Jean Vioulac

Anarchéologie

Fragments hérétiques sur la catastrophe historique

puf

Jean Vioulac

Anarchéologie

Fragments hérétiques sur la catastrophe historique

puf

ISBN 978-2-13-083282-9

Dépôt légal – 1re édition : 2022, avril

© Presses Universitaires de France / Humensis, 2022

170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Elle est en catastrophe cette infinie boîte aux aciers et nous on tourne dedans et avec les machines et avec la terre. Tous ensemble !

L.-F. CÉLINE

Gloses préliminaires

Anarchéologie. – *Après que la phénoménologie eut renversé et destitué la métaphysique, la philosophie s'est faite archéologie (Husserl). Mais cette archéologie est historiale et non historique, elle n'accède jamais à un fait mais à un événement, lequel n'est pas un fondement mais son institution : une fondation. Non pas la nécessité inébranlable d'un fond, mais la facticité et la contingence de son instauration au-dessus de l'abîme – celui tout uniment de la liberté, du néant, de la folie – c'est-à-dire de l'absence de fond : la philosophie n'est plus hiér-archique, elle devient an-archique. L'anarchéologie est l'archéologie phénoménologique qui assume le principe d'anarchie et démantèle les institutions hiérarchiques pour révéler l'abîme au-dessus duquel elles s'installent et qu'elles avaient pour fonction de dénier. Cette destruction de tout ce qui avait été édifié par et dans l'Histoire ne répond pas pourtant à un simple appétit de destruction, mais à l'événement constitutif de notre temps : la catastrophe, c'est-à-dire le nihilisme (Nietzsche). Ce nihilisme an-archique circonscrit alors la position du philosophe, à partir de laquelle seule il pourra penser cette époque, et aussi éviter de se raconter des histoires : le sujet philosophant se conquiert ainsi lui-même par la déstabilisation de toute signification et l'effondrement de tout fondement, c'est-à-dire une ἐποχή – qui définit notre époque – comprise comme « annihilation du monde » et finalement « catastrophe » (Husserl).*

Fragments. – *L'enjeu est celui d'une philosophie de l'Histoire, qui cependant ne cherche pas, comme la métaphysique de l'Histoire (Hegel), à totaliser l'Histoire dans l'élément du concept, mais à contester cette totalisation. Contester la totalisation, donc au préalable la constater : l'anarchéologie doit alors présenter le processus de totalisation dont l'achèvement fonde la catastrophe contemporaine, non pas cependant dans un discours lui-même totalisant, qui serait ainsi homologique à la totalisation et concourrait à sa légitimation (son homologation), mais dans des accusations (en grec κατηγορία = catégorie) qui visent à contester son hégémonie. Non pas un discours unitaire, mais la multiplicité de paroles fragmentaires (Nietzsche) qui ne peuvent être totalement totalisées dans une discursivité rationnelle parce qu'elles n'obéissent à aucun principe (άρχή) et ne répondent qu'à l'appel abyssal de la liberté et de la négativité, voire de la folie : discours an-archique qui ne peut être systématique et doit consentir à sa propre fragmentation, dans un texte craquelé comme une terre asséchée par sa désertification. Par ailleurs, la destitution de la métaphysique impose de renoncer, non seulement à l'idéalisme, mais aussi à l'individualisme, qui conduisait le philosophe à croire pouvoir tout tirer de son propre fonds, de ses propres cogitations ou de ses propres vécus. Reconnaître que la vérité est un produit social, que le sujet philosophant est lui-même résultat d'un processus historique, qu'il ne pense que pour autant qu'il appartient à une époque et à une communauté, qu'il hérite d'une langue et d'une tradition – fût-elle réduite à un tas de ruines –, c'est admettre qu'il ne pense que par les paroles d'autrui, en les écoutant, les ruminant, les répétant, et, à sa manière, en y répondant : il s'agit alors de naviguer dans cet archipel de la parole, et de cartographier son itinérance ; d'où la possibilité-limite aujourd'hui d'un livre uniquement fait de citations, et de leur montage (Benjamin).*

Hérétiques. – *En modeste hommage à Patočka (*Essais hérétiques sur la philosophie de l'Histoire*, 1975), qui d'une part a vécu (à en mourir) la philosophie comme dissidence et a ainsi revendiqué un principe d'anarchie*

(celui de la liberté), et d'autre part a assumé le propos d'une philosophie de l'Histoire. Mais aussi parce qu'en philosophie seule l'hérésie est féconde, et que la destitution de la métaphysique, donc de la théologie, impose de renoncer à ce rapport insidieusement religieux aux auteurs dont il faudrait sans cesse interpréter les textes pour fonder une orthodoxie et s'en faire les apôtres, quand l'anarchéologie impose tout au contraire de les déconstruire pour en excaver les fondements et rétrocéder ainsi à leur fondation. Et enfin parce qu'une pensée de l'Histoire impose d'assumer le messianisme (Benjamin) et l'eschatologie (Levinas) comme catégories fondamentales (actes d'accusations) permettant de la juger à partir de l'illégitimité de son instauration initiale et à partir d'une Justice anhistorique – une Justice dont le droit, an-archique, est celui de la liberté. L'anarchéologie est en cela hérétique par rapport à la métaphysique, en puisant à la source hébraïque – ce qui est aussi imposé par le fait que la catastrophe contemporaine ne se dit pas seulement en grec (καταστροφή), mais aussi en hébreu : Shoah –, mais elle est aussi hérétique par rapport au judaïsme même, puisqu'elle démythologise et déthéologise le messianisme et l'eschatologie pour en dégager le soubassement archéologique : en quoi l'anarchéologie est aussi une a-théologie.

Catastrophe historique. – *La question préliminaire de la philosophie, une fois qu'elle a reconnu son historicité essentielle (son historialité), se formule : Où en est-on ?, élucidation de la situation épistémique et époquale qui seule peut lui poser ses problèmes, lui donner les moyens de les traiter et ainsi déterminer sa tâche propre. Situation qui aujourd'hui impose d'abord et avant tout d'assumer une catastrophe qui a déjà eu lieu, avec Verdun, Auschwitz, Hiroshima, Tchernobyl, et conduit par là même à récuser d'emblée la suffisance obtuse de ceux qui entendent « réchauffer leurs valeurs traditionnelles comme s'il ne s'était rien passé » (Adorno), pour ensuite tenter de penser la catastrophe qui vient et menace d'emporter l'humanité comme telle : où notre époque révèle que l'Histoire ne fut qu'un*

long et unique processus catastrophique (Benjamin), dont il s'agit alors de faire l'archéologie. En tant qu'archéologie, la philosophie de l'Histoire ne postule donc plus, à son commencement, un Universel en puissance dont l'Histoire serait la réalisation de droit, elle constate, à son achèvement, un Universel en acte – le Capital (Marx) – dont l'Histoire est la genèse de fait : processus d'universalisation par consumation de toute particularité, c'est-à-dire processus d'annihilation. La philosophie de l'Histoire n'a plus pour fonction de légitimer l'Histoire, mais de l'accuser, non plus prétendre y reconnaître l'accomplissement d'un dessein providentiel, mais retracer la genèse d'un accident : notre époque comme catastrophe industrielle. La question est simple et difficile : Comment en est-on arrivé là ? Ce n'est que sur ces bases que, peut-être, pourrait être posée la question : Comment s'en sortir ?

« Je n'ai rien à dire. Seulement à montrer » (Benjamin).

I

DE L’HISTOIRE

Le philosophe a finalement *droit* au « mauvais caractère », pour avoir toujours été jusqu’à présent l’être le mieux abusé de la terre – il a aujourd’hui le *devoir* de se méfier, de lorgner de l’œil le plus méchant depuis tous les abîmes du soupçon.

F. Nietzsche

§ 1. Détresse et misosophie

À quoi bon des philosophes en temps de détresse ? On se le demande. La philosophie aujourd'hui est en effet de prime abord et la plupart du temps accaparée par la production idéologique d'un dispositif qui la réduit à la quête émoliente et niaise d'une "sagesse" devenue simple avatar des techniques de "développement personnel", à la contribution bénévole et impuissante aux pseudo-débats d'un espace public désormais identifié à la scène spectaculaire, ou encore à la "recherche" en et par laquelle elle se trouve pulvérisée en d'innombrables spécialités aussi érudites que vaines : la prolifération monstrueuse des colloques, congrès, séminaires, journées d'étude ou conférences dans tous les pays du monde a ainsi disséminé la parole philosophique dans un babil planétaire ni plus ni moins signifiant que celui qui régnait pendant des millions d'années dans les forêts du Jurassique quand il n'y avait que les oiseaux pour caqueter – seul alors le *silence* semble pouvoir trancher dans ce continuum indifférencié, et ainsi faire sens.

Mais le silence ne change rien à la puissance de *mobilisation totale* propre à un dispositif qui ne s'aliène pas seulement les pensées et les discours mais aussi les actes, les corps, et finalement les vies. La tâche s'impose alors pour chacun de se débattre avec les structures de ce dispositif, d'en secouer les barreaux pour en desserrer l'emprise et ainsi de conquérir sa propre marge de manœuvre : cette tâche cependant a pour préalable nécessaire la *lucidité* face à une logique totalisante idéelle et abstraite toujours d'abord dissimulée

par la luminosité crue de ses écrans, elle requiert la *négativité* d'un refus opposé à la compacité positive de la totalité planétaire, c'est-à-dire la puissance critique, difficile autant que rare, de la pensée négative. Il y a donc bien une tâche propre à la pensée qui devra conquérir l'espace de jeu de sa lucidité, et ce en se libérant de sa propre aliénation et de sa propre colonisation par le dispositif, en refusant ainsi sa *mise à disposition* permanente.

Or la logique de ce dispositif est celle du numérique qui a ainsi conquis un pouvoir de commandement, par laquelle il se déploie comme espace universel de l'échange d'équivalents dominé par l'entité idéelle et abstraite de la valeur, il détermine à chaque seconde du jour et de la nuit les modalités d'apparition du réel sur les milliards d'écrans auxquels sont rivés hommes, femmes et enfants, et ce des heures durant : d'un point de vue logique il est *cybernétique*, d'un point de vue onto-théologique il est *Capital*[1], d'un point de phénoménologique il est *spectacle*, et l'existance humaine a ainsi lieu désormais dans l'univers du Marché cybernétique spectaculaire, qui détermine à la fois sa tenue, son extériorité et les modalités mêmes de son extériorisation. Ce dispositif planétaire est en cela intégralement déterminé par une *logique*, qui, devenue cybernétique et ainsi commande, est plus exactement *logiciel* : il est en cela un développement déterminé du *λόγος*, qui, en tant qu'il opère, par la numérisation, la dissolution universelle de tout ce qui est dans l'unité arithmétique, en tant qu'il réduit toute chose à l'aspect idéel du spectacle, et en tant qu'il obéit à l'automatisme de l'autovalorisation de la valeur, est en son essence *spéculatif*. Ce dispositif a ainsi pu, avec une rapidité confondante, instaurer le cyberespace d'un univers spectaculaire ubiquitaire et instantané, luminescent et captivant, qui s'est superposé à l'espace terrestre d'un monde devenu désert de bitume fuyant droit en déroute, simple infrastructure de béton et de goudron atomisé et pollué, comme une sorte d'égout souterrain où s'écoulent les débris du réel : ainsi l'existance contemporaine est-elle schizophréniquement divisée entre un lieu

sensible corporellement éprouvé, et un lieu intelligible (*τόπος νοήτος*[2]) accessible seulement par les aspects (*εἶδος*) spectaculaires d'un écran devenu universel médiateur, superstructure dématérialisée qui, par rapport à la réalité charnelle de l'environnement terrestre, occupe une position méta-physique.

