire, par l'organisation analytique, la possibilité de «refaire comme plusieurs fois», symbole aussi de la tromperie du Sheitan. Cette illusion de la répétition, que nous retrouvons en probabilité, normalise le monde et le rend comparable. Or la normalité est imaginaire, mais son aveuglement est malheureusement réel.

Nous pouvons saisir cette différence entre deux personnes marchant vers l'horizon. L'un trouve que tout cela est similaire, ressemblant et banal. De fait il est frustré, marche vite dans l'espoir de croiser quelque chose de nouveau. L'autre, en regardant de l'horizon y voit un désir perpétuel, sans cesse renouvelé dans le paysage. Celui-ci, particulièrement attentionné sur le miracle permanent du monde, marche lentement et se fait modeler par ce qu'il rencontre, comme si tout était une surprise, que tout avait la possibilité d'étonner. Dans le film *Stalker* de Tarkovsky un personnage constate que l'individu au début est déformable, modulable, avant de devenir «dur comme la pierre»⁴⁴. En art tout un penchant de la modernité s'est intéressé à cette thématique du dur et du mou. Maurice Fréchuret regroupe ces recherches dans son livre *Le Mou et ses Formes*. Il montre qu'en regardant le médium agir par lui-même „nous offrons à l'art cette précarité, cette non pérennité, cette instabi-

44.Andreï Tarkovsky, *Stalker*, 1979.

41.Voir gravure sur la couverture. Cette métaphore du tissage ressemble aux Moïrai . Ces divinités grecs, reprises sous le nom des Parques chez les romains ont chacune une fonction dans ce métier. Clotho, la fileuse, tisse le file de la vie. Lachésis est la réparatrice, celle qui déroule et raccorde. La dernière est Atropos, celle qui coupe. Ces trois divinités sont garantes de la destinée des Hommes et même des Dieux. Ils font parties de la génération antérieure aux Dieux, au temps des Titans.

lité qui lui garantissent de rester en éveil {...}»⁴⁵

Nous connaissons aussi cette expression : se forger, un caractère, une personnalité, une identité. Nous voyons aussi cela au niveau physique : l’aspect d’un jeune change très vite puis peu à peu se fixe avec les rides et les traits construits durant tout une vie. Pourtant il est possible, peu importe l’âge, de passer dans l’Unité, de réduire à néant son unité personnelle. Même si nous avons dit que le passage à l’Unité est une «petite mort», nous devons voir que la stagnation dans l’unité personnelle est d’autant plus mortifère, car elle nous fige, empêche la maturation de l’être. Ce serait comme si l’identité serait ce que le mur est à la plante, elle lui empêche de capter la lumière, de changer, de grandir, et à la fin rend cette plante chétive. Fernando Pessoa a pratiqué cette destruction de l’identité. Ce poète Portugais a été considéré comme schizophrénique y compris dans son œuvre puisqu’il a écrit sous une cinquantaine⁴⁶ de pseudonymes en se contredisant de nombreuses fois. Toutefois, comme l’a remarqué Robert Bréchon à propos de Pessoa «sa singulière grandeur est d’avoir atteint, par l’invention poétique, un état supérieur de la conscience capable d’embrasser d’un seul regard plusieurs vérités contradictoires, qui sont les faces différentes d’une vérité fondamentale inaccessible à la raison»⁴⁷.

Le second effet du «durcissement de son identité» est que l’unité personnelle se fait grosse. Si nous restons dans l’état du faire longtemps, nous devenons sûr que «je» est de mon fait. Or notre unité personnelle n’est en aucun cas de notre fait, ou très peu. Tout ce qui a fait le développement de notre es-

45.Maurice Fréchuret, *Le mou et ses formes: essai sur quelques catégories de la sculpture du XXe siècle*, date de parution original 1993, ed. Jacqueline Chambon 2004.

46.Les plus connus de ces pseudonymes étaient Alberto Cairo, Ricardo Reis, Alvaro de Campos et Bernardo Soares.

47.Robert Bréchon, Quatrième de couverture de Je ne suis personne, anthologie de poèmes de Pessoa, ed Christian Bourgeois, 1994.

pèce, et la mémoire de nos anciens ou encore la socialisation première⁴⁸ montrent que nous avons été formé. Nous sommes certes un individu, mais cette individualité, ce tissu personnel comme dit plus haut, a été complètement modelé par l’extérieur. Toutefois, même si ce constat détruit l’individu comme «self-made-man», il l’affirme comme singulier par l’impossibilité d’avoir deux individus similaires. Tout individu a selon Hannah Arendt la possibilité du neuf et du nouveau, par la singularité de sa naissance⁴⁹. Par toute l’expérience qu’il va traverser, il va devenir de «plus en plus unique». Il va traverser de plus en plus d’expériences potentiellement assimilées, volontairement ou involontairement. Il est impossible que deux êtres est la même vie. Cas extrême : deux siamois, il suffirait que l’un regarde de l’autre côté, parle à quelqu’un d’autre, pour modifier et altérer ce qu’il sera, ce qu’il fera. Tout ce qui résultera du faire sera entièrement neuf, nouveau. À ce sujet il est inutile de vouloir faire quelque chose de nouveau, d’unique. Nous le faisons quoi qu’il arrive, et si nous souhaitons quelque chose de nouveau on fait paradoxalement des objets uniformes dans ce désir du nouveau. C’est ce que nous voyons dans les effets de mode et dans le culte du progrès. Nous reviendrons dessus au prochain chapitre qui comparera ce qui nous concerne au niveau personnel comme image de ce qui se passe dans le corps politique.

La qualité unique de l’individu ne peut donc se réaliser que par la capacité à s’annihiler pour se faire modeler par le monde. Si nous voulons grandir et prendre le plus de «lumière» possible comme la plante, il faut saisir que nous sommes un conglomérat de rencontres qui doit refuser l’identification afin de continuer ce conglomérat. Une épreuve particulièrement douloureuse qui permet cela et qui est la clé de cet accès à l’Unité est l’acceptation du vide. Simone Weil en parle dans son ouvrage *La Pesan-*

48.Pierre Bourdieu, (1930-2002)sociologue, parle d’une socialisation primaire, durant les premières années de la vie, qui serait très déterminante, notamment pour la seconde.

49 Hannah Arendt, ibid note 40, chapitre 1.

teur et la Grâce. C’est, selon elle, le seul lieu de manifestation du surnaturelle. Car enfin il est surnaturelle de laisser du vide, cela est contraire aux lois de l’entropie. Le vide est immédiatement comblé sur terre. Par exemple si nous faisons le vide dans une salle, lors de son ouverture, il y aura un appel de la matière qui finira par le remplir. Cette place laissée au vide est chez Simone Weil la place où la grâce peut descendre. Dans notre développement c’est la place où nous perdons notre unité personnelle et où apparaît l’Unité.

Cela crée le détachement total, y compris affectif, que nous pouvons avoir à notre image, à nos projets, à nos amis, à notre famille... Le vide est cette chose qui survient tout le temps dans l’attente, avec la perte d’un proche, la perte d’un lieu qui nous définissait⁵⁰. La réaction la plus fréquente est malheureusement d’avoir peur de ce vide et de le combler. Peur de son éternité : il n’est pas déterminé comme quelque chose qui a une durée, une début une fin, il n’a pas de mesure. Peur de sa radicalité : il détruit nos désirs car tout se vaut. Nous essayons de faire cela où cela pour s’en distraire mais nous nous rendons compte que la présence du vide transforme le désir comme simple prétexte pour se sortir du vide. Par exemple il est commun de voir quelqu’un qui « doit s’occuper » qui n’arrive pas à rester au repos sur une chaise comme disait Blaise Pascal. La cigarette par exemple, est ce qui répond au comblement du vide et parfois aide à le «tolérer». Or le tolérer ne permet en aucun cas de capter l’apprentissage. Cette peur survient aussi pour des personnes passant brutalement de l’activité au repos, avec la retraite par exemple ou le chômage. Il survient souvent une phase dépressive, car le vide est présent dès que nous nous levons. Il n’y a plus d’horaires et d’organisation temporelle⁵¹, plus d’objectifs. Il n’y a plus qu’une journée dont on ne peut percevoir l’écoulement du temps et la fin. Pour tolérer cela, nous sommes encouragés à prendre des anxiolytiques ou des

50.ibid partie 2.

51.ibid partie 1.

anti-dépresseurs. L’être est alors dans un état d’acceptation artificiel du vide. L’augmentation certaine de la consommation de drogue est un symptôme que nous nous accommodons mal du vide.

Conséquence de cette non-acceptation du vide : la création d’une activité comme simple prétexte d’une part, le manque d’apprentissage par le vide d’autre part. Cela nous met donc en action par la peur, et nous ignorons même cela car l’apprentissage du vide n’a plus lieu. Combien d’activités faisons-nous dans cette peur du vide ? Quel mode de vie avons-nous quand nous voulons réchapper à cette angoisse ? Nous pouvons rappeler les deux marcheurs, si nous sommes dans cet empressement c’est pour fuir le vide. Nous avons remplie notre journée, du réveil au couché, et nous avons une extrême difficulté à avoir ces moments de creux comme l’attente d’un train.

A l’inverse de cette peur, il y a l’acceptation. Dès lors nous faisons par choix et non plus par peur, nous faisons par volonté et non par contrainte, nous faisons par raison et non par prétexte. De plus cette acceptation du vide, ce passage à l’Unité, nous confère un point de vue dépourvu d’idéologie (en fait un non-point de vue). Nous ne pouvons souhaiter que les choses soient autrement⁵². Tout comme l’amour que nous pouvons avoir envers quelqu’un, nous avons alors l’amour du monde. Nous disons amour car c’est un état où la personne, la chose, est désirée telle quelle, a le mérite d’exister telle quelle. Quand nous retournons à l’unité personnelle, que nous faisons donc, cet amour peut encore être présent. Il y a certes le désir de modifier par le faire, tout en se rappelant que ce qui est déjà là ne doit pas être annihilé mais considéré comme légitimement présent. C’est la même image que le canevas d’ensemble, nous le voyons par amour, et ce désir là nous amène à vouloir y participer au vue de ce qui est déjà. C’est ce qui apporte au faire sa raison et son contexte pour faire justement et modestement. Nous comprenons ainsi cette infini petitesse qu’est le faire, la pointe, et l’incroyable grandeur de ce qui est déjà là : le

52 ibid partie 2.

manche et le canevas.

