

« L'acte et la pensée »

Séminaire 2017

Lagrasse

« On ne rêve guère sinon d'une façon intéressante. Il faut apprendre à veiller de la sorte : ne pas veiller sinon d'une façon intéressante »

F. Nietzsche, Le gai savoir § 232

« Le concept d'acte contient en effet de nombreuses notions subordonnées que nous aurons à organiser et à hiérarchiser : agir, c'est modifier la figure du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu. Mais ce n'est pas encore là ce qui nous importe. Il convient en effet de remarquer d'abord qu'une action est par principe *intentionnelle*. Le fumeur maladroit qui a fait, par mégarde, exploser une poudrière n'a pas *agi*. Par contre, l'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a agi lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue : il savait, en effet, ce qu'il faisait ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient. Cela ne signifie pas, certes, qu'on doive prévoir toutes les conséquences de son acte : l'empereur Constantin ne prévoyait pas, en s'établissant à Byzance, qu'il créerait une cité de culture et de langue grecques, dont l'apparition provoquerait ultérieurement un schisme dans l'Église chrétienne et contribuerait à affaiblir l'Empire romain. Il a pourtant fait un acte dans la mesure où il a réalisé son projet de créer une nouvelle résidence en Orient pour les empereurs. L'adéquation du résultat à l'intention est ici suffisante pour que nous puissions parler d'action. Mais, s'il doit en être ainsi, nous constatons que l'action implique nécessairement comme sa condition la reconnaissance d'un "*desideratum*", c'est-à-dire d'un manque objectif ou encore d'une *négativité*. L'intention de susciter à Rome une rivale ne peut venir à Constantin que par la saisie d'un manque objectif : Rome manque d'un contrepoids ; à cette ville encore profondément païenne, il faudrait opposer une cité chrétienne qui, pour l'instant, *fait défaut*. Créer Constantinople ne se comprend comme *acte* que si d'abord la conception d'une ville neuve a précédé l'action elle-même ou si, à tout le moins, cette conception sert de thème organisateur à toutes les démarches ultérieures. Mais cette conception ne saurait être la pure représentation de la ville comme *possible*. Elle la saisit dans sa caractéristique essentielle qui est d'être un possible *désirable* et non réalisé. Cela signifie que, dès la conception de l'acte, la conscience a pu se retirer du monde plein dont elle est conscience et quitter le terrain de l'être pour aborder franchement celui du non-être. »

J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*.

« Toute volonté se sépare de son œuvre. Le mouvement propre de l'acte consiste à aboutir dans l'inconnu – à ne pas pouvoir mesurer toutes ses conséquences. L'inconnu ne résulte pas d'une ignorance de fait. L'inconnu où débouche l'acte résiste à toute connaissance, ne se place pas dans la lumière, puisqu'il désigne le sens que l'œuvre reçoit à partir de l'autre. L'Autre peut me déposséder de mon œuvre, la prendre ou l'acheter et diriger ainsi mon comportement même. Je m'expose à l'instigation. L'œuvre se voue à cette *Sinngebung* étrangère, dès son origine en moi. Il importe de souligner que cette destination de l'œuvre vouée à une histoire que je ne peux prévoir – car je ne peux la voir – s'inscrit dans l'essence même de mon pouvoir et ne résulte pas de la présence contingente d'autres personnes à mes côtés.

Le pouvoir ne se confond pas entièrement avec son propre élan, n'accompagne pas son œuvre jusqu'au bout. Une séparation se creuse entre le producteur et le produit. Le producteur à un certain moment, ne *suit* plus, reste en retrait. Sa transcendance reste à mi-chemin. »

Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*.

« C'est dans le livre *Thêta* de la *Métaphysique* qu'Aristote a tenté de se mesurer le plus complètement avec les ambiguïtés et les apories de sa théorie de la puissance. Le moment sans doute décisif de cette mise en question se trouve dans les passages où il définit la coappartenance constitutive de la puissance et de l'impuissance. "L'impuissance [*adynamia*], écrit-il (1046a 29-31), est une privation contraire à la puissance [*dynamei*]. Toute puissance est impuissance du même et par rapport au même dont elle est puissance ; *tou autou kai kata ta auto pasa dynamis adynamia*." *Adynamia*, "impuissance", ne signifie pas ici absence de toute puissance, mais puissance de ne-pas (passer à l'acte), *dynamis mê energein*. La thèse définit donc l'ambivalence spécifique de toute puissance humaine qui, dans sa structure originelle, se maintient en rapport avec sa propre privation, est toujours – et par rapport à une même chose – puissance d'être et de ne pas être, de faire et de ne pas faire. C'est cette relation qui constitue pour Aristote, l'essence de la puissance. Le vivant, qui existe dans le mode de la puissance, peut sa propre impuissance et c'est seulement ainsi qu'il possède sa propre puissance. Il peut être et faire parce qu'il se tient en relation avec son propre ne-pas-être et ne-pas-faire. Dans la puissance, la sensation est constitutivement anesthésie, la pensée non-pensée, l'œuvre désœuvrement. »

Giorgio Agamben, La puissance de la pensée.