La totalité cyber-capitaliste du spectacle constitue ainsi une vidéosphère qui totalise en elle toute réalité réduite à son idéalité numérique et la donne à flux continu à des hommes qui occupent la position passive du spectateur, et se contentent de recevoir les apparitions (*φαινόμενον*) telles qu'elles se donnent : regarder (*ὁράω*) le spectacle (*θεά*) est le sens originaire du grec *θεωρία*, et l'humanité contemporaine est en cela installée à demeure dans le milieu de la théorie, et dans l'attitude contemplative de l'idéaliste. Cette vidéosphère théorico-spectaculaire n'est autre que la sphère (*σφαῖρα*[3]) logique que les Grecs de l'Antiquité ont visée sous le nom de « Sagesse » – ou plutôt l'élément unifié de ce qui est sage (*ἕν τὸ Σοφόν*[4], au neutre) : elle instaure un *platonisme réellement existant* où s'accomplit le projet de totalisation dans et par le *λόγος* et de commandement par l'Idée exhaustivement formulé par Platon dans *La République*, le projet cybernétique où l'arithmétique est censée « sauver[5] » les hommes ; elle est l'accomplissement de la philo-sophie. Il ne faut pas se lasser en effet de rappeler que la philosophie est grecque et que son devenir est le destin de la Grèce : il n'y a *pas* de philosophie chinoise, ni de philosophie hébraïque, non pas que les Chinois ou les Hébreux fussent des imbéciles, mais parce que se mettre en quête du *T*ao ou de Yhwh n'est pas se mettre en quête du *λόγος*, et que la philosophie n'est pas la seule modalité possible de la pensée. Le moment grec est celui de l'invention du *λόγος*, la philosophie est le projet de la logicisation intégrale du réel et de la réalisation intégrale du *λόγος*, à partir de l'hypothèse, et de l'espoir (*ἐλπίς*), que dans cet univers – cette structure ordonnée : *κόσμος* – d'essence théorico-logique l'homme vivra dans le Beau, le Vrai et le Bien. La philosophie est en cela nécessaire aujourd'hui pour penser le réel, parce que le réel *est* philosophique – ou plutôt : il n'est plus

philo-sophique, il est sophique[6] –, caractérisé qu'il est désormais par une structure totalisante d'essence spéculative, définie par la réduction universelle à l'idéalité et réellement dominée par l'abstraction. Cette structure rationnelle effectivement réelle englobe désormais et domine – en "temps réel" – des masses de milliards d'êtres humains : quelles que soient les options personnelles de chacun – la recherche de la "sagesse", du Tao ou de Yhwh –, l'existance a lieu dans ce dispositif devenu seul lieu – atopique –, elle est soumise à ses structures et commandée par sa logique, et nul n'y échappe plus – ainsi *tout* corps, et tout cerveau[7], est aujourd'hui transi de part en part par des ondes radio, wifi ou bluetooth, imprégné de molécules chimiques, nanoparticules et perturbateurs endocriniens, *toute* existance est soumise à la circulation de la valeur, et finalement évaluée par elle.

Mais précisément, parce que notre époque est celle de l'accomplissement de ce que la philo-sophie recherchait, celle-ci ne peut plus s'exercer comme elle le faisait auparavant : ce qu'elle fait pourtant la plupart du temps. C'est qu'en effet la tradition philosophique, comme toute tradition, est historiquement et socialement fondée sur l'existence d'institutions qui en transmettent le patrimoine – et la réduisent d'emblée à son statut patrimonial –, et c'est un trait constitutif de *toute* institution que de dénier l'obsolescence de ce qui a fondé sa légitimité : les institutions tendent ainsi progressivement à fonctionner en vase clos et de façon autoréférentielle pour éviter les désagréments du réel. Or la philosophie telle qu'elle nous est transmise aujourd'hui est tributaire des dispositifs éducatifs (lycées, universités) tels qu'ils ont été fondés ou refondés en Europe au XIX^{e} siècle, et qui ont eu pour tâche d'institutionnaliser la philosophie au moment même où l'essor des sciences positives, et notamment des sciences humaines, la détrônait de son ancien statut et la contestait en sa légitimité : ces dispositifs ont alors généré l'idéologie scolaire de la « *philosophia perennis*[8] » qui postule que les œuvres anciennes sont toujours "actuelles", que la validité de leurs thèses est indépendante de tout contexte et que leur étude est une fin en

soi, et c'est pourquoi, au début du III^e^ millénaire, l'on peut enseigner encore un peu partout Platon, Plotin, Thomas d'Aquin ou Descartes, et les enseigner *comme si c'était vrai*[9].

Contre l'indifférentisme universitaire et scolaire, selon lequel toutes les philosophies de toutes les époques sont d'égal intérêt et d'égale pertinence, où toutes les thèses sont d'égale valeur parce que d'emblée posées dans le même champ unitaire d'équivalence – où tout est également "intéressant" parce qu'également inoffensif[10] –, il importe alors aussitôt de reconnaître et d'assumer l'*archaïsme* des philosophies du passé, et finalement leur obsolescence, qui les renvoie peu ou prou au rang de l'alchimie et de l'astrologie. D'abord parce que la plupart de leurs thèses ont été réfutées ou corrigées par les acquis de la science contemporaine, dont aucune pensée qui se veut philosophique ne peut se tenir quitte puisque la philosophie comme telle se *définit* par la norme de la scientificité, mais aussi, et surtout, parce qu'il est anachronique de chercher une Totalité rationnelle (la sphère théorico-logique du *Σοφόν*) qui est effectivement là, qui nous englobe, nous captive et nous commande – qui est en soi et pour soi auprès de nous –, et qu'il est plus anachronique encore d'espérer y trouver le Beau, le Vrai et le Bien : bétonnage, pollutions et désertification ont dévasté le monde pour lui substituer une immense zone industrielle que tente de dissimuler l'univers kitsch d'un parc d'attractions planétaire, l'espace médiatique a dissous la vérité dans un spectacle défini par la production continue de simulacres qui a finalement inauguré la *Post-Truth Era* dont Donald Trump est le prophète, l'hégémonie capitaliste enfin a fondé la richesse publique sur les vices privés, a fait de l'égoïsme et du cynisme des vertus et du calcul de l'intérêt une norme morale.

La question est bien de penser cette Totalité, et celle-ci requiert la philosophie : sa logique – celle, spéculative, de l'autoproduction de l'idéalité formelle – est invisible et insensible et ne se manifeste qu'à la pensée, sa Totalité est inaccessible à la pensée objective et représentative qui ne

s’interroge pas sur les conditions de possibilité de l’objectivation de ses objets, lesquelles en l’occurrence sont machiniques et *produisent* ces représentations ; cette Totalité requiert une pensée holistique qui pense la Totalité comme telle en son déploiement. La philosophie est donc nécessaire, mais le rapport à cette Totalité ne peut plus être d’amour ou de désir (*φιλία*), il ne peut être désormais que de haine et de dégoût[11] (μῖσος), et de *détresse* aussi face à la catastrophe de son propre projet : la pensée aujourd’hui doit ainsi se faire *misosophie*[12].

1. L’usage de la majuscule au mot « Capital » indique qu’il est pris en son sens spécifiquement marxien (≠ marxiste), qui n’a qu’un rapport lointain avec son sens courant.

2. Voir H. A. Simon, *Sciences des systèmes, science de l’artificiel*, trad. J.-L. Le Migne, Paris, Dunod, 1991, p. 23 : « Les ordinateurs ont transféré les systèmes de symboles du paradis platonicien des idées au monde empirique des processus réels effectués par des machines. »

3. Parménide, DK B VIII, 43 : *εὐκύκλου σφαίρης*, la « sphère bien ronde ».

4. Héraclite, DK B 41.

5. Le dialogue platonicien de l’*Épinomis* (976 e) fait ainsi du « nombre » (*ἀριθμός*) « le don d’un dieu pour nous sauver » (*σώζειν*).

6. Voir G. Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, § 19, p. 23-24 : « Le spectacle est l’héritier de toute la *faiblesse* du projet philosophique occidental qui fut une compréhension de l’activité dominée par les catégories du *voir* ; aussi bien qu’il se fonde sur l’incessant déploiement de la rationalité technique précise qui est issue de cette pensée. Il ne réalise pas la philosophie, il philosophise la réalité. C’est la vie concrète de tous qui s’est dégradée en univers *spéculatif*. »

7. Voir B. Demeneix, *Le Cerveau endommagé. Comment la pollution altère notre intelligence et notre santé mentale*, Paris, Odile Jacob, 2016 (ce qui explique sans doute bien des choses).

8. Voir G. Lebrun, « Devenir de la philosophie », dans D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie*, Paris, Gallimard, 1995, t. III, p. 690 : « Pourquoi cette assimilation de la philosophie à son histoire ? La réponse pourrait être : parce qu’il faut bien que cette discipline, qui existe scolairement, dispose d’une forteresse ou d’un sanctuaire inexpugnable. C’est bien cette assurance qu’apporte l’idéologie scolaire de la *philosophia perennis* […]. Elle pose en principe que les “grands textes” ont toujours quelque chose à dire à chacun, et n’incite donc guère à l’enquête qui ne pourrait que nous distraire de ce qu’il y a de “toujours actuel” dans *La République* ou dans les *Méditations*. »

9. Il ne s’agit pas de récuser l’intérêt de telle ou telle analyse de détail, toujours aussi précieuse, mais de constater l’obsolescence irrémédiable de thèses et structures ontologiques fondamentales dont l’intérêt essentiel aujourd’hui est d’offrir un matériau à déconstruire pour en exhumer les bases réelles.

10. Voir F. Nietzsche, *Schopenhauer éducateur*, § 8 : « C’est ce qu’il faudrait écrire sur la tombe de la philosophie universitaire : “Elle n’a affligé personne.” Mais c’est un éloge qui convient mieux à une vieille femme qu’à une déesse de la vérité. » Ce contre quoi Nietzsche proposait ce très prometteur programme : « Laissez donc croître les philosophes à l’état sauvage, refusez leur toute perspective d’emploi et d’embrigadement dans les professions civiles, ne les chatouillez plus avec des traitements, mieux encore : persécutez-les, regardez-les avec défaveur – vous verrez des miracles ! »

11. D’où l’importance de Rimbaud, qui, bien loin des niaiseries auxquelles son iconisation culturelle l’a réduit, fut, d’abord et avant tout, motivé par son « dégoût de tout et de tous » (« J’en

appelle à ton dégoût lui-même de tout et de tous, à ta perpétuelle colère contre chaque chose », Verlaine à Rimbaud, 12 décembre 1875), et tout particulièrement de « l'artisticaillerie », et, entre autre mais aussi, par sa quête d'un « cloître possible pour ce beau dégoût » (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2009, p. 286).

12. Selon Nietzsche qui envisageait de titrer « Le Misosophe » le livre II de *L'Inversion des valeurs* : FP (1887-1888), 11 [416] (les fragments posthumes de Nietzsche, notés FP suivi du millésime et du numéro, sont cités d'après l'édition des *Œuvres philosophiques complètes* publiées aux éditions Gallimard). Le mot *μισόσοφος* apparaît dans Platon, *La République*, V, 456 a.

§ 2. Hérésie et utopie

Ainsi la pensée aujourd'hui se caractérise d'abord et avant tout par son *extériorité* par rapport à la topo-logie (le *λόγος* comme unique lieu) du dispositif et par rapport à tous ses *lieux communs* : par son u-topie donc, non pas au sens courant du terme, mais au sens où elle n'appartient à aucun espace institutionnel et s'évade constamment, dans un mouvement centrifuge, de tout lieu paramétré par les coordonnées de l'espace public, ne serait-ce que parce qu'elle doit, entre autres mais aussi, prendre pour objet la puissance même de constitution et de paramétrage de cet espace.