Si nous avons commencé par le passage de l'unité personnelle à l'Unité plutôt que l'inverse, que nous verrons dans la partie suivante, c'est pour donner un ordre dans le mouvement, une direction qui s'opère entre ces deux états. Le passage doit d'abord se faire dans ce sens tout comme c'est le cas dans le domaine de l'esthétique chez Erwin Strauss⁵³. Nous devons sentir pour que la chose puisse nous pénétrer. Ne pas directement penser car ce serait mettre notre pensée devant l'oeuvre, et au-delà de l'esthétique, devant le monde. Pour mieux le saisir nous devons lire ces phrases de Pessoa, qui, par leur forme poétique, nous aidera à le voir :

Il ne suffit pas

«Il ne suffit pas d'ouvrir la fenêtre

Pour voir les champs et la rivière

Il n'est pas suffisant de ne pas être aveugle

Pour voir les arbres et les fleurs.

Il faut aussi n'avoir aucune philosophie.

Quand il y a philosophie, il n'y a pas d'arbres : il y a des idées, sans plus.

Il n'y a que chacun de nous, à la manière d'une cave.

Il n'y a qu'une fenêtre fermée, avec le monde entier au-dehors ;

Ainsi qu'un rêve de ce qui pourrait être vu si la fenêtre venait à s'ouvrir,

Et qui n'est jamais ce qui est vu lorsque s'ouvre la fenêtre.»

Alberto Caeiro (Fernando Pessoa), traduit du portugais par Michel Chandeigne et Patrick Duillier avec Maria-Antonia Camara Manuel, *Je ne suis personne*, anthologie de poèmes, ed. Christian Bourgeois 1994, p 154

Pour déterminer le mouvement de la sensation à la pensée, nous devons parler de l'étymologie de la connaissance et du savoir. Ils sont souvent confondus en Français et sont similaires

⁵³.ibid citation partie 5.

en anglais avec *Knowledge*. Leurs sources étymologiques ont pourtant une différence significative. Connaître vient de *conoscere* en latin qui veut dire «se rendre compte», savoir vient de *sapere* qui veut dire «avoir du goût» «être intelligent». La différence se porte sur le mode d'acquisition. La connaissance est une «apparition», quelque chose que nous ne pouvons éviter, qui se révèle à nous, une expérience. La traduction dans l'Ancien Testament en français «fruit de la connaissance» par exemple est bonne. C'est un fruit, Ève et Adam y accèdent par le goût, par l'expérience du goût, de façon définitive. Le savoir se constitue sur le mode de l'accumulation, déjà par le verbe avoir - du goût - qui implique la possession, mais aussi par la possibilité que nous avons de le démontrer. Le savoir est détaché de l'expérience du monde car c'est une accumulation personnelle. Il se fixe soi dans la pensée, soi dans un objet de la pensée, un livre par exemple, que nous avons à disposition. Il est tout à fait envisageable de savoir sans connaître, par exemple je sais que la misère existe mais je ne la connais pas, alors que l'inverse est impossible. Cela nous donne la direction, le mouvement de la connaissance au savoir et jamais du savoir à la connaissance. La connaissance est de l'ordre du sentir donc, alors que le savoir est l'abstraction du monde pour le fixer dans une forme. Le problème est que l'abstraction et l'isolation du savoir ne sera jamais aussi prégnante que la rencontre, la révélation. Elle sera aussi toujours partielle donc injuste (au sens moral aussi). Il peut y avoir la circulation de nombreux savoirs, mais ce serait passer des éléments isolés à d'autres êtres isolés, quand nous lisons par exemple. Nous nous enrichissons par fragments, et ce qui permet de les lier ne se trouve jamais dans le savoir mais dans la connaissance. Jamais dans l'unité personnelle mais dans l'Unité. C'est le même constat avec la «ruine à rebours» chez l'individu. Pour rassembler cette ruine et cette fragmentation, nous devons connaître, nous devons sentir la chose. Il en va de la même logique chez Jidda Krishnamurti. Ce philosophe Indien n'écrit pas, donc ne crée pas d'objets de savoirs, et passe par l'oral en insistant sur le fait qu'il ne sert à rien d'acquiescer à des idées, mais qu'il

faut les voire apparaître. Ainsi il est courant de l'entendre dire «Je vous en prie ne vous contentez pas d'acquiescer ce que l'orateur vous dit, essayez de le voir, de le sentir.». Jidda Krishnamurti ne fait que poser des questions pour faire apparaître dans le monde sonore une issue que chacun doit regarder pour «s'en rendre compte», soit la connaître. Il ne sera jamais question d'affirmation, non pas qu'il ne puisse en formuler, mais il sait que la dire empêchera, ou compliquera le mouvement d'attention entreprit par soi-même. L'atlas d'Aby Warburg, procède de la même façon avec l'image. En posant des images il laisse le soin à l'observateur de les associer.

La connaissance permet de comprendre, c'est à dire en latin de «saisir» quelque chose, de l'avoir en contact. Après ce contact nous l'avons en nous, non pas comme quelque chose que l'on possède, mais comme quelque chose qui nous a traversé et qui a laissé dans notre être un trace certaine, un véritable apprentissage donc. Il en va de la même méthode dans la philosophie grec chez Socrate (lui aussi n'écrivait pas) et Platon. Ils font la différence entre le discours philosophique, qui fait apparaître un problème entre deux êtres, et le discours des sophistes, qui transmet du savoir contre des services ou de l'argent. De même chez les Pythagoriciens qui étudient le sens de la forme, par l'observation, afin d'atteindre la sagesse. La «géométrie sacré» des Pythagoriciens était profondément liée à la sagesse. C'était la clé pour y accéder, alors que la philosophie, amour de la sagesse, n'était qu'un désir de tendre vers la sagesse. Elle n'y accédait pas seule, elle avait besoin de l'observation et de la connaissance.

VI/ De l'Unité à l'unité personnelle

«Qui peut dire: «mon temps» divise le temps, inscrit en lui une césure et une discontinuité ; et d'ailleurs, précisément par cette césure, par cette interpolation du présent dans l'homogénéité inerte du temps linéaire, le contemporain met en œuvre une relation particulière entre les temps. Si, comme nous l'avons vu, c'est le contemporain qui a brisé les vertèbres de son temps (c'est à dire a perçu la faille ou le point de cassure), il fait de cette fracture le lieu d'un rendez-vous et d'une rencontre entre les temps et les générations.»

Giorgio Agamben, *Qu'est ce que le Contemporain*, ed Payot et Rivages, 2008, traduit de l'italien par Maxime Rover, p 38-39.

Nous traitons maintenant du chemin que nous faisons de l'Unité à l'unité personnelle. C'est à dire quand nous passons du repos à l'activité. Nous y consacrons une partie pour montrer la nécessité d'être individu et de faire. Rappelons en premier lieu que le faire est condition de l'Homme. Nous pourrions donc mettre cours à cette partie. Toutefois, contrairement à la religion chrétienne, nous ne voyons pas la séparation de l'Unité aboutissant à l'unité personnelle comme un malheureux état de fait que nous subissons. Nous voulons montrer en quoi cette unité personnelle, bien qu'étant misérable est glorieuse, bien qu'elle soit injuste dans son mode, peut tendre à ne pas l'être, et bien que relative à chaque personne, elle «s'objectivise», et que grâce à cela, elle participe à la qualité de l'Unité.

La théologie chrétienne chez Simone Weil peut démontrer la nécessité de la séparation y compris dans la chrétienté. Simone Weil répète, à travers l'image du supplice de la croix notamment, que l'extrême distance entre l'individu et Dieu, l'absence même de ce dernier aux yeux de Jésus⁵⁴, est ce qui permet

⁵⁴.Évangile selon Matthieu, chapitre 27 verset 46 «Mon Dieu, mon Dieu,pourquoi m'a tu abandonné». Ce sont les derniers mots de Jésus sur la croix. Ils symbolisent l'extrême distance de l'Homme vis à vis de Dieu, y compris pour

l'amour de Dieu pour l'Homme et vis-versa. En effet l'amour se réalise dans l'autre. Nous sommes cet autre, séparé du reste du vivant par notre qualité de faire. «Nous sommes ce qui est le plus loin de Dieu, à l'extrême limite d'où il ne soit pas absolument impossible de revenir à lui. En notre être, Dieu est déchiré.»⁵⁵. Nous sommes cet être qui a la possibilité de faire le mal. Le choix du bien prend alors une valeur certaine. S'il n'y avait pas de séparation, pas de pêché, il n'y aurait pas de religion ni d'Eglise. Nous sommes cette part de noir qui dans le blanc immaculé a permis de créer une forme reconnaissable. Tout comme lorsque nous dessinons un corps, nous pouvons apposer du noir à côté de ce dernier, soit faire une contre-forme. En traçant ce qui est autre que le corps, nous l'avons pourtant fait apparaître. Ainsi en est-il de la théologie chrétienne selon Simone Weil. En faisant apparaître l'être séparé dans un monde Unifié, ce monde peut prendre une forme. C'est aussi le cas de l'enfantement. La mère ne connaît son enfant que lorsque elle voit son visage. À partir de là, il existe. Dans cette même logique de nécessité nous pouvons rappeler la possibilité d'être apprenti par la perte de «l'évidence» ce qui donne sens à la vie comme temps fini⁵⁶.