« Si nous nous rappelons que, dans la *Métaphysique*, les exemples de la puissance-de-ne-pas sont presque toujours tirés du domaine des techniques et des savoirs humains (grammaire, musique, architecture, médecine, etc.), nous pouvons dire alors que l'homme est l'être vivant qui existe éminemment dans la dimension de la puissance, du pouvoir et du pouvoir de ne pas. Toute puissance humaine est cooriginellement impuissance ; tout pouvoir-être ou faire est, pour l'homme, constitutivement en rapport avec sa propre privation. Telle est l'origine du caractère démesuré de la puissance humaine, d'autant plus violente et efficace par rapport à celle des autres êtres vivants. Ceux-ci peuvent seulement leur puissance particulière, peuvent seulement tel ou tel comportement inscrit dans leur vocation biologique ; l'homme est l'animal qui *peut sa propre impuissance*. La grandeur de sa puissance est mesurée par l'abîme de son impuissance. »

Giorgio Agamben, *La puissance de la pensée*.

« L'innocence est ignorance. Dans l'innocence l'homme n'est pas encore déterminé comme esprit, mais l'âme l'est dans une unité immédiate avec son être naturel. L'esprit en est encore à rêver dans l'homme. Cette interprétation est en plein accord avec la Bible qui, en refusant à l'homme dans l'innocence le discernement entre le bien et le mal, condamne toutes les imaginations méritoires du catholicisme.

Dans cet état, il y a calme et repos ; mais en même temps il y a autre chose qui n'est cependant pas trouble et lutte ; car il n'y a alors rien contre quoi lutter. Mais qu'est-ce alors ? Rien. Mais l'effet de ce rien ? Il enfante l'angoisse. C'est là le mystère profond de l'innocence d'être en même temps de l'angoisse. Rêveur, l'esprit projette sa propre réalité qui n'est rien, mais ce rien voit toujours l'innocence hors de lui-même.

L'angoisse est une détermination de l'esprit rêveur et, à ce titre, a sa place dans la psychologie. La veille pose la différence entre moi-même et cet autre en moi, le sommeil la suspend, le rêve la suggère comme un vague néant. La réalité de l'esprit se montre toujours comme une figure qui tente son possible, mais disparaît dès qu'on veut la saisir, et qui est un rien ne pouvant que nous angoïsser. Elle ne peut davantage tant qu'elle ne fait que se montrer. On ne voit presque jamais le concept de l'angoisse traité en psychologie, je fais donc remarquer sa complète différence d'avec la crainte et autres concepts semblables qui renvoient toujours à une chose précise, alors que l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible. »

Sören Kierkegaard, Le concept de l'angoisse.

« Observez l'enfance ; vous y trouverez cette angoisse d'un dessin plus précis comme une quête d'aventure, de monstrueux, de mystère. Qu'il y ait des enfants chez qui elle n'existe pas, cela ne prouve rien, car elle n'existe pas non plus chez l'animal, et moins il y a d'esprit, en effet moins il y a d'angoisse. Cette angoisse appartient si essentiellement à l'enfant qu'il ne veut s'en passer ; même si elle l'inquiète, elle l'enchanté pourtant par sa douce inquiétude. Chez tous les peuples, où l'enfance se conserve comme une rêverie de l'esprit, cette angoisse existe, et sa profondeur même mesure la profondeur des peuples. Ce n'est que prosaïsme stupide d'y voir une désorganisation. L'angoisse ici a la même portée que la mélancolie à un stade bien ultérieur, où la liberté, après avoir parcouru les formes imparfaites de son histoire, doit se ressaisir jusqu'en son tréfonds. »

Sören Kierkegaard, Le concept de l'angoisse.

« L'Histoire est l'objet d'une construction dont le lieu ne constitue pas un temps homogène et vide, mais un temps du maintenant (*Jetztzeit*). Ainsi, pour Robespierre, la Rome antique était un passé chargé de temps du maintenant qu'il faisait sauter hors du continuum de l'histoire. La Révolution française se concevait comme une Rome revenante. Elle citait la Rome antique de la même manière que la mode cite un ancien costume folklorique. La mode a du flair pour débusquer l'actuel, où qu'il se meuve dans les broussailles de l'autrefois. Elle est le bond du tigre dans le passé. Mais celui-ci s'effectue dans une arène où c'est la classe dominante qui commande. Le bond dialectique, sous la forme duquel Marx concevait la révolution, est le même saut au ciel ouvert de l'Histoire. »

Walter Benjamin, Thèses sur l'Histoire, XIV.

« La conscience de faire sauter le continuum de l'Histoire est propre aux classes révolutionnaires à l'instant où elles agissent. La grande révolution a introduit un nouveau calendrier. Le jour par lequel commence un calendrier fonctionne comme un accéléré historique. Et c'est finalement la même journée qui ne cesse de revenir sous la forme des jours fériés, des jours de commémoration. Les calendriers ne décomptent donc pas le temps comme les horloges. Ils sont les monuments d'une conscience historique dont on ne semble plus trouver la moindre trace en Europe depuis cent ans. Pendant la révolution de juillet survint encore un événement au cours duquel cette conscience retrouva son droit. Lorsque le soir de la première journée de combat fut venu, il se trouva qu'en plusieurs lieux de Paris on tira, indépendamment mais simultanément, sur les horloges des clochers. Un témoin visuel, qui doit peut être sa divination à la rime, écrivit alors :

« Qui le croirait ! On dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josué, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour. »

Walter Benjamin, *Thèses sur l'histoire*, XV