D'où l'exigence d'une *lutte* constante de la philosophie contre toutes les puissances d'assignation à résidence qui voudraient lui faire renoncer à son inquiétante étrangèreté et la domestiquer pour en faire le supplément d'âme de la bourgeoisie cultivée, la matière première du travail de "recherche" ou une voie d'accès au bonheur béat de la vertu satisfaite[1]. Mais si la pensée philosophique s'est longtemps définie comme « méta-physique », c'est parce qu'elle est inséparable de cette mise à distance, *distanciation* et *différenciation* que dit le préfixe grec μ*ετά* : le terme a longtemps été interprété dans un cadre théologique, il a traditionnellement, et légitimement[2], été traduit par « au-delà » (μ*ετά τὰ φυσικά*, « au-delà de la nature »), sa signification la plus courante est « après » (μ*ετά τὰ φυσικά*, « après la *Physique* », celle d'Aristote), mais il signifie aussi « contre » et désigne ainsi l'opposition, voire la lutte et le conflit (μ*ετά τῶν πολεμίον* :

« contre l'ennemi »). *Contre* les niaises conceptions iréniques de la philosophie, il faut reconnaître son essence originairement polémique – au sens du *πόλεμος* héraclitéen –, qui commence par une déclaration de guerre au monde comme il va de soi, et une volonté de troubler l'absence de pensée et d'apporter la négativité au sein de la suffocante compacité de l'esprit positif : de faire défaillir la suffisance, par une *négativité* essentielle qui oppose (polémiquement) la philosophie à toute science positive. « La peinture n'est pas faite pour décorer les appartements, c'est un instrument de guerre offensive et défensive contre l'ennemi[3] », disait Picasso : il en va de même de la philosophie aujourd'hui élucidée comme misosophie. À l'opposé des principes de la médecine hippocratique (*primum non nocere* : « D'abord, ne pas nuire »), le philosophe doit alors, d'abord, nuire : avant toutes choses « nuire à la bêtise[4] » selon la tâche si exigeante – et d'abord envers soi-même – et à toujours recommencer que lui fixait Nietzsche, mais aussi et surtout – et c'est évidemment ce qu'il y a de plus difficile – nuire aux dispositifs et institutions qui toujours menacent l'esprit libre[5]. La philosophie n'a donc pas à participer au débat, parce qu'elle ne peut pas en jouer le jeu : elle n'est philosophique que pour autant qu'elle le déjoue et conteste inlassablement et obstinément ses catégories, ses concepts, sa logique, ses présupposés, ses implications, ses arrière-pensées, qu'elle montre sa bêtise enfin, et qu'elle *se retire* ainsi du jeu et, obstinément, joue hors-jeu[6].

Dans ce mouvement centrifuge cependant, le centre reste déterminant – dans toute u-topie, le *τόπος* demeure *là* comme ce qu'il y a à mettre à distance, à nier, à juger, à disqualifier, à surmonter, à transformer, à détruire –, il est à la fois ce qui menace et ce qui est à penser, mais aussi ce dont la pensée provient, qui dépend toujours d'une langue et d'une tradition et donc des institutions qui en ont transmis le patrimoine. En tant qu'elle est u-topique, la philosophie est *critique*, c'est-à-dire négatrice et destructrice de sa propre topique, elle est *d'emblée an-archique* et remise en cause de tout principe (*ἀρχή*), et d'abord des siens propres ; elle commence par la méfiance

et la suspicion[7], la contestation de tel ou tel usage du langage, de tel ou tel rapport à la tradition, de telle ou telle structure discursive ou institutionnelle, parce que *toute* institution – et non pas seulement la religion – est fondée sur ce que Freud appelait des « interdits de penser » (*Denkverboten*[8]) qui en constituent à la fois le point aveugle et la clef de voûte, et ainsi en assurent la solidité et la pérennité. À moins de se réduire ignominieusement au service de la production idéologique (la philosophie comme *ancilla idologiæ*) de telle ou telle institution, de tel ou tel dispositif, de telle ou telle classe sociale, voire obscènement du spectacle, la philosophie doit s'instituer polémiquement (*πόλεμος*) contre (*μετά*) cela même dont elle provient. En tant qu'ils s'opèrent par rapport à des dispositifs institutionnels, en tant qu'ils ont toujours d'abord lieu dans une Histoire et dans un espace social, le retrait et la différence qu'il instaure sont *schisme*, la philosophie est donc par principe (an-archique) dissidence et hérésie[9] : ce qu'impose d'ailleurs de constater l'Histoire de la philosophie, où l'orthodoxie a toujours été stérile, l'hérésie toujours féconde.

1. Voir F. Nietzsche, FP (1888), 23 [3] : « Nous n'en croyons pas nos oreilles, quand nous les entendons parler, tous ces gens d'autrefois. "Voici la voie du bonheur" – ainsi chacun d'entre eux nous saute dessus, avec une ordonnance à la main et de l'onction plein sa gueule hiératique […] Il n'y a pas d'autres moyens de remettre en honneur la philosophie : il faut d'abord *pendre les moralistes*. Aussi longtemps que ceux-ci parlent de bonheur et de vertu, ils ne gagneront à la philosophie que les vieilles femmes – quant à nous, nous en faisons un danger, nous en modifions l'idée, nous enseignons la philosophie comme une idée *mortellement dangereuse.* »

2. Eu égard à la définition platonicienne de « l'Idée de Bien » comme *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, « au-delà de l'essence » (*La République*, VI, 509 b).

3. P. Picasso, *Picasso et la presse. Entretiens avec Georges Tabaraud*, Antibes, Musée Picasso/RMN, 2000, p. 30.

4. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 328. Et sa reprise par G. Deleuze (*Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1967, p. 120-121) : « La philosophie ne sert pas à l'État ni à l'Église, qui ont d'autres soucis. Elle ne sert aucune puissance établie. La philosophie sert à *attrister*. Une philosophie qui n'attriste personne et ne contrarie personne n'est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux. Elle n'a pas d'autre usage que celui-ci : dénoncer la bassesse de la pensée sous toutes ses formes. »

5. Voir G. Debord, *La Société du spectacle*, *op. cit.*, p. 11 : « Il faut lire ce livre en considérant qu'il a été sciemment écrit dans l'intention de nuire à la société spectaculaire. Il n'a jamais rien dit d'outrancier. »

6. Voir F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 205 : « La sagesse : pour le peuple, cela semble être une espèce de fuite, un moyen et une astuce pour se tirer à bon compte d'un jeu dangereux ; mais le véritable philosophe – ce qu'il *nous* semble, mes amis – vit de manière "non philosophique" et "non sage", et surtout *imprudente*, et il ressent le fardeau et le devoir de cent tentatives et tentations de vie – il risque constamment, il joue *le* jeu dangereux. »

7. Voir F. Nietzsche, FP (1884-1885), 34 [196] : « Ici vient à d'exprimer une philosophie – une de mes philosophies – qui ne veut absolument pas être appelée "amour de la sagesse", mais qui, par fierté peut-être, revendique un nom plus modeste : un nom repoussant même […] Cette philosophie en effet se nomme elle-même : *l'art de la méfiance* et elle écrit au-dessus de sa porte : μέμνησ'ἀπιστεῖν » (« amour de la sagesse », *Liebe zur Weisheit*, et non « amour de la vérité » comme indiqué dans la traduction française ; μέμνησ'ἀπιστεῖν = « souviens-toi de te méfier »).

8. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, trad. C. Gillie, Paris, Cerf, 2012, p. 146.

9. C'est l'une des leçons données par la vie et l'œuvre de Jan Patočka : voir É. Tassin, « Pensée hérétique et politique dissidente », *Tumultes*, 32/33, 2009/1 p. 332, qui souligne que Patočka impose comme précepte méthodologique au philosophe d'« *entrer en dissidence* par rapport à l'ordre établi et au pouvoir en place, à s'affirmer *hérétique* au regard des vérités admises et imposées par l'Église, le Parti, l'Académie ou l'État. Agir et penser, c'est entrer en dissidence, s'essayer en hérésie. Dissident et hérétique, Jan Patočka a pensé en hérétique et agi en dissident ».

§ 3. De la théologie à l’archéologie : démystification de la philosophie

(1) Apothéose hiérarchique du principe. – La pensée essentielle à notre temps doit être de *provenance* philosophique en tant que pensée logique, pensée du *λόγος* – pensée logique du *λόγος*, réflexivité du Concept qui définit le spéculatif : mais à l’époque de la logicisation totale la philosophie doit se transmuer en misosophie hérétique et u-topique. Et c’est ce qu’elle est effectivement devenue chez ceux, précieux, rares et difficiles, qui ont eu la lucidité de *démystifier* la philosophie pour lui permettre de reconquérir sa pertinence perdue : l’achèvement du projet philo-sophique s’avérant catastrophique, la sphère théorico-logique de l’essence advenant comme Totalité spectaculaire-cybernétique du simulacre, la philosophie se doit en effet d’engager son *autocritique*, qui revient sur sa propre tradition *sur un mode critique* pour assumer que *le seul rapport aujourd’hui signifiant avec la tradition est sa destruction*[1], et tenter ainsi d’identifier l’oubli ou le ratage inaugural qui a institué cette configuration fatale de la rationalité. Si en effet la plupart des philosophies du passé sont devenues archaïques, c’est aussi, et plus fondamentalement encore, que leur *structure constitutive* s’est finalement révélée mystifiante. La philosophie est le nom du projet de la réalisation totale du *λόγος*, réalisation qui au niveau théorique vise à la connaissance scientifique de la totalité du réel, au niveau pratique à la subsomption totale des sociétés aux lois de la raison par la morale et le droit :

mais si la philosophie s'est ainsi située dans l'horizon – explicité par Platon – d'un gouvernement des logiciens – le « gouvernement des scientifiques » du positivisme, la technocratie contemporaine –, si elle a visé une logocratie qui se réalise effectivement comme cybernétique, elle s'est cependant aussi elle-même spécifiée comme discipline théorétique particulière. En s'opposant à une sophistique qui refusait tout ancrage ontologique au discours, la philosophie a en effet opposé un discours *fondé en raison*, et c'est en cela qu'elle s'est donnée la scientificité pour norme : la philosophie fut d'abord et avant une physique, science de la nature (*φύσις*) ou physio-logie, qui détermine la totalité naturelle à partir des structures du *λόγος* et ainsi la constitue comme *κόσμος* – l'ordre du monde –, en quoi la philosophie s'est d'abord déployée comme cosmo-logie. Mais à cette science de la multiplicité des phénomènes naturels, et à la multiplicité de sciences chacune vouée à un secteur particulier du réel, elle a alors opposé la connaissance rationnelle du fondement ou du principe (*ἀρχή*) même de la nature et de la réalité. Aristote a ainsi pu définir la philosophie proprement dite comme « philosophie première » (*πρῶτη φιλοσοφία*), qui a en charge la connaissance des « premiers principes[2] », c'est-à-dire des *ἀρχαί* : ainsi la philosophie se distingue de la connaissance scientifique des phénomènes en dégageant le domaine de l'essence, elle se détourne de ce qui est dérivé pour se retourner vers le fondamental, elle peut en cela se définir comme saisie du fondement (*ἀρχή*) par la raison (*λόγος*), elle est *en son essence une archéo-logie*.

Jamais pourtant les philosophes grecs n'ont ainsi défini leur démarche ; quand Platon utilise le mot « archéologie[3] » dans l'*Hippias majeur*, c'est pour désigner ces « discours sur les choses du passé » (*ἀρχαιολογία*) pour lesquels les Spartiates, dit-il, avaient un goût particulier. Bien loin de rechercher l'*ἀρχή* dans un tel passé, bien loin de le localiser dans une caverne, son propos consiste tout au contraire à l'en extraire pour le rechercher dans un lieu intelligible hors du temps et ainsi le localiser dans un au-delà : Platon, dont l'œuvre a déterminé la structure portante de la

philosophie depuis lors, détermine rigoureusement l'*ἀρχή* par le *λόγος*, mais il refuse de localiser l'*ἀρχή* dans l'immanence et dans le temps pour la situer *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, « au-delà de la réalité », et la projeter dans la transcendance et dans l'éternité. Aristote reprend cette même démarche, et dans la *Métaphysique* nomme « Dieu » (*θεός*) ce principe transcendant de toute chose, il définit alors la philosophie première comme « théologie » (*θεολογία*[4]), il a ainsi conçu l'*ἀρχή* comme une entité surnaturelle, bientôt sacralisée (*ἱερός*), et a en cela fondé la philosophie sur une structure hiérarchique. Si donc la philosophie s'est d'emblée définie comme recherche rationnelle du principe ou fondement, ce principe ou fondement a été aussitôt éternisé et divinisé : l'archéologie s'est développée comme théologie, la philosophie fut d'emblée *apothéose hiérarchique du principe*, et l'événement grec se définit aussi par la *mystification théologique de l'archéologie*.