L'existence de l'unité personnelle est aussi la détermination d'un sens dans le monde, d'une direction. Rappelons l'étymologie de vouloir, Bia en grec⁵⁷, signifiant contrainte mais aussi force vitale. C'est ce qui permet de mettre en mouvement, de faire se mouvoir la vie. L'être a la possibilité de séparer le temps, de le contraindre, de créer la cassure du temps dont

Jésus qui est mit à mort dans le monde profane. Pour Simone Weil, ce symbole montre le dépouillement total (spirituelle et corporelle) permettant paradoxalement l'accès à la grâce.

55.Simone Weil ibid note 2, p 157.

56. cf fin partie 3.

57.cf partie 1.

parle Giorgio Agamben⁵⁸. Cela nous permet aussi de lier tout le passé jusqu'à l'origine pour déterminer un devenir qui prend une forme avec un sens, une signification. Nous constituons, par cette aptitude à faire, une Histoire hétérogène au sein de laquelle les éléments se mettent en résonances. Comme si nous étions tous musiciens. Notre aptitude à faire met en résonance la corde de la vie en tapant dessus. Nous créons alors un mouvement, une onde, qui traverse toute la corde. Nous faisons apparaître un son qui dépend de la forme de cette corde, ou de ce file comme dit précédemment. Nous avons la capacité d'activer le passé «pour resplendir et qu'on le voie, pour chanter et qu'on l'entende, pour parler à qui voudra le lire»⁵⁹. Sans Homme, il y aurait un instrument qui ne peut être joué, autrement dit un objet qui a perdu tout le sens de son existence.

La brisure des «vertèbres du temps» vient de l'unité personnelle. C'est de notre fait mais nous sommes seul à pouvoir la soigner en réactivant le passé. Si nous restions seulement dans l'amour du monde, il y aurait une annihilation complète de notre singularité. Nous ne pourrions pas soigner la brisure. Comme il n'est pas sein de nous perdre totalement dans l'amour, au point de se perdre dans l'être aimé, il n'est pas sain de voir l'Histoire comme quelque chose de trop grand. Nous devons comprendre le paradoxe de la pointe. Nous sommes cette petite chose qui se permet pour un instant de se mettre devant tout ce qui l'a précédé. La personne alors n'est pas sclérosée par la gigantesque charge historique, «toute chose passée, proche ou lointaine, elle saurait l'attirer, l'intégrer à soi et pour ainsi dire la transformer en son propre sang».⁶⁰

58.Giorgio Agamben, *qu'est ce que le contemporain*, ed Payot et Rivages, 2008, traduit de l'italien par Maxime Rover.

59.Hannah Arendt, *La Condition de l'Homme Moderne*, ed. Agora 1994, p223.

60.Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles II, de l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, ed Gallimard,1990, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, p 97-98.

Nous pourrions poser une contradiction à propos du sens que l'Homme donne au monde. Nous pouvons concevoir un monde sans Homme. Cet instrument dont nous avons parlé produirait un son constant ou changeant imperceptiblement. Ce serait le bourdonnement de la vie. Mais cette constance permet de comprendre qu'un son permanent n'est plus audible. Nous nous en rendons compte quand un bruit de fond est présent. Au bout d'un certain temps, il devient aussi absent que le silence. Si nous émettons une différence vis à vis de ce bourdonnement, c'est que chaque être, chaque unité personnelle, tient en fait un file, une corde. Pour être juste, il faut reconnaître que cette corde, métaphoriquement le passé, a la même résonance, puisque nous sommes tous d'une même souche. Toutefois chacun a par « ce droit à la nouveauté », la possibilité de bloquer la longueur de la résonance comme en guitare. Nous pouvons presser la corde à un endroit, et taper dessus avec un intensité déterminée. Ainsi, de ce même instrument à corde s'échappe une mélodie riche, avec des sons différents par intervalles différents. C'est à dire des êtres qui font à différents moments, sous différentes formes, en saisissant différents laps de temps qu'ils veulent entendre résonner. Encore une fois, si nous ne prenons pas conscience de cet instrument commun qu'est l'Unité, ou la pelote, nous créons quelque chose de dis-harmonique. Ce serait comme dans un groupe musical où personne ne s'écoute. Chacun est renfermé dans ce qu'il veut faire, sans jamais porter l'oreille à ce qui est déjà là. Le meilleur exemple d'harmonie serait la choral au sein des églises. Ils est incroyable d'entendre un chœur élané un son composé par une multitude. L'audition ne permet plus de séparer les acteurs. Même l'architecture est là pour amplifier le son et le faire durer. Le son peut durer et déterminer alors celui qui suivra.

Nous avons parlé d'un équilibre entre le faire et le non-faire, ce que le passage de l'un à l'autre provoque, et la nécessité de leur existence respective. Dans ce qui va suivre nous changerons de point de vue pour voir que l'équilibre étudié

au niveau personnel peut se transcrire dans la sphère publique. Nous passerons donc du micro (l'individu) au macro (le groupe). Nous verrons que le monde est à l'image de l'équilibre entre l'Unité et l'unité personnelle. Il possède une forme, celle du canevas que nous avons tous tissé et que nous continuons à tisser, vivant comme mort.

VII/ Un monde à l’image de l’équilibre

«*C’est à cela {à propos de l’ange dans «Angelus Novus» de Paul Klee} que doit ressembler l’Ange de l’histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d’événements, il ne voit, lui, qu’une seul et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipites à ses pieds. Il voudrait bien s’attarder réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s’est prise dans ses ailes, si violemment que l’ange ne peut plus les renfermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l’avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monde de ruines devant lui s’élève jusqu’au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès*»

Walter Benjamin, *Sur le concept d’histoire*, écrit en 1940, publication posthume Oeuvres III, ed Gallimard , 2000, traduit de l’Allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch.

Nous passons de l’échelle personnelle à l’échelle publique toujours sur le dilemme du faire et du non-faire. Par publique nous entendons tout ce que nous partageons. C’est ce qui nous influe et que nous influons. Cela ressemble au dispositif de Foucault repris par Giorgio Agamben⁶¹. Le dispositif est l’ensemble des relations tissées entre les dispositifs : «un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives , des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques; bref du dit aussi bien que du non-dit»⁶².

Dans cette partie nous verrons les échanges entre la personne et les dispositifs et de quelles manières ces échanges tendent vers l’Unité ou l’unité personnelle.

Le personnel et le dispositif sont tour à tour cause et consé-

61.Giorgio Agamben, *qu’est ce qu’un dispositif?*, ed.Payot Rivages 2014, traduit de l’Italien par Martin Rueff.

62.Michel Foucault, *Dits et écrits*, volume III, p 299.

quence. Ce qui se passe au niveau personnel influe le dispositif et celui-ci influe à son tour l’échelle personnelle. C’est donc un effet de rétro-action ou feed-back en anglais entre ces deux échelles. Ce phénomène correspond en son à une captation, à sa rediffusion, puis à une re-captation de cette diffusion et ainsi de suite. Cela conduit à des larsens (quand nous mettons un micro en face de l’enceinte qui le diffuse par exemple). En terme physique c’est une amplification incontrôlée du son qui ne cesse d’augmenter. Au regard de notre sujet, si l’individu, par son attitude qui ne se situerait que dans l’unité personnelle, transforme le dispositif en ce sens, le dispositif de par sa nouvelle forme, influera dans ce même sens l’individu. L’amplification incontrôlée du larsen correspond à l’irresponsabilité des deux parties, personnelle et publique. C’est la différence que nous avons avec le dispositif de Agamben et Foucault. Leur concept implique des notions de pouvoirs et de stratégies. Pour notre part nous refusons cette idée qu’il y a des grands décideurs, et nous privilégions l’idée d’un automatisme dans lequel réside le problème. Cet automatisme fonctionne par l’action d’indénombrables acteurs qui n’ont qu’une vision extrêmement réduite de leurs actes. Tout comme Guy Debord nous pensons que même l’élite ne peut avoir la porté de son acte⁶³. Toutefois cela ne veut pas dire qu’il est impossible de s’extraire du dispositif, bien au contraire. Tout comme il suffit de mettre le micro derrière l’enceinte pour briser ce phénomène, il nous suffit de choisir entre faire et non-faire, Unité et unité personnelle. Nous devons comprendre la nécessité à un instant d’aller vers l’un ou l’autre de ces états si il y a la domination d’un seul. Car un déséquilibre est dangereux au niveau personnel comme nous l’avons vu, mais aussi publique comme nous allons le montrer.

Nous nous demandons quelle est l’intensité de cette rétro-action et ce qu’elle a construit. Par la suite nous comprendrons qu’il est possible de l’annuler en changeant notre position comme on change la position du micro.

63.Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, ed Gérard Lebovici, 1988.

Nous avons dit au début qu’est politique ce qui discute des questions d’éthiques, de justices et de philosophies. Nous l’avons opposé au social pour bien marquer une différence entre ces deux sphères. Le social se souci des moyens. Certes, pour accomplir mes fins, j’ai avant tout besoin des moyens. Par exemple manger afin d’avoir assez d’énergie pour arriver à mes fins. Mais Hannah Arendt montre que dans la politique actuelle, le moyen est devenu la fin. C’est à dire que la politique se soucie plus des questions économiques que de justices par exemple. Elle devient au service de cette sphère social, alors que ce devrait être l’inverse. L’état providence, le libéralisme ou le communisme sont des très bons exemples pour cela. Ils se soucient avant tout du financement (libéralisme), de l’aide sociale (état providence) et de la planification des ressources (communisme). Non pas qu’il y est mal à cela, car le moyen est premier et que certains de ces modèles politiques visent à les rendre accessibles. Le soucis se porte sur l’oubli de la raison que l’on donne au moyen. Cette raison vient de la fin qui se doit d’être différente du moyen. ««L’afin de» devient le contenu du «en raison de»; en d’autres termes, l’utilité instaurée comme sens engendre le non-sens.»⁶⁴. Cette réitération du moyen «sans fin» rend impossible l’arrêt de l’activité par la contemplation d’une fin par exemple. Car seul ce qui est finit, ce qui trouve sa réponse en lui-même, peut appeler au repos et au regard.

Cette situation est clair dans le libéralisme (qui inclue l’état providence) puisque le but est une accumulation infinie des richesses. Le communisme voulait s’opposer à cette vision. Dans l’idéal de Marx la planification n’était là que pour libérer l’Homme du nécessaire pour s’adonner à de réels fins, ce qui est aussi l’idéal politique de Platon⁶⁵. Il a voulu séparer définitivement dans le temps la soumission au faire (pour manger par exemple), à la possibilité de s’en détacher. Or il nous semble impossible d’être dans un tel déséquilibre. L’état du faire et du

64 Hannah Arendt, ibid note 14, p 207-208.

65 Nul ne pouvait participer à la sphère politique si il n’était pas libéré du nécessaire.

non-faire doivent, comme dit précédemment, s’enrichir, non pas se séparer définitivement. C’est l’aller retour entre ces états qui est important. Dans la mise en place politique, le marxisme a conduit au soviétisme. Ce système a oublié la fin de Marx pour préférer l’accomplissement du modèle social. Tout comme un individu ancré dans le faire sans «l’aller retour» oublie le vide du non-faire. À l’opposé, même si le soviétisme était parvenu à l’automatisme des moyens de production (ce qui est l’utopie marxiste), l’individu aurait du même coup perdu sa qualité du faire. Il serait trop distant de ce monde d’objets dont il ne fait plus parti. Il n’en connaîtrait pas les clés, oubliant le savoir faire.

Dans tous les systèmes politiques modernes, même les plus opposés, l’essentiel du débat se porte toujours sur le moyen. Nous pointons cela, car la catégorie des moyens relève exclusivement du faire. Nous le comprenons par opposition à la fin. La fin ne fait pas partie du faire, tout simplement parce qu’elle met un terme à l’action. Elle appelle au regard de ce qui est là, finit. Elle reste toutefois la conséquence du moyen puisque c’est son résultat, et aussi sa cause puisqu’elle l’engendre. Mais une fois atteinte, elle ne réitère pas la sphère du moyen. Le moyen lui, appel à ce qu’il reste à faire. Il est toujours dénué de sens quand il se trouve à mi-chemin de la fin. Il est toujours en tension vers «un devoir être» actionné par la volonté. Cette même volonté qui fait obligatoirement appelle à la violence et la contrainte sur le réel.⁶⁶

Cette violence en droit naturelle est justifiée par la fin. Dans le droit positif, par l’histoire qui légitime le moyen et garantit la justesse⁶⁷. Si le moyen est devenu la fin cela annule la légitimation de la violence dans les deux formes de droit. Pour le droit naturelle, la fin étant le moyen, ce serait le moyen qui se fait juge pour lui-même. Cela provoquerait une forme illégitime de

66.ibid part 1.

67.Walter Benjamin, Oeuvres I, *Critique de la violence*, ed. Gallimard 2000.

justice appelé «porte tambour»⁶⁸. Pour le droit positif le soucis vient du rapport à l’histoire dans une telle société.

La préoccupation exclusive pour les moyens entraîne une fin de l’histoire empêchant la justification du droit positif. Hannah Arendt compare ce genre de société « de travailleurs » à un rythme cyclique qui se répète comme le fait la nature qui en soit ne possède pas d’Histoire⁶⁹. Cela revient à l’intuition de Robert Smithson : «Je suis convaincu que le futur s’est perdu, quelque part dans la décharge d’un passé non-historique»⁷⁰. Secondement, ce contact à l’Histoire est fertile (il construit à son tour l’Histoire) que par le biais de la connaissance qui requiert l’attention. En d’autres termes et comme nous l’avons dit c’est voir l’Histoire au présent⁷¹. Si cette société ne se préoccupe plus que du moyen pour le moyen, la sphère du faire n’est jamais désenclenchée. Elle ne s’arrête jamais sur la fin pour la connaître. La position historique est en ce sens impossible. Il n’y a pas ce moment qui permet d’être à la pointe de l’Histoire en voyant le manche le file la pelote et le canevas. Une non-histoire se constitue alors par l’immédiateté que requiert les moyens, soit la consommation et la production dans le système actuelle.

La dernière destruction de l’histoire se trouve dans le culte du progrès et de l’innovation. Il est facile d’observer, en terme de durée historique, la contraction dans le temps des modèles politiques, des modes, de l’organisation social et des découvertes intellectuelles. Nous pouvons aussi observer la façon dont ils se contredisent et s’opposent. Rappelons que l’unité personnelle, au regard de la pointe, est infiniment petite et isolée. A

68.Le phénomène de porte tambour se dit dans les affaires de détournement de fond public par exemple. Si le décideur biaise les choix conformes à son rôle pour son intérêt personnel.

69.ibid partie 5.

70.Robert Smithson, ibid note 43.

71.ibid partie 5.

la pointe de l’histoire, elle peut se poster devant, et doit en quelque sorte ignorer ce qui la précède pour avoir le courage de la pensée et de l’action⁷². Mais cela n’est valable seulement quand l’on saisit la petitesse de notre être et ce qui le constitue, qui n’est pas de notre fait. Or cette modestie s’efface quand la position de l’unité personnelle prédomine. Vient alors une grande confusion sur ce qu’est le contemporain. Giorgio Agamben traite de cela et incite sur le fait qu’est contemporain celui qui voit dans l’archaïque la réponse au présent. Celui qui voit le temps présent comme essentiellement sombre, insaisissable, et qui veut le ressaisir par les causes, l’origine. Une innovation n’a de valeur qu’en tant que positionnement par rapport à ce qui a été fait. Ainsi affirmer que l’innovation et le progrès se doivent d’être en opposition quasi total à ce qui précède est complètement erroné. Cette erreur est cause de la «décharge non-historique» de Smithson. Par un tel mouvement dans le faire nous aboutissons à un présent qui ne cesse de nier ce qui en est l’origine, jusqu’à l’oublier. Un symptôme d’une telle attitude est aussi l’incompréhension inter-générationnel expliquée par Hartmut Rosa⁷³. Cette auteur montre qu’au vue de l’innovation perpétuelle resserrée dans le temps, l’écart de pensée entre les âges s’est agrandi. Nous avons des difficultés à saisir le monde de nos parents, et cela s’applique aujourd’hui à un écart de plus en plus court. Un tel phénomène renforce la perte de l’histoire par l’impossible transmission entre les individus.

Cette perte de justification de la violence, dans le droit positif (plus d’histoire) et naturelle (plus de fin), qui est visible dans la raison d’état⁷⁴, reprend l’idée du feed-back. Il en résulte une

72.ibid partie 6 à propos de la citation de Friedrich Nietzsche.

73 Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, ed. La Découverte, 2012.

74.La raison d’État est la possibilité pour un pouvoir d’outrepasser des lois de façon «exceptionnel» pour une raison supérieur. Pour revenir sur le moyen comme fin, on peut constater que les États Occidentaux se permettent depuis le début de la modernité de transgresser par la raison d’état certaines lois constitutionnelles au service du moyen. Par exemple l’expropriation des

violence infinie et injustifiable ayant les conséquences écologiques et humaines que nous connaissons.

Ce premier constat de l’utilitarisme comme sens nous montre que la position du faire est devenue suffisante à elle-même. Elle est dénuée de fin, seule à faire appelle à la contemplation, à ne rien faire. Cela nous indique déjà le déséquilibre entre les deux positions.

Un renforcement de cet état du faire dans la sphère publique peut se voir dans la peur du vide. Rappelons que le vide⁷⁵ entraîne soit une acceptation, dans ce cas nous ne faisons rien afin de persister dans ce vide, soit la peur, dans ce cas nous remplissons le vide. Nous avons déjà parlé de la cigarette comme substitut au vide. Il en va de même pour d’autres dispositifs. Nous sommes divertis du vide par notre portable permettant l’accès à un grand nombre d’informations, d’images, de jeux. Même par la nourriture ou la boisson qui deviennent des prétextes au remplissage du vide alors qu’ils sont de l’ordre du nécessaire, par exemple avec les distributeurs de nourriture dans les salles d’attentes ou les gares. Tout une part de la production est axée sur cette peur. Elle est responsable de cela tout en étant le symptôme. Le système capitaliste repose sur un système de demande et d’offre. Avec la nécessité du remplissage du vide la demande globale augmente sur presque toutes les offres (puisque chaque création d’objet enclenche un réseau de partenaires). La conséquence est alors une production «prétexte» : prétexte à remplir le vide par peur de ce dernier.

Cette peur provoque aussi la nécessité d’obtenir vite son désir. L’attente du désir, comme toutes les attentes, est insupportable.

agriculteurs au début de l’industrialisation en Angleterre afin d’enlever l’indépendance nourricière du peuple et fournir une main d’œuvre aux villes-usines. Plus récemment cette pratique a toujours lieu pour des constructions logistiques aux abords des villes, là où se trouve généralement des terres agricoles.

75.ibid partie 5.

table pour celui qui est dans la peur du vide. Ainsi la demande, en plus d’augmenter, devient exigeante vis à vis de la rapidité de son obtention. Il en résulte une pression pour le travailleur, encore plus dans le domaine du service. L’autre conséquence est la diminution de la distance temporelle et spatiale entre le sujet du désir et son objet. Cela reprend aussi l’image des deux marcheurs avec celui qui se presse vers un désir prétexte.