Ainsi la pensée occidentale s'est développée pendant plus de deux millénaires dans le cadre de cette structure onto-théologique – qui dans l'Antiquité tardive a réussi à absorber et assujettir la spiritualité hébraïque – qu'elle a nommé « métaphysique » alors compris comme savoir de l'au-delà (μετὰ) de la nature (*φύσις*), oxymorique science du surnaturel qui a voulu fonder tout phénomène sur la transcendance du premier principe. Notre époque s'inaugure alors par la « révolution totale[5] » opérée par Kant dans la *Critique de la raison pure*, qui rapatrie le principe ou fondement dans la subjectivité transcendantale : tout ce qui *apparaît donné* dans la transcendance de l'objectivité se révèle *en réalité produit* d'une activité subjective immanente. En dégageant le champ transcendantal, Kant découvre ainsi les *fondements immanents de toute transcendance* ; le principe, l'*ἀρχή*, n'est plus cherché dans un au-delà, mais bien ici-bas, et ainsi *s'inverse* le principe d'explication : au lieu que le champ d'immanence soit conçu comme une création d'un principe transcendant, c'est la transcendance qui est comprise comme un produit de l'immanence, et c'est cette *inversion*, ce *retournement* qui *définit la révolution* évoquée par Kant. Ce faisant, le

criticisme disqualifie la théologie comme philosophie première et redéfinit celle-ci comme science transcendantale. Toute la philosophie depuis lors n'a fait que systématiser cette inversion, ce retournement, cette révolution : « À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici[6] », écrivent Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande*, et Nietzsche a nommé « mort de Dieu » cet effondrement de la théologie, écroulement des apothéoses qui arrache tous les phénomènes à leur fondement divin pour leur trouver une origine « humaine, trop humaine », et par là même cesse de les fonder dans l'éternité pour les situer dans le temps, assumer ainsi leur historicité et définir son propos comme « généalogie ».

(2) Phénoménologie, méthodologie et ontologie. – Mais c'est la phénoménologie de Husserl qui, par sa radicalisation méthodique, patiente et systématique de la démarche transcendantale, a pu accomplir, *au sein même du logique*, cette « révolution, la plus grande de toutes[7] ». Le propos de Husserl consiste tout d'abord à systématiser la relégation de la transcendance pour fonder toute objectivité dans le champ d'immanence de la subjectivité transcendantale. La méthode, c'est-à-dire la réduction, consiste ainsi, pour le phénoménologue, à se détourner des phénomènes objectifs et transcendants pour se retourner vers leur essence subjective immanente – qui ordinairement n'apparaît pas, puisque sa fonction est de faire apparaître –, et ainsi à phénoménaliser, à se donner comme phénomènes ce domaine d'essence. Il importe donc au plus haut point, d'abord, de distinguer deux types de phénomènes : d'une part les phénomènes mondains, ceux qui apparaissent dans la transcendance du monde, d'autre part les phénomènes réduits, qui font apparaître les conditions transcendantales de possibilité de ces phénomènes mondains ; ensuite, et surtout, d'insister sur le fait que l'*explicandum*, ce qu'il y a à expliquer, est le phénomène mondain, dont le phénomène réduit est l'*explicans*. Husserl précise ainsi qu'« il ne faut jamais perdre de vue que cette phénoménologie transcendantale ne fait rien d'autre

que de questionner le monde, celui qui en tout temps est pour nous le monde effectif, ce qui vaut pour nous, se légitime pour nous, qui seul a sens pour nous[8] » : le problème est celui de notre vie réelle dans le monde réel, de la détresse de notre temps, celui de l'être-au-monde de l'humanité européenne aujourd'hui assujettie au dispositif objectivo-logique autonomisé. Si donc le phénoménologue *se* donne, par réduction, des phénomènes réduits, des essences, c'est pour pouvoir étudier le mode de fonctionnement de la phénoménalisation du monde : c'est justement parce que, pour tout un chacun dans la vie quotidienne, cette phénoménalisation est « inconsciente de son fonctionnement » que la réduction est nécessaire pour « rendre conscient ce fonctionnement lui-même », et la réduction est précisément « méthode pour diriger le regard sur l'enchaînement pur de la subjectivité en fonction […] la subjectivité fonctionnant en constitution de monde[9] ». Mais ce milieu de pure donation que *se* ménage le phénoménologue – et lui seul – n'a d'autre fonction que méthodologique : il n'est rien d'autre que le laboratoire, le milieu stérile que tout scientifique prépare pour ses expériences afin d'être certain que rien ne viendra interférer avec ses observations ni les fausser. L'attitude passive et réceptive de celui qui prend les phénomènes tels qu'ils se donnent dans ce milieu de pure donation ne concerne ainsi que le phénoménologue, et ne saurait avoir aucune valeur normative : en s'instituant ainsi « spectateur théorique de soi », en « observateur théorique et explorateur de soi-même[10] », pour lequel la vie concrète n'est plus que spectacle, le phénoménologue se situe en surplomb par rapport à sa propre vie subjective, *au-dessus* d'elle, en quoi il retrouve une position méta-physique[11], celle de la passivité contemplative qui reçoit les essences telles qu'elles se donnent : d'où l'importance d'avoir constamment présent à l'esprit que cette position est purement méthodologique, puisque le risque ici de « prendre pour être-vrai ce qui n'est que méthode[12] », et, en s'installant à demeure dans ce milieu de donation, de restaurer la métaphysique à l'intérieur de la phénoménologie.

La *passivité réceptive* du phénoménologue, « c'est *son* affaire, et non pas celle de l'*acte perceptif* qu'il examine réflexivement[13] » : la découverte révolutionnaire de la philosophie transcendantale tient en effet dans la mise en évidence que tout phénomène mondain est résultat d'une activité immanente, que la transcendance du monde est fondée sur un champ transcendantal caractérisé par un tissu d'actes, de synthèses d'actes, d'activités de constitution, synthèse d'une visée intentionnelle et de son remplissement intuitif, synthèse d'une matière (*ὕλη*) et d'une forme (μ*ορφή*), en quoi le phénomène réduit est corrélation hylé-morphique. Cette *activité de mise en forme d'une matière qui procure un objet* dans le monde définit la *production*, et il faut conclure qu'« un objet est le produit d'une opération objectivante égoïque[14] ». La radicalisation de l'analyse met alors en évidence que l'activité subjective de production ne se cantonne pas – comme le croyait Kant – à la synthèse objective, mais fonde également les données sensibles et les idéalités elles-mêmes : avec la sphère subjective circonscrite par la réduction, le phénoménologue *se* donne ainsi le milieu de production originaire de toute objectivité, et le principe ontologique de la phénoménologie – à distinguer de ses différents préceptes méthodologiques – peut se formuler : *rien n'est donné, tout est produit*[15].

La phénoménologie destitue ainsi la métaphysique, mais elle destitue tout autant le positivisme, le naturalisme et l'historicisme puisqu'elle met en évidence la naïveté qu'il y a à croire en des faits et à prétendre fonder des faits sur d'autres faits, pour montrer que *tout est résultat* d'une activité subjective, et que *l'essentiel* n'est jamais dans le fait mais dans ce qui l'a constitué, et produit, comme tel. Aussi Husserl peut-il assumer le titre de philosophie première, laquelle est alors conçue comme égologie parce que c'est l'*ego* qui y occupe le statut du fondement, en ce qu'il est conçu comme « subjectivité productrice[16] ». La phénoménologie se définit donc comme *science de la production* subjective de l'objectivité : comme poïétologie, et c'est précisément parce que l'essence est pro-duction que la ré-duction est

méthodologiquement nécessaire pour la phénoménaliser. La poïétologie *définit* la philosophie transcendantale, qui devient phénoménologie précisément quand elle phénoménalise des activités de production qui dans l'attitude naïve de la vie quotidienne sont toujours dissimulées par leurs résultats[17]. Il est alors possible de définir la « révolution » phénoménologique par le « renversement (*Umwendung*) de l'objectivisme scientifique, celui des modernes certes, mais aussi celui de toutes les philosophies depuis des millénaires, son renversement en un subjectivisme transcendantal[18] », renversement révolutionnaire qui condamne donc à l'obsolescence « toutes les philosophies depuis des millénaires », dont il révèle la mystification constitutive.

(3) De l'égologie à l'archéologie. – Tout son itinéraire, dans ses méandres et ramifications, va néanmoins le conduire à découvrir l'impossibilité d'établir la subjectivité transcendantale en sol et en « fondement » (*Grund*) pour reconnaître qu'elle est *elle-même fondée* sur un « sous-sol » (*Untergrund*). La subjectivité est en effet incarnée dans un « corps vivant », qui impose d'admettre que la corrélation entre la conscience et ses objets est superficielle par rapport à la corrélation du corps à son monde environnant (*Umwelt*), et que la « subjectivité productrice » n'est pas d'abord théorique et formelle, mais bien pratique et charnelle : le Je transcendantal n'est *pas* un absolu, il « ne flotte pas librement en l'air[19] », il n'est qu'une variation opérée à partir d'un Je réel et concret qui est alors le fondement réel, et qui l'est *en tant que corps vivant* – où il faut conclure que le fondement de l'objectivité n'est pas la conscience constituante, mais bien le *corps productif*. L'incorporation de l'*ego* a alors pour effet (révolutionnaire) de reléguer comme superficiel tout le niveau théorique en faisant plonger la pensée dans les profondeurs concrètes d'un « monde de la vie » (*Lebenswelt*), monde sensible jamais pris en vue par une métaphysique qui s'est d'emblée vouée au « monde des idées », au « lieu intelligible » (*τόπος νοήτος*) et à sa topologie : la « couche objectivo-logique » se révèle

alors comme un simple « vêtement d'idées » (*Ideenkleid*) ou « revêtement d'idées » (*Ideenverkleidung*) qui « recouvre [*verkleidet*] et travestit le monde de la vie[20] ». Ce qui impose de reconnaître que le domaine des questions scientifiques, théoriques et métaphysiques « demeure "à la surface", laquelle est pourtant, mais de façon inaperçue, la surface d'une profondeur infiniment riche[21] » – en quoi la phénoménologie est effectivement misosophie, puisqu'elle reconnaît dans la superstructure objectivo-logique patiemment élaborée en Europe depuis des siècles, c'est-à-dire dans la sphère théorique recherchée par la philosophie, l'origine même de la « détresse[22] » dont souffre aujourd'hui l'humanité.

La recherche des premiers principes doit alors accéder à la dimension souterraine qui fonde le niveau logique en dégageant minutieusement les couches qui la recouvrent, elle est quête d'un fondement enfoui, et c'est ainsi qu'elle peut enfin recevoir son nom propre, celui d'archéologie : Husserl conclut ainsi dans *Philosophie première* qu'« une science s'avère nécessaire qu'il faut véritablement nommer "archéologie" parce qu'elle entend explorer systématiquement ce sol originaire ultime qui recèle en soi toutes les origines de l'être et de la vérité[23] ». La philosophie première se fait alors « phénoménologie archéologique » (*archäologische Phänomenologie*) qui devra « excaver les édifices constitutifs cachés dans les éléments bâtis[24] » : elle demeure une phénoménologie en ce qu'elle se donne pour tâche de mener au paraître (de phénoménaliser) des fondements de prime abord invisibles, mais au lieu de les rechercher dans la transcendance d'un ciel ou dans l'immanence de la subjectivité, elle les localise dans les strates souterraines d'un sous-sol[25].

1. Voir M. Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, GA 19, § 60, p. 415 : « *N'avoir aucun égard pour la tradition : voilà en quoi consiste le respect du passé* – et ce respect n'est authentique que si l'on s'approprie ce dernier (le passé) par la *destruction* de la première (la tradition). C'est seulement à partir de là que doit s'engager, dans la recherche philosophique réelle, tout travail véritablement historique – lequel est tout autre chose que l'histoire au sens habituel. »

2. Aristote, *Métaphysique*, A, 982 b 8.

3. Platon, *Hippias majeur*, 285 d.

4. Aristote, *Métaphysique*, E, 1, 15-25. *Contre* la théologie, qui conçoit (hiérarchiquement) Dieu comme fondement de l'être, il reste possible de penser (anarchiquement) la déité comme abîme du néant : ce qu'a fait (hérétiquement : il fut condamné par le pape Jean XXII en 1329) maître Eckhart dans son œuvre sermonaire.

5. E. Kant, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1980, t. I, p. 743.

6. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. H. Augier, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 20.

7. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, § 13, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 79.

8. E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, trad. D. Franck, Paris, Minuit, 1993, p. 71.

9. E. Husserl, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes, 1926-1935*, trad. J.-F. Pestureau, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 110.

10. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. A. L. Kelkel, Paris, Puf, 1972, p. 140 et 138.

11. Voir E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 40, *op. cit.*, p. 171 : « Ce qu'on a atteint est une attitude où l'on s'installe *au-dessus* de la pré-donnée de la validité du monde […] nous siégeons désormais *au-dessus* de la vie universelle de la conscience. »

12. *Ibid*. § 9, *op. cit.*, p. 60.

13. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 64, trad. M. de Launay (dir.), Paris, Puf, 1994, p. 79.

14. E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Puf, 1970, p. 85 : « Produkt einer vergegenständlichenden, ichlichen Leistung. »

15. Pour paraphraser la formule de G. Bachelard : « Rien n'est donné, tout est construit », *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1999, p. 14.

16. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, Puf, 1962, p. 177.

17. Voir B. Bégout, *L'Enfance du monde. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie*, t. I, *Husserl*, Chatou, La Transparence, 2007, p. 115 : « Le transcendantalisme signifie : ne jamais rien accepter comme donné, mais toujours voir derrière le donné le produit

d’une constitution […]. Ce qui prévaut avant tout, c’est l’attitude philosophique générale qui consiste à comprendre le monde, en apparence donné et même prédonné, comme le produit d’une formation cachée. »

18. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 13, *op. cit.*, p. 79.

19. E. Husserl, « Variation et ontologie », trad. C. Lobo, *Annales de phénoménologie*, n° 5, 2006, p. 225.

20. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 9, *op. cit.*, p. 60.

21. *Ibid*., § 32, p. 135.

22. E. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. de Launay, Paris, Puf, 1989, p. 79-80 : « Nous souffrons de la plus radicale détresse touchant la vie, détresse qui n’épargne aucun aspect de notre existence. Cette détresse provient en l’occurrence de la science. »

23. E. Husserl, *Philosophie première*, t. II, *Théorie de la réduction phénoménologique*, *op. cit*., p. 40.

24. E. Husserl, « Archéologie phénoménologique », trad. J.-C. Monod, *Les Études philosophiques*, 2013/3, 106, p. 369. Husserl définit ainsi la position fondamentale à partir de laquelle peut se développer la philosophie aujourd’hui, comme l’a montré toute l’œuvre de Michel Foucault : mais dans le constat que la structure onto-archéologique définit aujourd’hui la philosophie, l’essentiel, ici, est de comprendre qu’il y a le retournement (révolutionnaire) de sa structure onto-théologique (métaphysique), et par là même sa démystification.

25. Au témoignage d’Eugen Fink (*De la phénoménologie*, trad. fr. D. Franck, Paris, Minuit, 1975, p. 218), Husserl « a toujours regretté que le terme d’archéologie, parfaitement approprié à l’essence de la philosophie, soit déjà réservé à une science positive. »

§ 4. De la sociologie transcendantale à la philosophie de l'Histoire

Mais si, dans un premier temps, l'archéologie phénoménologique impose de renoncer à saisir la subjectivité transcendantale comme *ego cogito* pour l'incarner dans son corps vivant, c'est pour découvrir ensuite l'impossibilité de fonder l'objectivité sur une subjectivité solitaire, puisque seule la validation réciproque des significations, c'est-à-dire l'accord intersubjectif, peut garantir à un sujet que son objet n'est pas une simple illusion immanente à ses cogitations, mais constitue une transcendance effective dans le monde réel. Ainsi *le rapport à autrui est la condition de possibilité de l'objectivité* de l'objet[1], et le fondement recherché de l'objectivité n'est alors autre que *l'intersubjectivité transcendantale*, laquelle est ainsi reconnue comme « l'être en soi premier, préalable à toute objectivité mondaine et qui la sous-tend[2] ». Aussi le sol ontologique, le fondement, l'*άρχή* que tente d'appréhender l'archéologie transcendantale ne peut-il plus être défini par la subjectivité : mais il ne doit pas non plus être compris comme terre, monde ou nature, il est le milieu ouvert et défini par les rapports intersubjectifs, c'est-à-dire qu'il est *société*, compris comme champ transcendantal, spatialité primordiale en laquelle chacun se tient, « socialité universelle en tant qu'"espace" de tous les sujets égologiques[3] ». L'archéologie phénoménologique rétrocède ainsi à la « socialité

intersubjective-transcendantale, qui est le sol transcendantal pour la nature et le monde intersubjectif en général[4] ». La société est l'*ἀρχή* recherchée par la philosophie première, qui doit alors « passer de l'égologie transcendantale à la sociologie transcendantale [*von der transzendantale Egologie in die transzendantale Soziologie*], c'est-à-dire de l'*ego* pensé abstraitement d'une manière solipsiste à la communauté des hommes [*Menschengemeinschaft*] et à son monde[5] ».

La sociologie transcendantale ne traite pas de la société comme un objet, mais comme l'instance originaire de toute objectivation, en quoi elle se distingue de toute sociologie positive ; elle ne traite pas non plus de la société comme d'un phénomène, mais comme le principe de sa constitution[6], et comme l'origine même des régimes de phénoménalités. Elle n'est *pas une phénoménologie de la société, ni une phénoménologie de la conscience sociale, mais bien une ontologie* : « ontologie sociale[7] », « ontologie systématique des données sociales[8] ». En tant que le champ social occupe la position d'*ἀρχή*, de fondement, de principe, la sociologie transcendantale doit alors en saisir l'unité originaire, seule à même de fonder l'unité de l'horizon de la mondanéité et de l'objectivité. L'intrication des subjectivités transcendantales s'impose d'emblée dans le partage des idéalités, qui seul leur permet d'être en rapport aux mêmes objets et au même monde, *mise en commun* des significations que Husserl nomme « communisation » (*Vergemeinschaftung*). L'essentiel, dans le champ social, est donc cette « dynamique communautaire originaire[9] » qui, au cœur du champ social, a alors le statut de principe – *ἀρχή* qui est donc une dynamique, une puissance active et non une substance –, et impose de définir plus essentiellement la société comme *communauté* : « En dernière analyse, conclut ainsi Husserl, c'est une communauté qui constitue (par son intentionnalité constituante communisée) un seul et même monde[10] », et en radicalisant la révolution transcendantale la phénoménologie dégage au fondement, non plus une simple subjectivité égoïque solitaire, mais bien une « communauté

constituante[11] » qui en vérité constitue la subjectivité elle-même, ou plutôt *à partir de laquelle* un sujet peut se subjectiver. L'*ἀρχή* à laquelle accède l'archéologie est donc la communauté et, en cela, la *révolution* phénoménologique ne s'accomplit pas dans un *subjectivisme* transcendantal, mais plutôt dans un *communisme* transcendantal.

La communauté n'est constituante qu'en tant qu'elle se définit par la communisation des significations, et ce n'est que parce qu'il a *déjà* intériorisé les significations propres à sa communauté qu'un sujet peut partager son monde et constituer ses objets. La communisation des consciences est ainsi originaire, elle est par principe antérieure à toute objectivation et même à toute conscientisation, elle s'opère par *sédimentation* : il y a, précise Husserl, « une sédimentation universelle du sens qui, émanant des sujets étrangers, est pour moi condition de possibilité du monde objectif[12] », et c'est précisément pourquoi la phénoménologie se fait archéologie à l'intérieur même de la sphère égoïque, puisqu'elle doit prendre pour champ d'investigation l'ensemble des strates sédimentaires déposées en chaque subjectivité par sa communauté, en tant que ces strates sont le fondement transcendantal de l'objectivité du monde.

Cette archéologie doit cependant assumer le principe fondamental de la phénoménologie selon lequel rien n'est donné, tout est produit : les significations sont elles-mêmes les produits de prestations idéalisantes, et toute strate de sens doit dès lors être comprise comme « un sédiment d'une production antérieure » (*ein Sediment früherer Produktion*[13]). Le processus de sédimentation est en effet fondamentalement temporel, Husserl l'a mis en évidence dans son analyse de la conscience interne du temps, l'archéologie doit ainsi assumer la temporalité essentielle de la communauté même, et reconnaître que les strates sédimentaires sont les dépôts légués par des générations passées. Ainsi toute subjectivité, toute communauté fait fond sur un humus de significations léguées par la tradition à laquelle elle appartient, et par son activité de formation de sens lègue aux générations futures une

couche supplémentaire de significations : ce rapport incessant définit alors l'Histoire[14], qui « n'est rien d'autre que le mouvement vivant d'interaction et d'implication réciproque entre la formation de sens et la sédimentation de sens originaires[15] ». Aussi ne peut-on pas définir la communauté seulement par les relations *sociales* entre des contemporains, mais aussi, et plus fondamentalement encore, par les relations *historiques* avec des ancêtres : « Je suis un membre d'une communauté-nous au sens le plus large du terme – une communauté qui a sa tradition et qui est connectée à des sujets génératifs, les ancêtres les plus proches et les plus lointains, et ceux-ci m'ont influencé : je suis ce que je suis en tant qu'héritage[16] ». Le « J'hérite » est dès lors plus originaire que le « Je pense », il le précède et le rend possible : *heredito ergo cogito* – ce que Platon avait pressenti en affirmant que les idées proviennent d'une remémoration ou anamnèse, c'est-à-dire d'un mémorial, qu'il a néanmoins aussitôt hypostasié dans un ciel idéal.

Le champ transcendantal, en tant qu'il se définit par cet humus de couches sédimentaires, doit ainsi se redéfinir comme *mémorial* et celui-ci, en tant qu'il est communautaire et non individuel, comme *historial*. La sédimentation universelle du sens qui fonde l'objectivité du monde est donc d'abord et avant tout ce *processus de transmission et d'accumulation de productions antérieures*, et en devenant archéologie la philosophie première doit renoncer à définir l'*ἀρχή* comme fondement éternel et inébranlable pour au contraire y reconnaître une logique processuelle, la dynamique temporelle de ce processus historique : l'analyse du champ fondatif ne peut plus se définir simplement comme sociologie transcendantale, mais comme sociologie historiale. En dernière instance l'archéologie phénoménologique découvre ainsi au fondement une « communauté historiale vivant ensemble de façon générative au sein d'un peuple pourvu d'une tradition[17] ». *Tout* questionnement est en effet archéologique, aucun phénomène ne peut se contenter d'être fondé (par réduction) dans la subjectivité transcendantale, il doit être reconduit (par un « questionnement rétrospectif », *Rückfrage*) à son

origine historique, et Husserl note ainsi que « la question du pourquoi est originellement la question de l'Histoire[18] ». Ainsi, faire des mathématiques n'est pas rompre avec l'Histoire pour une éternité idéale, tout au contraire « comprendre la géométrie est un fait de culture donné en général, c'est être déjà conscient de son historialité, quoique de façon implicite[19] » : être géomètre, c'est appartenir à une communauté historiquement déterminée, c'est se situer dans l'Histoire et le destin de cette communauté, en l'occurrence la communauté historiale formée par l'humanité européenne ; de même pour la métaphysique ou la théologie, qui certes constituent des *tentatives de fuite*[20] dans un monde idéal, mais qui d'un point de vue archéologique ne peuvent s'expliquer qu'à partir des *forces centrifuges* immanentes au champ social.

Husserl en arrivait ainsi ultimement à reconnaître que « le dogme dominant de la cassure principielle entre élucidation épistémologique et historique […] ce dogme est renversé de fond en comble[21] », c'est-à-dire que l'épistémologie *est* archéologie. Pensée jusqu'au bout, la phénoménologie transcendantale est une philosophie de l'Histoire[22] : non pas une phénoménologie des sciences de l'Histoire, non pas une phénoménologie de la conscience historique, mais une élucidation des structures essentielles à partir desquelles s'est déployée l'Histoire, c'est-à-dire « les structures d'essence de l'historialité absolue, celle d'une communauté des sujets transcendantaux[23] ». La phénoménologie, en assumant jusqu'au bout la reconfiguration archéologique de la philosophie, doit alors reconnaître que son affaire propre est l'événement même de l'Histoire, que la philosophie première doit se redéployer comme *ontologie* de l'Histoire, et Husserl conclut ainsi que « *l'Histoire est le fait majeur de l'être absolu*, et l'ensemble des questions ultimes, métaphysiques et théologiques, ne font qu'un avec la question du sens de l'Histoire[24] ».