De nouveaux dispositifs sont apparus pour cette exigence de rapidité. Le transport permet à certaines personnes de parcourir le monde de façon journalière avec l’aviation. Tous les réseaux de transport se sont optimisés. Cela permet à l’acquéreur d’obtenir son objet dans les 24h avec des livreurs comme Amazon et Chronopost. C’est dans ces entreprises où la pression sur le travailleur est extrême⁷⁶. La demande d’informations a achevé de compresser la distance jusqu’à la rendre insaisissable. L’algo-trading par exemple (transaction financière par algorithme) se basant sur l’échelle de la mili-seconde devient incontrôlable⁷⁷.

Cette disparition de l’intervalle de temps entre mon désir et sa réalisation peut à terme être source d’une permanente frustration. Envisageons un monde où cette vitesse a réduite tous les désirs à une instantanéité. Un tel monde nous serait insupportable. Il serait cause d’une non-acceptation du vide. Paradoxalement il augmenterait l’apparition de ce vide en détruisant le temps de trajet entre mon désir et son objet. La production d’un tel monde tendrait à s’être démultipliée. La Terre serait devenue trop petite en terme d’espace-temps, provoquerait un sentiment de claustrophobie.

D’autre part la réduction des distances a coupé court aux temps d’observation. Il suffit de comparer en terme d’expérience un

76 Voir revue Z n°9, *Technopoles radiieuses*, auto-édition, 2016. Revue itinérante d’enquête et de critique sociale. Le numéro 9 essaye de déconstruire les mythes de la robotisation et de l’innovation. Au lieu de provoquer la fin du travail, ces nouvelles technologies précarisent l’emploi et se dissimulent derrière la „dématérialisation“ du numérique.

77.Hartmut Rosa, ibid note 73.

trajet en avion d'un trajet à pied. Par exemple en voiture, nous ne réalisons pas la gigantesque part de territoire sacrifiée à la logistique en périphérie des villes. Ces lieux sont fait uniquement pour les transports routiers donc se situent le long des autoroutes. En les mettant à cet emplacement, de par le regard que nous avons depuis notre voiture, la taille du lieu est comme compressée. Cette compression empêche de voir la réel taille de ce que nous créons. Cette taille ne peut-être connue que par l'échelle 1, donnée par la marche⁷⁸.

Cet effet est renforcé par l'éclatement du processus productif sur le globe expliqué entre autre par la théorie de l'avantage comparatif de Ricardo⁷⁹. Ce principe de séparation et de division dans la production est un symptôme de la qualité du faire. Tout comme le faire procède d'une séparation (du temps, de la matière ou par l'analyse), la société basée sur le faire engendre au niveau globale ces mêmes principes. Par conséquent nous avons divisé le monde en parties. Cette division empêche tout principe de justesse, d'impartialité. L'individu est de moins en moins soumis à la connaissance et de plus en plus au savoir⁸⁰. Il n'arrive pas à lier ce savoir sans la connaissance. La provenance de ses objets et la destination de ce qu'il produit lui est insaisissable⁸¹. Aujourd'hui, pour donner un exemple, il

78.Voir le courant Situationniste. Le Situationnisme, dont les principes furent rassembler par Guy Debord, est un collectif d'artistes expérimentant la déambulation comme une forme d'appropriation du réel.

79.L'avantage comparatif est un concept économique développé par David Ricardo (1772-1823) dans les Principes de l'économie politique et de l'impôt (1817). L'auteur démontre que chaque société est portée au commerce international par l'avantage relatif sur une part de sa production. Par exemple le vin en France est moins coûteux à produire pour des raisons géographiques donc s'exporte mieux que celui de ses voisins. Cet avantage se porte aussi sur des critères sociaux, avec par exemple le coût de la main d'oeuvre.

80.Ibid parti 5 connaissance et savoir.

81.Simone Weil, dans son livre *Expérience de la vie d'usine* (1951), retransmet l'expérience vécue en tant que travailleuse dans les chaînes de montage : "Ses pièces ont leur histoire, elles passent d'un stade de fabrication à un autre; lui n'est pour rien dans cette histoire, il n'y laisse même pas sa marque,

est courant de voir des arbres plantés avec trois tuteurs. C'est parfois une obligation que l'entreprise se doit d'accomplir avec la RSE⁸². Si pour un instant nous sommes attentifs à ce qui est devant nous, en dehors de toute justification de l'ordre du faire, que voyons-nous? Nous voyons trois arbres morts pour n'en planter qu'un. Pour celui qui est engrené dans la chaîne des moyens et la division du travail, il n'a pas tué d'arbres, ils étaient déjà mort, il les a achetés en tant qu'arbre mort.

En plus de l'augmentation de la production, il y a l'augmentation du travail qui devient souvent un prétexte pour remplir le vide. Comme dit dans l'introduction, le temps de travail a nettement augmenté. Cela n'est pas dû à l'augmentation de la demande puisque la masse de travailleur est suffisante pour que le temps de travaille soit mieux partagé. Il y a la nécessité économique : il est moins cher d'embaucher une seule personne plutôt que deux si les circonstances le permettent. À cette contrainte de l'employeur s'ajoute la peur du vide de l'employé qui voit le travail comme un moyen de «s'occuper». Nous échappons au vide par le rythme que le travail donne à nos journées. Le domaine du travail est garant d'un remplissage du vide.

Il y a donc un double renforcement dans cette augmentation du travail, et par conséquent du faire. D'une part la nécessité de la compétitivité, un individu se doit d'être efficace et endurant pour accomplir ses tâches. D'autre part la peur du vide qui fait du travail un prétexte pour sortir du vide.

Nous pouvons affirmer que cette peur du vide est donc une bonne chose au vue des impératifs de croissance (plus de production) et de compétitivité (plus de travaille pour moins de travailleurs).«Si le temps est de l'argent, la vitesse c'est le pou-

il n'en connaît rien" *Expérience de la vie d'usine*, ed Gallimard 2002.

82.La RSE, responsabilité social des entreprises, est une exigence imposée aux entreprises en France. Elle permet d'améliorer les conditions de travailles et de réduire l'empreinte carbone de l'entreprise par exemple.

voir»⁸³.La position du faire par l'organisation temporelle devient une qualité, celle du non faire, devient un défaut.

Nous comprenons qu'un renversement s'est opéré puisque la contemplation était autrefois la plus haute qualité humaine. Ce renversement est une clé idéologique qui peut nous permettre de saisir comment la modernité se distingue des formes sociales qui l'ont précédé. Nous allons voir dans la prochaine partie que ce renversement, bien qu'athée, trouve ses racines dans une inversion de l'idéologie chrétienne. C'est un pacte assumé avec la proposition du diable : s'élever par le bas au niveau de Dieu.

VIII/ S'élever par le bas : la parodie de l'Unité

«*Le capitalisme est peut-être le seul cas d'un culte non expiatoire mais culpabilisant. Une monstrueuse conscience coupable qui ignore la rédemption se transforme en culte, non pas pour expier sa faute, mais pour la rendre universelle et, pour finir, par prendre Dieu lui-même dans la faute... Dieu n'est pas mort mais il a été incorporé dans le destin de l'homme*»

Walter Benjamin, Fragments, *Le Capitalisme comme Religion*, publication posthume,Paris, PUF, La Librairie du Collège International de Philosophie, 2001.

Un des mythes de ce début de siècle est d'avoir cru par la réduction des distances (dans le temps et l'espace) à une dématérialisation de notre activité. Nous retenons Internet et les idéologies tans-humanistes qui l'accompagnent comme exemples. Internet est souvent loué pour l'économie de dépense qu'il engendre grâce à la numérisation. Pour la plupart d'entre nous il possède encore un caractère magique. De nombreuses informations peuvent apparaître à plusieurs endroits au même moment par une simple demande. Cela semble attribuer le caractère d'ubiquité à l'Homme alors que c'est une qualité historiquement rattachée au divin.

Pourtant ce secteur est loin de reposer sur une dématérialisation. C'est un secteur gourmand en énergie et en matière première. Simplement sa forme (l'écran d'ordinateur comme un monde) et sa production trop éloignée de l'usagé le dématérialise. Le collectif d'architecte Archizoom a pressenti cet aveuglement en décrivant le phénomène de périphérisation : «Tout en restant le centre de tout, le cycle de production, l'usine est dissimulée à la périphérie du système comme un phénomène honteux.»⁸⁴ Par ce mythe nous perdons les inconvénients du faire qui ont permis de poser notre problématique. Nous perdons «l'intime caractère éthique»⁸⁵ du système productif.

84 Andrea Branzi, *No-Stop City : Archizoom Associati*, ed Broché, 2006.

85 ibid note 84.

Pour retrouver ce caractère éthique nous devons voir ce que la production a de sale. Nous devons connaître ce sale, en le côtoyant. Il était plus facile de comprendre ce que le faire a de sale et de violent quand, au début de l'industrie, les cheminées crachaient leurs fumées sur les acheteurs de cette même production⁸⁶. Symboliquement nous voulons revenir à l'élévation par le bas du Diable⁸⁷. Nous revenons au mythe du jardin au regard de l'aspect mythique du progrès. Il existe aujourd'hui une croyance en la perfection de l'Homme sans Dieu. L'Homme pourrait par l'intellect et ses objets tendre à une utopie réalisable semblable au jardin (fin du labeur par exemple). Or par la qualité du faire et l'unité personnelle que le Diable nous a conféré, nous sommes forcément liés au sale, à la violence, la partialité, l'erreur, bref tout ce qui est bas. Cette tromperie a déjà existé avec l'industrie dans l'Europe d'avant-guerre mais sous une autre forme. La désillusion est venue des deux guerres et des moyens mis en œuvres pour tuer et détruire. Auparavant ces mêmes moyens étaient loués en qualité de sauveur. Comparativement, internet est tout autant un outil de liberté que de contrôle.

Ces genres de croyances dans le progrès sont une tentative de dépasser les simples raisons du moyen engendré comme sens⁸⁸. Ces outils prétendent à d'autres portées plus hautes, conscients de la perte de sens qu'a engendré l'utilitarisme. Internet est né de ce même désir d'Unité que nous avons exposé. Il permettrait la création d'un «village monde». Les recherches du tans-humanisme essayent de rendre à l'Homme l'éternelle de l'Unité en promettant la possibilité d'immortalité.

86.Voir le texte *Cheminée d'Usine* de Georges Bataille (1897-1932) publié dans la revue *Documents*. Ce texte part de l'observation d'une cheminée qui crache sa fumée noir dans le ciel. La façon d'écrire, la mise en page de cette revue (dialectique texte-image) permet un aller-retour comme celui que nous voulons montrer, entre un acte (écrire par exemple) et une attention sur le réel qui justifie l'acte, comme une révélation sensible.

87.cf partie 3.

88.cf partie 7.

La génétique permettrait le dépassement des conditions naturelles pour permettre à l'Homme d'être définitivement libéré du labeur et de la faim.

Nous voyons dans toutes ces innovations, la condition utopique du jardin, de l'Unité, de l'éternelle. Tout cela tend à obtenir par le faire, par l'unité personnelle, des états de l'ordre de l'Unité⁸⁹. Cette méthode est celle préconisée par le Diable dans l'Ancien Testament. Être au niveau de Dieu par le fruit de la connaissance. S'élever par le bas car le fruit tombe de l'arbre, se dirige vers le bas. La méthode reste fausse à nos yeux pour deux raisons. D'une part elle crée une illusion en masquant tout ce que l'unité personnelle a de violente, de basse, de partielle. Par exemple la création d'une éolienne, bien qu'elle trouve une énergie propre, engendre une extraction polluante de matières et l'expropriation des locaux. D'autre part tous ces désirs qui ressemblent à l'état d'Unité sont parodiques, tout comme le Sheitan est singe Dieu, le parodie. C'est la cas car les origines de ces désirs d'Unité sont tout simplement ignorées. Ces désirs résultent d'une vulgarisation de ces interrogations fondamentales qui ont traversé nos ancêtres. Il y a absence du file et du manche donné par l'Unité ce qui a permis la vulgarisation. En tant que tels, ces interrogations sont présentes puisqu'elles confient leurs désirs à la conscience. Dans le même temps, elles sont dénuées de substances, comme si nous reposions les questions pour la première fois sans connaître ce qui les a constitués. Ainsi, il y a une différence énorme entre l'éternité de l'Unité et la vie éternelle. L'un confit le secret de l'éternité (absence de temps car inconditionnalité de l'engagement), l'autre ne donne que son aspect grossier : ne pas mourir. Ces vulgarisations des principes spirituelles sont similaires au cycle hindou dans lequel nous devrions nous situer : le Kali-Yuga. Il s'agit d'une période de dégénérescence de la spiritualité et d'éloignement de la tradition⁹⁰.

89.cf partie 4.

90.Par cette correspondance avec les mythes Hindous, nous voulons montrer comment cette tradition considère (comme nous le faisons) que la direction de

Pour exemplifier l'échec d'une telle idéologie nous reprenons l'idéologie à l'origine du capitalisme⁹¹. Ce système a été théorisé par de nombreux auteurs et principalement Adam Smith dans son ouvrage *La Richesse des Nations*. Bien que le capitalisme soit antécédent à ces auteurs, ils ont permis de définir le cadre idéologique dans lequel se développe un tel système, et ainsi d'en définir les outils. Les auteurs libéraux ont foi en un principe supérieur qui permet de justifier le capitalisme comme fonctionnement automatique et naturelle. Par exemple avec la main invisible ou l'intérêt personnel⁹². Ces théories économiques font suite au vide laissé par l'absence du religieux (et du spirituelle). La théorie de l'évolution ou de la gravité posées comme base immuable sont en ce sens comme les théories économiques libérales et lui sont contemporaines. Elles se veulent universelles et perpétuelles comme l'était le cadre religieux et spirituelle.

Le soucis se porte ici sur une confusion entre perpétuité et répétition. Tout comme les parodies énoncées précédemment, la répétition est une parodie de la perpétuité. La répétition semble perpétuelle puisque elle réitère les mêmes effets pour les

la société humaine est binaire. Il y a deux directions qui gravitent autour des mêmes principes originels. L'une est proche de ces principes (à la naissance) et l'autre s'en éloigne. Le point le plus éloigné correspond à une inversion de ces principes et à leur parodie. Il y a 4 cycles, le premier (Satya-yuga) est au plus proche des principes, comme par révélation originelle (ce qui correspond à l'Eden aussi). Le dernier, le Kali-Yuga (âge de fer) est le nôtre. Il est intéressant de lire ces écrits au vue des phénomènes sociaux, politiques et économiques actuels. Par exemple il est écrit qu'il y aura une disparition du métier de paysans et de commerçants qui deviendront serviteurs des plus puissants. C'est exactement ce qu'il s'est passé au début de l'industrie en Angleterre (ibid note 74) pour les paysans. La disparition des commerces indépendant face à la concurrence des grosses entreprises qui réalisent des économies d'échelle est aussi observable. Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes du Temps* de René Guenon pour une étude très riche des correspondances entre les traditions religieuses et la société moderne.

91.Voir *Les Origines du Capitalisme*, Série documentaire Arte, 2014.

92.Adam Smith (1723-1790), *La Richesse des Nations* (1776), ed Flammarion, 1999.

mêmes causes indéfiniment. Mais elle ne peut l'être pour cette même raison. En répétant elle crée au contraire une cassure dans la perpétuité qui est présente dans la vie naturelle par exemple. La perpétuité ne peut exister qu'à travers des événements singuliers apparaissant pour des raisons singulières en fonction d'un instant, singulier lui aussi. Cet instant est à la pointe du présent. Au vue de ce qu'il y avait avant, seul cet instant singulier aurait pu apparaître car rien n'était à sa place dans le temps et l'espace. En réitérant les mêmes effets, la répétition rentre en opposition avec ces événements singuliers, en les contraignant (rappelons la contrainte et la violence du faire). Cette confusion entre répétition et perpétuité est aussi présente dans la philosophie de Hannah Arendt. Elle affirme que l'Homme s'approche de l'animal par la mécanisation⁹³, que l'automatisation est comme l'ordre naturelle. Il peut nous sembler par exemple qu'une race animal a une population similaire. Pourtant les observations de la biodiversité ont montré qu'aucun pelage ne se répète, qu'aucune plume d'oiseau n'a la même forme qu'une autre dans l'aile afin que l'oiseau puisse voler.

La conséquence inhérente à la répétition est l'uniformisation. En effet si un système répète un seul effet en mettant en péril le singulier, la richesse donnée par le singulier est amoindrit. Par exemple on peut le voir avec la biodiversité. La répétition tend par défaut à favoriser un type d'espèce en sur-nombre, contre un ensemble d'autre, en sous-nombre qui disparaissent. Ce conflit entre la répétition et l'avènement du singulier amène une autre parodie qui est celle de l'uniformité contre l'Unité. L'Unité, rappelons le, unifie sans détruire la qualité singulière de ce qui la constitue (image du drap). L'uniformité part de la même volonté d'unification sans saisir la singularité. Elle affirme ainsi tout unifier, ce qu'elle fait, mais seulement au prix de la réduction des singularités en une seule chose uniforme⁹⁴. C'est le

93.Hannah Arendt ibid note 15.

94 A voir le chapitre „Uniformité contre unité“ dans *Le Règne de la Quantité et les Signes du Temps* Rêne Guenon, ed Gallimard, 2013.

cas de la réduction de la biodiversité dans les sciences naturelles, des statistiques dans les sciences sociales, ou encore de l'uniformité de l'enseignement par l'idéologie égalitariste⁹⁵.

La confusion entre répétition et perpétuité a par exemple entraîné le soucis de l'accumulation du capital. Par un fonctionnement automatique, mais qui ne pouvait être perpétuelle, le capitalisme a engendré une augmentation de la part de capital en comparaison à la richesse total. Le taux de croissance du capital est supérieur au taux de croissance du PIB⁹⁶. En d'autres termes, ceux qui possèdent le capital ont une richesse qui augmente plus vite que l'augmentation de la richesse globale. Cela a pour conséquence un appauvrissement croissant du peuple avec l'enrichissement d'une minorité qui tend à se réduire. Le capitalisme ayant comme priorité la libre circulation des richesses voit un soucis majeur dans l'accumulation du capital qui n'est pas remis en circulation. Pour le résoudre le principe de prêt avec intérêt est mit en place. Malheureusement cela n'a fait qu'amplifier le problème. Car le prêt est certes nécessaire, mais l'intérêt lui ne l'ai pas. Il procède d'une rentabilité de l'argent seul, permettant de motiver les possesseurs du capital à le faire circuler pour le faire fructifier. Or ce souhait est comme un pacte Faustien. Il permet la remise en circulation du capital mais ne peut que provoquer un aggravement de l'inégalité des richesses et de l'accumulation du capital. En effet l'intérêt provoque logiquement un gain de richesse qui ne va que dans un sens, du crédeur au débiteur. Ainsi ce système, par le principe de rentabilité du capital prôné par Luther⁹⁷, possédait

95.L'égalité fait partit des principes unificateurs après la Révolution Française qui instaure une nation unifiée et athée pour remplacer l'unification garantit par un pouvoir religieux.

96.La croissance par an permet d'établir la direction économique de la société.

97.Georges Bataille parle du changement idéologique instauré par Luther et par la Réforme vis à vis du monde catholique. Notamment à propos de l'intérêt : "Ce serait faire payer le temps, qu'au contraire de l'espace on disait être la chose de Dieu et non des Hommes" Ibid note 6, p101.

dans ses racines l'origine de sa propre fin.