Ce qui impose alors de reconsidérer la philosophie elle-même pour récuser son statut d'exception et son intemporalité (la prétendue "*philosophia*

perennis”) et la refonder historialement : Husserl reproche ainsi à Descartes – donc au subjectivisme transcendantal, à l’égologie – son manque de radicalité en ce qu’il n’a pas réfléchi au fait que « la philosophie est elle-même un produit historique et appartient elle-même au monde[25] », il s’agit alors d’en distinguer les époques, et d’expliquer ainsi, sur des bases archéologiques, l’archaïsme et l’obsolescence des philosophies du passé. La structure onto-cosmologique de la philosophie, qui intègre tout phénomène au cosmos (comme totalité rationnelle harmonieuse), est propre à l’époque antique – du point de vue de la sociologie transcendantale : celle de Cités elles-mêmes constituées comme microcosmes ; la structure onto-théologique, qui entendait fonder les phénomènes en Dieu, est propre à l’époque médiévale – celle de la hiérarchie monarchique et ecclésiale ; la structure onto-égologique, qui prétendait pouvoir tout fonder dans la subjectivité, est propre à l’époque moderne – celle de l’individualisme bourgeois –, et ce sont ces positions que surmonte finalement l’archéologie phénoménologique en redéployant la philosophie première dans sa structure onto-sociologique, qui se donne pour champ d’investigation la communauté historiale en même temps qu’elle reconnaît que la conquête de cette position ontologique fondamentale est propre à l’époque – post-moderne – de la *crise* de l’humanité européenne, apocalyptiquement révélée par la Première Guerre mondiale qui a brutalement « dévoilé la non-vérité et l’absurdité intimes de notre culture[26] ». La phénoménologie en cela manifeste la *catastrophe de la philosophie*, qu’elle entend alors ré-instituer (*Wiederstiftung*) sur ses bases réelles découvertes par l’archéologie, la phénoménologie elle-même *advient comme catastrophe*[27], celle de la déstabilisation du sens et de l’annihilation du monde dans les ruines duquel elle fouille alors pour en retrouver l’origine perdue.

Ainsi s’explique l’importance de Husserl, qu’il faut en effet justifier, puisqu’avant de se consacrer à la lecture d’une œuvre, laquelle ne saurait être une fin en soi, il importe d’en démontrer la pertinence pour traiter tel ou tel

problème, problème qui lui-même doit être posé et imposé par le monde réellement existant, par l'existance des hommes réels, en chair et en os, campés sur la terre solide et bien ronde, et non transmis par la tradition à titre d'exercice scolaire : précepte qui seul permet à la philosophie d'éviter sa dégénérescence dans le formalisme de « jongleries métaphysiques[28] » aussi vaines que stériles, et surtout mystifiantes. Importance des œuvres tout d'abord : reconduire toute prestation idéalisante aux strates primordiales de communautés historiales impose en effet, d'une part, de reconnaître que la pensée est indissociable du langage, donc d'une réalité historique et sociale – il n'y a pas de *lingua perennis* –, d'autre part que ce langage est d'abord et avant tout l'acte vivant – la parole – de communautés concrètes : les tentatives, propres à la philosophie analytique, de "purifier" le langage ordinaire demeurent intégralement métaphysiques (platonicienne), qui veulent abstraire la langue de tout son poids de réalité, de sa chair et de son sang, de sa concrétion et de ses strates historiques, pour en élaborer un avatar purement formel, simple cliquetis mécanique qui n'existe nulle part ailleurs que dans un monde idéal d'essences pures[29] – ou plutôt : qui existe effectivement aujourd'hui, mais comme *langage de programmation* du Réseau cybernétique.

La philosophie a certes toujours un problème de langage : d'abord parce qu'elle doit conquérir ses concepts contre l'usage commun d'une langue et pourtant à partir de lui, mais aussi parce qu'elle doit travailler avec un *héritage* de concepts dont il lui faut pourtant déjouer et rejouer le sens[30], et ce beaucoup plus dans un usage – dans la parole même, dans l'écriture même – que par des définitions nominales. Mais bien loin de devoir être épurée et formalisée et ainsi nécrosée, la langue doit être incarnée et matérialisée et ainsi revitalisée, reconduite à son historialité – d'où l'importance de l'étymologie –, replongée dans son sous-sol prélogique sur les strates primordiales du monde de la vie – d'où l'importance proprement philosophique de la poésie, notamment de Rimbaud, qui a voulu « inventer

un verbe poétique accessible un jour ou l'autre à tous les sens[31] », ou du roman, notamment de Céline, qui a su « inventer une langue anti-bourgeoise[32] ». La réalité de la langue, c'est la *pratique* de la parole et de ses effets de sens, dans le miroitement, le chatoiement et la polysémie des articulations indéfinies (donc indéfinissables) qui la différencient des systèmes de transmission d'informations, et qui subsistent dans ses œuvres, compris comme *produits* de communautés historiales, transmises par *héritage*.

Or dans la succession des œuvres constitutives de la philosophie, celle de Husserl occupe une place cruciale, qui part d'abord de la question du logique, le refonde ensuite sur configuration égo-logique dont il hérite de la Modernité, et, en la développant, découvre ses limites et ses impasses qu'il surmonte pour accéder à sa configuration post-moderne (socio-logique) : tout son trajet est la *sortie de l'idéalisme* métaphysique – et c'est pourquoi il est si important de différencier idéalisme et transcendantalisme, lequel est fondamentalement une science de la production que l'idéalisme réduit (métaphysiquement) à la production de la représentation –, abandon de l'idéalisme[33] pour une ontologie de la communauté sociale et historiale, qui reconnaît que l'activité théorique de constitution des objets est secondaire et dérivée par rapport à l'activité pratique de leur production matérielle et concrète[34], trajet *imposé par la chose même*. Son itinéraire met ainsi en évidence la *nécessité historiale* de ce passage à une époque nouvelle de la pensée. La phénoménologie ne se fonde alors plus sur un subjectivisme, mais sur un communisme : elle rompt avec l'individualisme – où le sujet philosophant croit tout pouvoir tirer de lui-même, où il croit se suffire à lui-même, suffisance caractéristique de l'individualisme bourgeois – pour admettre que le sujet lui-même, l'individu lui-même appartient à une communauté (transcendantale) à partir de laquelle il s'est subjectivé et individualisé : la saisie réflexive de soi, l'élucidation transcendantale ne peut plus s'en tenir à la sphère égotique (par une pensée intro-spective) mais doit

se retourner (par une pensée rétro-spective) sur la communauté à laquelle le sujet doit son patrimoine intellectuel, ses connaissances, ses significations et ses idéaux, jusqu'à ses habitus, et sur le processus temporel de leur génération et de leur transmission. C'est en quoi l'élucidation transcendantale se radicalise et s'élargit en philosophie de l'Histoire, holistique (qui tente de saisir le processus en sa globalité) et spéculative (qui explicite la logique d'autodéploiement de la communauté à l'intérieur de laquelle le sujet égoïque n'est qu'un moment, et se sait comme tel).

Il importe d'autant plus d'y insister que c'est cette appartenance principielle de chacun à une communauté qui rend nécessaire le mode de pensée philosophique, puisqu'elle impose de ne pas s'en tenir à ses propres cogitations mais au contraire d'élucider le *régime de vérité*, la structure historiale de la rationalité qui les a conditionnées et déterminées : d'où le précepte méthologique préalable de toute pensée philosophique qui est la nécessité d'une *autocritique* du sujet philosophant et d'une *critique* de son rapport à la philosophie. Ce rapport est lui-même déterminé par l'époque qu'il y a à penser : si toutes les philosophies de toutes les époques sont aujourd'hui *à disposition* pour tout un chacun, c'est en effet qu'elles sont *disposées* dans un champ d'équivalence qui les a d'emblée réduites à leur valeur commune – valeur historique, culturelle, spirituelle – dans ce *dispositif* fondamental de notre époque qu'est le Musée (qui dispose désormais de l'Université, de la "recherche", de la bibliothèque, de l'archive), où les philosophies anciennes deviennent autant de monuments[35] qu'il ne s'agit plus que de visiter, qui relèvent alors de la préservation du patrimoine et qu'il faut restaurer, un peu comme Viollet-le-Duc l'a fait au XIX^e^ siècle pour la cité de Carcassonne ou la cathédrale Notre-Dame de Paris. Et si, de prime abord et la plupart du temps, chacun entre en philosophie en déambulant dans ce Musée pour y choisir l'œuvre qui correspond le mieux à ses goûts, la *probité* impose cette autocritique qui conduit à reconnaître les origines empiriques et contingentes de ce choix et de ce goût, lesquels s'expliquent aisément par des

conditions sociologiques[36], des intérêts idéologiques, voire des motivations psychologiques, en tout cas par les contingences d'un itinéraire personnel. Mais la liberté de l'esprit est précisément la *libération* vis-à-vis de ces conditionnements[37], elle impose ainsi le précepte, formulé par Sartre dans *Les Mots*, de « penser systématiquement contre soi-même au point de mesurer l'évidence d'une idée au déplaisir qu'elle cause[38] » : et ainsi de nuire à sa propre bêtise.

L'importance reconnue à une pensée ne saurait reposer sur la fantaisie personnelle, mais uniquement sur la chose même, en l'occurrence l'état de détresse en lequel se trouve l'humanité contemporaine, la crise totale issue de l'avènement et de l'hégémonie d'un dispositif parvenue à l'hégémonie cybernétique mondiale : la logicisation du monde de la vie en effet n'est pas une question formelle pour spécialiste érudit, elle est la réalité astreignante d'existances encastrées dans la cage d'acier d'un capitalisme qui quadrille les sociétés et dévaste effectivement le monde. Penser un tel dispositif – précisément parce qu'il est logique et règne cybernétiquement par son logiciel – ne saurait consister à le décrire dans son objectivité empirique et palpable, mais impose d'abord de dégager la structure époquale de la rationalité en laquelle nous nous trouvons toujours déjà, qui nous détermine, et qui le légitime, qui lui est homologique et ainsi l'homologue : c'est-à-dire de penser sa *logique*, en son *essence*, ce que fait précisément Husserl en tant que penseur du *λόγος* – le plus radical depuis les Grecs –, qui a reconnu en notre époque celle de l'autonomisation (*Verselbstständigung*) formelle d'une rationalité « devenue semblable à une machine[39] ». Le moment où *l'autonomisation* de la couche objectivo-logique par rapport aux strates subjectives qui en sont pourtant le fondement de droit se *manifeste* est celui de la *crise* : la phénoménologie de Husserl est précisément cette *pensée de la crise* – au double sens, subjectif et objectif, du génitif : la crise du *λόγος* se manifeste dans la phénoménologie, et celle-ci prend la crise pour thème central de son investigation –, crise de la rationalité qui constate à la fois son

autonomisation machinique et la « situation de détresse[40] » en laquelle elle a plongé l'humanité. Son œuvre est la manifestation de la crise de la Modernité européenne qui explicite la nécessité d'une *révolution* susceptible de la surmonter. Et si la crise est la *phase critique* d'un processus historique dont elle manifeste ainsi la logique constitutive, alors c'est bien une philosophie de l'Histoire qui s'avère nécessaire pour la penser.

1. E. Husserl, *Erste Philosophie*, t. II, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII, p. 495 : « Il n'y a rien qui ne soit appelé transcendant en tant que monde objectif qui ne dépende de la transcendance en tant que subjectivité étrangère. »

2. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 64, *op. cit.*, p. 208.

3. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 50, *op. cit.*, p. 196 : « *die universale Sozialität als "Raum" aller Ichsubjekte* ».

4. E. Husserl, « Conférences de Paris », dans *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 37.

5. E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution. 1929-1934*, Hua Mat VIII, p. 155.

6. Ce serait en effet ici un contresens ruineux que de concevoir la sociologie transcendantale comme le projet (évidemment voué à l'échec) de constituer le monde social depuis l'instance constitutive de la subjectivité : un tel projet, en tant qu'il maintiendrait le statut transcendantal de la subjectivité constituante, manquerait irrémédiablement le statut transcendantal qu'il s'agit précisément de reconnaître au champ social, et résorberait entièrement la sociologie dans l'égologie. L'enjeu ultime est tout au contraire de reconduire la subjectivité dans le champ social pour déterminer comment elle est *constituée* par lui : c'est-à-dire, comme le fera explicitement Husserl, de définir la « position professionnelle » qu'occupe le philosophe dans son « métier », lequel prend place au sein de « l'universel des grandes classes de tâches professionnelles » (« Téléologie des métiers », dans *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes*, trad. L. Perreau, Paris, Vrin, 2014, p. 43).

7. E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, trad. N. Depraz, Paris, Puf, 2001, t. II, p. 303.

8. *Ibid.*, p. 209 : « *systematische Ontologie der sozialen Gegebenheiten* ».