Ce système n'était absolument pas perpétuel mais répétitif. Il a, par le faire, instauré des phénomènes de répétition qui ont conduit à figer son propre sang (la circulation des richesses). Il a figé le capital par le principe d'intérêt personnel et de propriété privé. Il a détruit le mouvement et l'apparition du singulier qui est seul à garantir la perpétuité. Tout comme le principe du larsen qui est une répétition, cette société subit de façon exponentielle les inconvénients de l'accumulation du capital. Il est impossible de le résoudre du dedans, en gardant l'intérêt personnel et la propriété privée comme principe.

La croyance en ce faire, est comme dans le monde capitaliste, la croyance en la possibilité de refaire un monde par des principes perpétuels pour qu'il se tienne alors qu'ils ne sont en fait que répétitifs. Cette volonté de copier le monde pour en faire un autre avec son autonomie et ses propres règles reprend le mimésis. Mais nous pouvons énoncer une différence quant à d'autres mimésis comme les rites tribaux. Nous prenons cette comparaison du documentaire *Baraka*⁹⁸. Ce documentaire montre sans aucunes paroles, un ensemble de rites et coutumes au regard des procédés modernes de production. Cette comparaison est entrecoupée d'observations du monde naturelle. Nous pouvons par le montage voir que le monde moderne et les anciens rites sont mis au même niveau (il n'y a pas de jugement moral ni de prise de partie). Ce mode permet donc de ne pas séparer, ni de juger l'activité humaine dans son ensemble. Le faire comprend les rites et cultes spirituelles tout autant que les procédés mécaniques modernes. La différence que l'on peut déceler est qu'il y a dans les rites anciens une volonté de reprendre l'aspect du monde. Les chants ressemblent aux chants d'oiseaux par exemple. Il n'y a pas la volonté de modifier l'ordre du monde en le réorganisant pour faire mieux mais la volonté de le faire tenir. Ils sont semblables à l'étymologie de perpétuelle du latin *perpetuitas* qui signifie continuité.

98.Ron Frick, *Baraka*, 1992, Film de guerre/Documentaire, 97mn.

Cela nous rappelle l'idée confiée par l'Unité et l'acceptation du vide : on ne souhaite pas que les choses soient autrement. Ces rites sont donc une forme du faire ayant saisi l'apprentissage du non-faire. A l'inverse, l'organisation capitaliste vise à tout reprendre pour refaire un monde avec ses propres lois. Parfois au péril de l'état actuel de la vie jugé comme mauvais pour l'Homme. C'est un état du faire délié de l'apprentissage de l'Unité. Baraka présente le rythme des machines couvert de son tribaux. On y voit la similitude, les deux font des sons en rythme. Mais aussi la différence : l'un est de l'ordre de la transe perpétuelle, l'autre de la répétition mécanique. Les machines ne sont pas *perpetuitas* (continuité) mais répétitifs soit *repetitio* en latin qui signifie entre autre redite.

Nous voyons aussi un renforcement de cette «fin de l'Histoire» déjà perçu dans l'utilitarisme⁹⁹. Nous pouvons voir qu'une boucle s'est formée par le principe de répétition. Au vue de l'astronomie il est intéressant de voir l'erreur commise dans la représentation du système solaire. Au début elle était représentée comme une boucle sur un même plan, et cela nous semblait correcte au vue du cycle des jours et des nuits qui semblent se répéter. Très récemment, par le dépassement du système solaire avec le satellite Hubble, des prises de vues montrent une toute autre forme. Elle ressemble à une spirale qui tend vers une direction. Cela confère donc un sens à l'Univers qui n'est pas une éternelle boucle. Nous avons compris cela par des efforts matériels gigantesques. Pourtant, la compréhension d'un Univers qui va dans un sens sans se répéter était déjà compris plusieurs millénaires auparavant dans les sociétés amérindiennes. On peut émettre l'hypothèse que leur méthode était différente. Elle procédait plus d'une observation attentionnée dont la transmission permettait une vue au présent s'étendant sur plusieurs générations. Une vue qui dépassait la vie singulière.

Par la portée d'un système répétitif qui se veut global, tout

99.partie 7.

comme l'unité personnelle se veut aussi grosse que l'Unité¹⁰⁰, l'ensemble de notre monde est modifié. Il n'y a plus une particule d'air, de terre, qui ne soit atteinte par notre activité. Tout (ou presque) a trouvé un nom, une utilité, le paysage est découpé par l'impératif du temps. Nous avons contraint le réel et diminué sa richesse par un culte de la répétition qui généralise «la faute»¹⁰¹.

L'omniprésence de la trace humaine est pour le météorologue et chimiste Néerlandais Paul Crutzen, comparable à une nouvelle ère géologique. Nous avons une influence au niveau terrestre qui est totale, comme une force tellurique. Cette reconsidération du monde en tant qu'entièrement transformé met à mal le terme «naturelle». Plus rien n'est véritablement vierge.

Ce constat est une clé pour notre dilemme. Cette impossible séparation entre naturelle et artificielle change la place de l'Homme dans le monde. Comme le documentaire Baraka¹⁰², nous voulons comparer les phénomènes du faire entre eux et vis à vis des phénomènes naturelles. Dans ce documentaire, nous voyons des rites sacrificielles comme ceux décrits par Marcel Mauss. Une clé de l'équilibre se trouve dans la forme du sacrifice et du don.

100.cf part 3.

101.cf citation de Walter Benjamin début de Chapitre.

102.ibid note 98

IX/ Le sacrifice et le don comme forme d'équilibre.

«*Ko maru kao ati
Ko maru kai mai
Ka ngohe ngohe*»

-

«*Autant Maru donne
autan Maru prend
et ceci est bien, bien*»

(*Maru - dieu de la guerre et de la justice*)

Traduction d'un poème de Nouvelle-Zélande par Marcel Mauss tiré de l'ouvrage *The Past and Present of New Zealand: With Its Prospects for the Future*, Richard Taylor.

A l'ère de l'Anthropocène, l'Homme est partout sur Terre. Nous sommes dans chaque particules et tous les événements sont, de près ou de loin, liés à notre existence. Ce phénomène engendre une responsabilisation de l'Homme et de son action. La trace de l'Homme est devenue aujourd'hui visible. En fait elle est présente depuis le début. Seulement, cette conscience apparait dans un état d'Unité. Etat dont nous avons vu l'effacement progressif dans le monde moderne. Dans cet état il est parfaitement claire que tout est dans tout. Tout acte engendre des conséquences, y compris au-delà de notre mort. Nous verrons comment il est possible, en dépassant la vie singulière, d'engendrer ce qui est juste et ce qui est bon. Pour ce faire nous nous pencherons sur l'étude de Marcel Mauss à propos des formes anciennes de dons et de sacrifice. Nous étendrons cette notion au-delà du rapport sociétal pour le rapporter au sacrifice de notre unité personnelle comme source d'équilibre global.

Marcel Mauss tente d'aller à l'inverse des théories libérales qui affirment l'intérêt personnel comme phénomène naturel. Il montre qu'au contraire, dans les sociétés primitives, la forme du don est première. Le soucis se portait non pas sur l'accumu-

lation des richesses mais sur sa nécessaire transmission. Nous tentons de prendre les points communs entre les différentes coutumes. L'analyse de Mauss, elle, se rattache spécifiquement à certaines sociétés dont les fonctionnements et les croyances diffèrent.

Il était évident pour ces sociétés que l'échange sous forme de don et de contre-don tendait à un climat de paix, alors que la possession tendait au conflit. Le don permettait plusieurs choses. Tout d'abord de rentrer en contact avec d'autre tribus. Avec des fêtes dispendieuses par exemple, liant un rapport d'amitié et de respect. Cela permettait d'éviter la méconnaissances des tribus voisines qui pouvait déclencher un conflit¹⁰³. De plus il était bon de faire circuler ses richesses puisque un type de richesse était toujours en abondance chez l'un mais pas chez l'autre. Toutefois, si cela peut-être compris par des libéraux comme un équivalent de l'avantage comparatif de Ricardo¹⁰⁴, il en est autrement pour les sociétés premières. Le principe de possession matérielle n'existait pas. L'objet était doué d'un esprit et c'est cela que nous possédions. Esprit de celui qui l'a fait, de ceux à qui il a été confié. Il n'avait pas d'existence purement matérielle.

Cette réduction matérialiste confère une innocence à l'objet. Au contraire pour les sociétés premières, l'objet était animé par l'esprit des morts puisqu'il venait de transmissions inter-générationnelles. C'était cet esprit qui avait de la valeur et qui pouvait être source de danger. Le garder aurait été comme empêcher le mouvement des esprits les rendant «colériques». Ainsi les tribus était entourées d'objets qui n'était jamais les leur. Paradoxalement, ils inscrivaient leur existence dans l'objet.

Nous ne voulons pas forcément partager cette image d'un esprit qui habite l'objet. Mais une telle image permet de réaliser le danger de la possession. Elle engendre l'avarice, la jalousie, la

103.Marcel Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, ed PUF, 2012, p 147.

104.ibid note 79.

compétition (donc l'individualisme), la lutte, l'attachement... Un des poèmes de l'Edda scandinave (mythologie nordique) est cité au début de l'essai de Marcel Mauss et montre bien cela :

«*{...}Les Hommes généreux et valeureux
ont la meilleure vie
ils n'ont point de craintes.
Mais un poltron a peur de tout ;
l'avare a toujours peur des cadeaux*»

Il est juste de considérer l'objet doué d'un esprit qui nous influe plus que comme quelque chose de totalement matériel, non habité et inoffensif. De la même manière dans notre développement, nous avons rappelé la notion de dispositif qui influe les êtres.¹⁰⁵

Cette vision «animiste» qu'ont eu les anciens est plus juste dans son fonctionnement. Nous ne disons pas qu'il y a réellement tel ou tel esprit. Mais en observant attentivement le monde, les objets sont aussi cause de comportements et d'événements autant que ce qui bouge à nos yeux.

Tout comme l'astrologie et la cosmogonie amérindienne¹⁰⁶, une telle considération de l'objet n'était possible que par la connaissance que l'on a du monde sur plus d'une vie. Cette immortalité de la connaissance permet de voir le mouvement des choses avec leur lenteur.

De cette façon, le principe du don fut vérifié en tant que système stable. Georges Bataille le montre à travers des sociétés comme le monde Chrétien médiéval ou le Dalaïsme dans son livre *La part Maudite*. Le sacrifice de la richesse, donné au monde éternelle et non réductible à la vie particulière, permettait une forme d'équilibre. Au contraire l'accumulation et la possession des richesses tendait au déséquilibre.

105 cf partie 7.

106.cf partie 9.

Karl Polanyi a émit la même idée pour la société sumérienne¹⁰⁷. Contrairement au principe de dette privé, les sumériens fonctionnaient sur un système de dette publique. A l'époque seul le temple possédait les dettes. En tant que non-individu (le temple représente le public qui n'est pas réductible à l'intérêt personnel), il était possible d'annuler les dettes sans conflit d'intérêt. Cela a permis à cette société de se maintenir pendant plusieurs millénaires. Il en va de même pour l'aumône comme modèle économique dans la société chrétienne et musulmane. Elle permettait au plus pauvre de ne pas succomber, aux plus riches de ne pas s'aliéner dans leur richesse¹⁰⁸ et d'obtenir l'accord de leur contemporains. Ce fonctionnement empêche le problème de rentabilité et d'accumulation du capital auquel est confronté le monde capitaliste qui tend à figer la circulation des richesses. Ce modèle capitaliste arrive à bout de souffle au bout de deux siècles, quand bien même il se réclamait comme perpétuelle et naturelle.

La transmission d'une telle connaissance n'était faisable que par des sociétés dans lesquelles la circulation était assurée. Circulation de la connaissance mais aussi des objets permettant la permanence du monde artificielle et de son savoir-faire à travers les âges et les générations. A ce sujet une conversation avec les tribus kanaks rapporté dans le livre de Mauss montre cette permanence: «Nos fêtes sont comme le mouvement de l'aiguille qui sert à lier les parties de la toiture de paille, pour ne faire qu'un seul toit, qu'une seule parole.»¹⁰⁹ Cette image rappelle celle de l'aiguille évoquée dans la partie 4. C'est en étant persuadé du lien permanent entre les êtres et les choses que l'on peut réellement arrivé à saisir l'Unité et sa perpétuité: «le résultat de l'acte que vous avez accompli apparait aujourd'hui. Toutes les générations ont apparu dans sa bouche»

107.Karl Polanyi (1886-1964), *La Grande Transformation*, ed. Gallimard 2009.

108.cf partie 8.

109.ibid note 103, p 100.

Ces considérations nous permettent de comprendre que ces modèles d'équilibres sont apparus par un décroissement entre les êtres d'une part, entre les êtres et le monde des objets, d'autre part.

Nous émettons à notre tour une hypothèse d'équilibre, par ces mêmes décroissements, qui puisse trouver sa place aujourd'hui.

Le monde fut séparé entre *nomos* (objet du monde) et *physis* (objet de l'homme) chez les Grecs et nous avons pour notre part affirmé leur réunion dans l'état D'unité¹¹⁰ et la fin de leur distinction dans l'Anthropocène. Nous revenons sur cette réunion pour affirmer son importance. Il est nécessaire que nous nous détachions de ce que nous faisons afin que nos objets et nos paroles puissent trouver une place dans le monde, dans ce qui est *nomos*. En ce sens nous pensons que le modèle de propriété pour ce que nous faisons est absurde¹¹¹. Tout d'abord ce serait affirmer qu'une œuvre est uniquement de notre fait alors que notre personne est composée d'une multitude. Cela ré-duit aussi la libre transmission de l'œuvre, garante de la fusion entre les êtres et les choses au-delà de la vie singulière. Il faut voir que le faire (et l'unité personnel donc) trouve sa place dans le monde par ce qu'il donne sans retour. Si il y a demande d'un retour, ce ne serait pas un don. Cela affirmerait aussi que l'objet n'est pas une fin mais un moyen pour obtenir autre chose. Ainsi on ne sort pas de la boucle du moyen. L'objet doit-être lancé et à partir de là nous ne devons plus nous en soucier mais être heureux qu'il puisse apparaître aux yeux des autres comme aux nôtres. Il est un cadeau au monde, un sacrifice de notre énergie avec conviction, une fin.

Cela est fondamentalement opposé à la vision du sacrifice chez Georges Bataille. Cet auteur affirme que le sacrifice ne se situe que dans la destruction, la consommation. Or au vue des excès contemporains que l'on trouve dans la fête et *l'entertainement*

110.cf partie 2.

111.Le point le plus extrême de cette absurdité est de breveter la vie avec les graines génétiquement modifiés par exemple.

ment nous trouvons que cette vue n'a plus cours car elle ne s'accorde pas avec une société qui sacrifie sans conviction. Elle n'est cause que d'un accroissement de la production et souvent un symptôme de la peur du vide.

La croyance en la permanence de nos actions et de nos objets lorsqu'ils s'externalisent procède de la vision Unitaire. Nous sommes convaincus d'avoir mis ce qui est *physis* dans le *nomos* au bon moment et au bon emplacement. De la même manière nous sommes pénétrés par tous ces objets créés par l'Homme autant par ce qui n'est pas de son fait.

Dans cette logique, il nous semble que le modèle de recherche ou de mécénat public est apte à répondre à un tel mode d'action. Ces modèles permettent au chercheur de continuer sa recherche sans qu'elle soit commandée par les moyens mais par la fin. Le chercheur veut à tout prix que la chose puisse apparaître, c'est sa «nécessité intérieure» comme l'exprime Kandinsky. Or cette nécessité se constitue forcément dans la continuité de ce qui a été fait. Elle résulte d'une attention particulière d'une part sur ce qui nous constitue, et d'autre part sur le modèle tel qu'il est avec la volonté d'y participer. Dans l'image de l'aiguille, une action sur ce mode permet de piquer justement. Au contraire le mode la commande et de la demande ne peut fonctionner de cette manière. Elle ne procède que d'une nécessité économique ou par un phénomène de mode. Elle procède de l'immédiat du présent sans considérer l'épaisseur de ce qui est, c'est à dire l'ensemble de ce qui était. Enfin elle répond d'une fin réductible au moyen. On invente quelque chose pour l'argent, non pas pour que la chose puisse exister.

Ce système de donation et de sacrifice du *physis* pour le passer dans le *nomos* se tient par l'évidence qu'il y a une Unité. L'évidence que nos actions si petites ont une portée gigantesque. Que faire du tort à quelqu'un ou faire du bien à quelqu'un d'autre revient à la faire à nous même et au monde dans lequel nous évoluons. Ce n'est que de cette façon que le principe de don et de sacrifice se manifestent. C'est une réconciliation entre intérêt personnel et publique, entre unité personnelle et Unité.

Nous pouvons le sentir dans des cercles restreints, avec nos proches. Si nous nous rendons service, nous sommes heureux d'être avec les autres et vis-versa. Ce mode doit être étendu au monde. Il l'était par des impératifs religieux et spirituelles (par exemple les dix commandements). Ce qu'il faut saisir c'est que de tels structures ont été mis en place pour les mêmes raisons que les esprits dans les objets. Pour prévenir par l'image (que l'on peut regarder donc connaître directement) des dangers qui guettent notre monde bien au delà de notre simple personne, mais dont nous sommes responsable à notre échelle, en tant que pointe.

Pour revenir à ce rapport intime entre le monde et l'individu, notre dernier postulat sera l'ultime sacrifice : celui de son unité personnelle. Le monde nous donne la vie et nous lui devons notre suicide. Encore une fois au sens de la «petite mort». Puisque nous sommes forcément dans la réduction de l'Unité pour l'unité personnelle, il nous faut les partager dans l'espace et dans le temps. Ce n'est que de cette façon que l'on peut attendre tous les apprentissages que nous avons tenté d'esquisser dans cet écrit, et les faire vivre. C'est aussi la condition pour la perpétuité de l'Unité, ruinée par la contrainte et la répétition.

Dans le domaine du paysagisme, Gilles Clément insiste sur l'importance de la friche¹¹². Un endroit qui n'est pas voulu, mais qui relève de l'activité humaine. Par exemple la séparation des terrains agricoles par des petits bois. Il parle d'un «Tiers Paysage», à la fois artificiel et naturel. Un paysage situé entre un espace sauvage et construit, où la biologie se réinvente au contact de l'Homme et de son organisation. C'est pour lui à cet endroit où la richesse biologique peut apparaître pour ramener l'équilibre. Même si l'auteur n'a pas fait ni voulu le «Tiers-Paysage», il le soutient et l'étudie (en reliant ces zones entre elles par exemple). C'est une délimitation, une ligne qui doit avoir «une épaisseur» car elle reflète l'équilibre actuelle de la biodiversité. Un biotope sur lequel notre attention s'est détournée,

112.Gilles Clément, *Manifeste du Tiers Paysage*, éditions du commun, 2004.

mais dans lequel notre marque est présente.

Nous nous accordons entièrement sur cela et pensons que c'est dans ce tiers-lieu, entre le *physis* et le *nomos*, l'Unité et l'unité personnelle, le faire et le non-faire, que se trouve la beauté du monde.

Réussir à se tenir attentionné à un endroit où il y a une Histoire sans mots.