9. *Ibid.*, p. 143.

10. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 49, *op. cit.*, p. 156.

11. E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, *op. cit.*, t. II, p. 567.

12. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 44, *op. cit.*, p. 141.

13. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 194.

14. Rappelons le problème ici posé par la langue française, qui ne distingue pas l'Histoire comme devenir de l'humanité dans le temps, c'est-à-dire comme événement (la *res gestæ*, que rendent ici « Histoire » ou « Préhistoire », avec une majuscule) de l'histoire comme connaissance de cet événement, c'est-à-dire comme savoir et science (l'*historia rerum gestarum*, ici « histoire » et « préhistoire » avec une minuscule), qui court toujours le risque de réduire l'événement à un fait, et de soumettre ainsi l'Histoire à l'objectivisme qu'il s'agit précisément de critiquer.

15. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 203.

16. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIV, p. 223.

17. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendantale Phänomenologie. Ergänzungsband*, Hua XXIX, p. 211.

18. E. Hussserl, *Sur l'intersubjectivité*, *op. cit*., t. II, p. 420 : « *Die Frage des Warum ist ursprünglich Frage nach der „Geschichte"*. »

19. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit*., p. 201.

20. Voir Platon, *Théétète*, 176 a-b : « Il faut essayer de fuir d'ici là bas le plus vite possible. Et la fuite (*φυγὴ*), c'est de se rendre semblable à un dieu. »

21. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit*., p. 201.

22. Voir L. Landgrebe, « La phénoménologie comme théorie transcendantale de l'Histoire », trad. G. Fagniez, J. Tryssesoone, *Alter. Revue de phénoménologie*, 25, 2017, p. 251 : « Si la phénoménologie doit être une philosophie transcendantale, elle est alors, pensée jusqu'à son dernier terme, une théorie transcendantale de l'Histoire. »

23. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 72, *op. cit*., p. 291 : « *Die Wesensstrukturen der absoluten Geschichtlichkeit.* »

24. E. Husserl, *Erste Philosophie*, t. II, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII, p. 506 : « *Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins, und die letzten Fragen, die letztmetaphysischen und teleologischen, sind eins mit den Fragen nach dem absoluten Sinn der Geschichte*. »

25. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, App. V, *op. cit*., p. 438.

26. E. Husserl, *Sur le renouveau. Cinq articles*, trad. L. Jourmier Paris, Vrin, 2005, p. 23.

27. Husserl lui-même le revendiquait : « La réduction phénoménologique ne doit pas être simplement prise comme un événement dans l'Histoire du monde : il s'agit essentiellement d'une catastrophe, d'une annihilation du monde », dans D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. J.-F. Mouillie, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 139.

28. L'expression est de Kant, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, *op. cit*., t. I, p. 822.

29. C'est ce que Nietzsche (*Le Gai Savoir*, § 372) reprochait déjà à Spinoza : « Ne voyez-vous pas le drame qui se joue ici, cette pâleur qui augmente sans cesse –, la désensualisation interprété de manière toujours plus idéaliste ? Ne pressentez-vous pas, à l'arrière-plan, quelque suceur de sang longtemps caché qui commence par les sens et qui finit par n'épargner et ne laisser que les os et leur cliquetis ? »

30. D'où, ici, les "guillemets anglais" qui signalent des concepts utilisés tout en étant contestés dans leur légimité (par exemple : "art contemporain") quand les « guillemets chevrons » renvoient à des citations.

31. A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit*., p. 263.

32. L.-F. Céline, propos recueillis par R. de Saint-Jean, *Cahiers Céline*, I : *Céline et l'actualité littéraire 1932-1937*, Paris, Gallimard, 1976, p. 51.

33. Que l'Université réduise le plus souvent la phénoménologie à son idéalisme ne doit pas étonner, puisque ce fut sa mission politique en France que de défendre les institutions de l'État en enseignant « la sainte loi du devoir » sans laquelle « la société n'est qu'un chaos » (Victor Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie*, Paris, 1844, p. 53 et 67) et en imposant pour ce faire la ligne idéologique du spiritualisme, tiède et moite avatar bourgeois de l'idéalisme (« Il est une

doctrine avec laquelle l'Université ne peut pas vivre : c'est le matérialisme. Il en est une autre sans laquelle l'Université ne saurait exister : c'est le spiritualisme […] Dès mon entrée au ministère, je préparai la restauration d'un véritable enseignement de la philosophie, c'est-à-dire du spiritualisme », Victor Duruy, *Moniteur universel*, mai 1868, p. 719). Voir L. Sève, *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris, Éditions sociales, 1962.

34. Voir B. Bégout, *L'Enfance du monde*, *op. cit.*, p. 136 : « C'est à une *production transcendantale* que nous avons affaire dans le monde de la vie, à une production matérielle et concrète qui, loin de donner une simple signification à ce qu'elle constitue, le forge réellement […]. La vie transcendantale qui se mondanise ne donne pas seulement un sens à ce qui est là, son type d'être et de vérité : elle les fabrique littéralement en produisant des objets et un environnement signifiant. »

35. Ainsi M. Guéroult, qui fut si important dans l'élaboration de l'idéologie de l'Université française, disait des œuvres anciennes qu'elles sont des « monuments philosophiques en tant qu'ils possèdent cette valeur intrinsèque qui les rend indépendants du temps » (*Leçon inaugurale au Collège de France*, 4 décembre 1951).

36. Voir par ex. L. Pinto, *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Paris, Seuil, 2007.

37. Voir F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 225 : « On appelle esprit libre celui qui pense autrement qu'on ne s'y attendrait de sa part en raison de son origine, de son milieu, de son état, de sa fonction, ou en raison des opinions régnantes de son temps. Il est l'exception, les esprits asservis sont la règle. »

38. J.-P. Sartre, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, 2010, p. 137-138.

39. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 9, *op. cit.*, p. 61.

40. *Ibid.*, Annexe III, p. 377.

§ 5. Tombeau de l'Histoire : le Musée

(1) La matrice apocalyptique. – Le projet de la philosophie de l'Histoire semble pourtant avoir été parfaitement réalisé et achevé, à la fois en tant que phénoménologie et qu'ontologie, par Hegel au début du XIX^e^ siècle, qui a opéré la récapitulation (c'est-à-dire énumération exhaustive et rassemblement terminal autour d'une seule tête, *caput*) de l'ensemble du devenir humain dans l'élément de la théorie (la *θεωρία*, qui ainsi la donne à voir dans son ensemble, dans un seul tableau), et a exposé ainsi le déploiement dans le temps d'un Esprit dont la pensée pouvait alors élucider la logique. Ce projet a néanmoins été aussitôt remis en cause dans sa possibilité même, et ce dès le milieu du XIX^e^ siècle. D'abord par la mise à nu des lourds présupposés d'une telle philosophie de l'Histoire, qui postule que le devenir humain est rationnel, motivé et finalisé par une Idée absolue (qui occupe alors la fonction de *caput* et de point final) en et par laquelle tout se récapitule, et qui postule par là même que ce devenir est l'accomplissement nécessaire d'une logique conçue comme « pensée de Dieu avant la création du monde[1] » : conception providentialiste de l'Histoire qui a conduit Nietzsche en 1874 à y reconnaître « une théologie dissimulée[2] ». Mais aussi par les progrès considérables de l'histoire comme science positive, laquelle se développe justement à partir des années 1850, et qui peut opposer, à la prétention idéaliste effectivement aberrante d'un Fichte à aborder l'Histoire universelle à partir d'un « plan universel *a priori* prouvé par avance[3] », l'accumulation patiente et

progressive de faits en quantité toujours croissante, en reconnaissant que l'Histoire, par principe, irrémédiablement et évidemment, ne saurait être pensée qu'*a posteriori*. Ainsi dès 1860, l'éminent historien Jacob Burckhardt écrit des *Considérations sur l'Histoire universelle* où il tient à préciser dès la première page qu'il veut « éviter surtout de donner une philosophie de l'Histoire », laquelle est « un monstre hybride, une *contradictio in adjecto*, car l'histoire, qui coordonne, est la négation de la philosophie, tandis que la philosophie, qui subordonne, est la négation de l'histoire[4] » : ainsi a-t-on pu opposer aux envolées spéculatives du philosophe la modestie et la minutie de l'historien attaché à établir des faits[5]. À n'importe quelle thèse du philosophe, l'historien est en mesure de convoquer un fait venant la contredire ; au projet spéculatif de totaliser dans l'élément du concept l'ensemble du devenir humain, il oppose à bon droit que personne n'est en mesure d'opérer une telle synthèse, que le savoir doit consentir à sa propre dissémination dans une multiplicité toujours croissante de spécialités dès lors délestées de la question du sens.

Mais si personne n'est effectivement en mesure de récapituler le passé de l'humanité et ainsi de l'exposer dans le milieu de la théorie (c'est-à-dire du spectacle, *θεά*), il faut pourtant constater que cette récapitulation a lieu *de fait*, dans ce dispositif si étrange et caractéristique à notre temps qu'est le Musée : notre époque est aussi celle de la Grande Muséification, et penser notre époque impose de se confronter au « tournant muséal du monde occidental[6] ». Le Musée apparaît véritablement en France avec la révolution par la création du musée du Louvre en 1793, il s'est développé de façon exponentielle depuis, à tel point que ce que l'on appelle aujourd'hui « l'industrie muséale » est devenue un secteur économique à part entière : il se crée chaque année plus de 700 musées dans le monde, et il s'est construit plus de musées entre 2000 et 2014 que tout au long des XIX^{e} et XX^{e} siècles réunis. Un rapport muséal aux choses s'est instauré, qui fait du Musée non pas un bâtiment parmi d'autres, mais le site propre à notre

époque, la situation époquale de l'humanité occidentale : ainsi Freud a-t-il pu voir le Musée comme la « patrie[7] » de l'Européen du XIX^e^ siècle – ce qu'il est en effet, en tant que dispositif patrimonial. Tout ce qui est, en tant qu'il est, mérite son musée – il existe même un musée de la merde, à Castelbosco en Italie –, ce qui montre l'emprise hégémonique du dispositif muséal sur un réel devenu en droit intégralement muséifiable, intégralement réductible à son essence muséale. Mais en tant que conservatoire, le Musée fait porter sa puissance de muséification d'abord et avant tout sur les vestiges, il est la modalité essentielle de la présentification contemporaine du passé, c'est-à-dire de la mémoire, il fait fonction de mémorial en lequel se réalise et se manifeste le rapport spécifiquement contemporain de l'humanité à son Histoire. La question première n'est alors pas d'élaborer (de construire) un *système théorique* de l'Histoire, mais de critiquer (de déconstruire) le *dispositif spectaculaire* en lequel aujourd'hui elle se récapitule et se manifeste, structure fondamentale de la Sphère théorique en laquelle s'accomplit le projet de la philo-sophie – en quoi la misosophie se fait aussi muséophobie.

Le Musée peut de prime abord apparaître comme une sorte d'arche de Noé, qui dans l'imminence du déluge ne sauverait pas les animaux mais les œuvres, il se présente lui-même comme une entreprise de conservation de ce qui sans lui serait condamné : quand le Directoire en date du 7 mai 1796 donne mission à Bonaparte de ramener pour enrichir le Louvre des œuvres de la campagne d'Italie, c'est au prétexte de « réparer les ravages du vandalisme », et les pillages à destination des musées d'Europe n'ont jamais eu d'autres justifications que l'impératif de sauvegarde d'œuvres que seul l'espace muséal préserverait des périls. Le Musée est en cela caractéristique d'une époque périlleuse pour les œuvres – qui jusque-là pourtant se passaient fort bien de lui –, et il y a ainsi dans notre époque une tension, soulignée par Ernst Jünger après la Première Guerre mondiale[8], entre, d'une part, le déploiement de forces de destruction, et, d'autre part, la volonté de conserver

et de protéger ce que cette destruction menace, dans une mise en scène qui dissimule cet horizon de dévastation par les vertus édifiantes qu'elle se prête. L'entreprise de conservation est artificieuse en effet, puisque l'accumulation même des œuvres par les musées fut indissociable des guerres de conquête et des spoliations, et que le Musée est fondé sur la violence[9] : comme tout dispositif scénique, le Musée ne ménage un lieu de manifestation que par la dissimulation méthodique de ce qui le rend possible – ce que dans le vocabulaire du théâtre on appelle la machinerie – et en l'occurrence les niaiseries pédagogiques qui justifient la valeur des œuvres taisent les conditions peu idylliques de leur accumulation primitive. Tout Musée est résultat d'un pillage, toute collection est un butin ; Bonaparte a constitué le trésor du Louvre en faisant main basse sur les collections privées des riches amateurs de Milan, Parme, Vérone ou Venise et sur celles du pape ; cinq ans après la création du Louvre, la campagne d'Égypte se transforme en véritable razzia destinée à enrichir les collections nationales, Lord Elgin s'approprie en 1801 les marbres du Parthénon, exposés au British Museum dès 1816 et dont les Grecs attendent encore la restitution ; en 1872, les Français de la frégate *La Flore* – où servait Pierre Loti – découpent à Rapa Nui une tête de Moaï qu'ils ramènent à Paris[10], et Malraux ira en 1923 piller sans vergogne le temple d'Angkor : le Musée est un dispositif propre à l'impérialisme colonial.

Le Musée suppose en effet un rapport nouveau au réel, transmué en fonds ou en stock, gisement inépuisable de pièces de musée potentielles, où toutes les œuvres sont arrachées à leur site d'origine pour être installées dans l'espace muséal. Or le sens et la fonction de l'œuvre – en tant que résultat d'une *ποίησις* essentielle, c'est-à-dire d'une production – est précisément d'installer un monde, de s'ériger comme centre autour duquel peut se déployer une contrée, c'est-à-dire un horizon d'encontre de tout ce qui est : ainsi le temple est-il le site fondamental à partir duquel le monde grec peut prendre sens, comme l'a mis en évidence Heidegger dans *L'Origine de*

l'œuvre d'art qui vise à penser l'œuvre d'art *comme* origine (comme *ἀρχή*) en montrant qu'elle est « installante » et qu'« être-œuvre signifie : installer un monde[11] ». L'œuvre authentique, qui cristallise et polarise en elle le sens, a fonction d'origine, en quoi l'essence originaire de l'art peut se définir par l'archi-tecture, construction (*τέκτων*) d'un fondement (*ἀρχή*). En arrachant les œuvres à leur monde, le Musée contribue alors à le détruire en y supprimant le *site* à partir duquel se définissaient ses points cardinaux, site à partir duquel pouvait s'ouvrir et se configurer une *situation* pour l'existance. Parce qu'elles sont *installées* dans le Musée, les œuvres ne sont plus *installantes*, elles sont dépossédées de la puissance de mondanéisation qui les définit, elles sont donc détruites en leur être. « Le mode de représentation muséal nivelle tout dans l'uniformité de l'"exposition" », écrivait ainsi Heidegger en 1955, « Là il n'y a que des places, pas de site[12] ».

En cela, le Musée détruit aussi ces œuvres qu'il prétend sauvegarder, il n'en laisse subsister qu'un vestige, une trace, un souvenir. Si ce processus est évident dans le cas des œuvres d'art – que le Musée préserve comme ses pièces les plus précieuses –, il concerne tout autant les vestiges archéologiques qui ne sont manifestés que par leur extraction, leur extirpation du sous-sol, et donc par la destruction des couches sédimentaires qui *sont* précisément l'épaisseur même du temps terrestre et matériel. Le sens de la pièce archéologique est aussi lié à son monde, ce monde est celui *de la mémoire, donc de la sédimentation* ; arracher ces pièces à leurs strates souterraines, c'est détruire leur horizon de signification : c'est le ruiner[13]. Il n'y a dans un musée que des ruines[14], et il est à cet égard remarquable que Hubert Robert ait peint sa fameuse *Vue imaginaire de la Grande Galerie en ruines* en 1796, au moment même où le Louvre était inauguré : il mettait ainsi d'emblée la ruine au cœur du Musée, institution vouée à aborder toute chose *sub specie ruinæ*, sous l'aspect de la ruine.

La muséification est donc *démondanéisation*[15], et il y a ainsi au principe du Musée une *mise entre parenthèses* du contexte mondain de l'œuvre, qui

postule que l'existence du monde est indifférente à l'essence de l'œuvre, dont la valeur est autonome par rapport au monde. La décontextualisation est ainsi l'épreuve que doit subir l'œuvre pour démontrer sa valeur, et c'est d'ailleurs l'argument controuvé des conservateurs du Louvre contre ceux qui voudraient y faire rentrer l'art dit "primitif" : de telles créations ne vaudraient pas en dehors de leur contexte. Est donc réputée artistique une œuvre qui n'a pas besoin du monde, qui survivrait à sa destruction, si bien, comme le notait Jean-Louis Déotte dans sa profonde réflexion sur le Musée, que le « critère de la consistance muséale des œuvres est apocalyptique », et que « l'art-du-musée est intrinsèquement un art de l'apocalypse : il rend concevable un art pour lequel le monde ne serait plus nécessaire[16] ». Le Musée est en effet une enclave acosmique, il se définit comme rassemblement de ce qui resterait en cas d'anéantissement du monde : il est en cela dans une connexion étroite avec la Modernité philosophique, qui est en quête de ce qui reste quand tout a été détruit, de ce qui subsiste à la fin du monde. De Descartes à Husserl, le sujet moderne se définit comme « résidu de l'anéantissement du monde[17] » ; de même la philosophie politique, par l'hypothèse de « l'état de nature », veut savoir ce qui reste lorsqu'est supprimée toute institution, tout produit de l'Histoire, et tente de reconstruire un ordre politique sur ces ruines : c'est pourquoi Jean-Louis Déotte pouvait dire que « l'hypothèse apocalyptique » constitue « la structure de la Modernité, sa tension productive, sa matrice[18] ».

(2) L'appareillement de l'Histoire. – S'il accumule ainsi les vestiges d'un monde ruiné, le Musée pourtant ne les entasse pas, il les agence dans un ordre réglé : dispositif scénographique qui dispose des œuvres et les met à disposition en un nouveau lieu, celui de l'exposition. Cette exposition est commandée par tout un ensemble de connaissances scientifiques et techniques concernant l'établissement, le classement et la présentation des collections que l'on nomme aujourd'hui « muséologie » : les discours de promotion du Musée à la fin du XVIII^{e} siècle critiquent toujours l'amoncellement hétéroclite des objets dans les « cabinets de curiosité »,

auxquels il s'agit de substituer un plan ordonné où les œuvres seront séquencées dans une unité esthétique ou narrative. Le Musée arrache donc les œuvres à l'ordre du monde (*κόσμος* : ordre cosmologique) pour les intégrer à un ordre muséographique (*τάξις* : ordre taxinomique), en cela il *redispose* les œuvres et les *reconstitue* : il les constitue autrement, en l'occurrence comme pièce de musée, il les intègre à un autre contexte, c'est-à-dire un autre texte, et un autre récit. Ce faisant, il les réduit ainsi toutes au même statut, et les présente dans un champ d'équivalence où elles sont de pareille valeur, leur valeur archéologique, leur valeur esthétique ou leur valeur culturelle : leur valeur muséale. Le Musée est une machine à muséifier, qui, en imposant son mode d'apparaître spécifique, est capable de transformer n'importe quoi en pièce de musée, ce qu'a mis en évidence Marcel Duchamp dès les années 1910, ce qu'ont exploité sans vergogne tous ses suiveurs depuis lors. C'est pourquoi le Musée est inséparable de la muséographie, d'un ensemble de techniques de mise en scène et de montage – au sens où on l'entend en cinématographie –, c'est-à-dire d'agencement des « pièces » de musée, et de tout un art de l'éclairage. Le Musée est en cela un dispositif *phénoménotechnique*[19] – où la production de la phénoménalité et la constitution de l'objectivité des objets est prise en charge par un appareil –, il ne fait apparaître les choses comme œuvre que pour autant qu'il les appareille comme pièce : le Musée est fondamentalement *appareillement*, il est l'appareil[20] qui ne fait apparaître les choses qu'en tant que pareilles.

Ainsi un musée ne *recueille* pas des pièces de musée, il les *produit*, et ce par une transsubstantiation en laquelle l'original est ruiné et disparaît intégralement ; il n'y a *jamais* d'originaux dans un musée : il n'y a que des pièces de musée. Cette différence entre l'original et son avatar muséal se manifeste quand des peuples spoliés en réclament la restitution : le débat ne peut pas avoir lieu parce que les spoliateurs et les spoliés ne parlent pas de la même chose. Ainsi quand les habitants de Rapa Nui demandent au British Museum le retour sur leur île d'un Moaï qu'ils nomment *Hoa haka nana'ia*,

en rapanui « l'ami volé » (en l'occurrence en 1868 par les membres de l'expédition HSM Topaze), ils s'expliquent par ces mots : « Les objets que les scientifiques ont embarqués, vous pensez qu'ils ne se lamentent pas d'être loin ? Ils doivent être renvoyés à l'endroit d'où ils viennent, parce que leur *mana* est ici[21]. » L'argument semble de prime abord irrecevable et inaudible, simple survivance de la pensée magique : Marcel Mauss a pourtant montré que dans les cultures polynésiennes, le *mana* désignait la « valeur sociale » des choses, qu'il se définit par une « position sociale » et « n'existe dans la conscience des individus qu'en raison même de l'existence de la société[22] ». Ce sont ici les Rapanui qui ont raison, en saisissant le Moaï dans son rapport d'essence à leur communauté – comme « fait social total » –, et en expliquant qu'en dehors d'elle, isolé dans un bâtiment du quartier de Bloomsbury à Londres, le Moaï perd son *mana*, il n'est pas un Moaï : juste une pièce de musée. Dispositif de démondanéisation des œuvres, le Musée est donc aussi celui de leur *désocialisation* : en donnant à voir (en phénoménalisant) l'œuvre en dehors de son contexte social, le Musée met entre parenthèses la société, il dénie son statut transcendantal et sa puissance originaire de mondanéisation.

Par là même est ruinée la fonction religieuse de l'œuvre qui contribuait à installer une communauté dans son monde, en ce que son statut rituel ou liturgique est systématiquement refoulé, et la muséification est indissociable du processus de *dédivinisation* caractéristique de notre époque, elle est indissociable de la mort de Dieu. Ainsi tous les chefs-d'œuvre de l'art catholique ne le sont que pour autant qu'est mis de côté leur sens religieux originel, sans quoi ils ne seraient destinés qu'aux catholiques de stricte obédience, lesquels d'ailleurs n'y verraient pas des œuvres, mais des objets cultuels, voire la présence de Dieu. Déplacer une Vierge à l'Enfant d'une église à un musée, c'est organiser les funérailles du catholicisme : ainsi les révolutionnaires français, tout à la fois, mènent à bien le projet d'en finir avec la monarchie et l'Église, et déplacent les tombeaux des rois de France de la

basilique Saint-Denis au musée des Monuments français. Ce qui suffit à montrer la *puissance de neutralisation* de l'appareil muséal : la rupture révolutionnaire passe par la décapitation de Louis XVI, par la constitution civile du clergé, elle passe aussi par la transmutation des lieux de culte et des lieux de pouvoir en monuments historiques. L'acte inaugural de l'institution muséale en France est la nationalisation des biens de l'Église en 1789, et dès le 4 octobre 1790, François-Marie Puthod de Maison-Rouge, membre de la Commission chargée de la conservation des monuments, évoque dans un discours à l'Assemblée nationale « les superbes muséums que l'on pourrait élever des dépouilles de nos églises[23] ». Ce n'est pas l'éphémère et improbable transformation des cathédrales en « temple de la raison » par Robespierre en 1793 qui a avalisé la constitution républicaine d'un espace public libéré de la tutelle de l'Église, mais le décret du 13 octobre 1790 qui, à l'initiative de Talleyrand, impose aux directoires des départements et à la municipalité de Paris de « dresser l'état et de veiller à la conservation des monuments, des églises et maisons devenus domaines nationaux », la création en 1795 du musée des Monuments français, puis en 1830 du poste d'inspecteur des Monuments historiques, enfin l'institution en 1837 de la Commission des monuments historiques : processus de muséification qui a fait de ces édifices, non plus des lieux où se révèle Dieu, mais des lieux où se manifeste l'Histoire, non plus des traces de l'éternité, mais des restes du passé, non plus des reliques mais des vestiges, non plus des normes du Vrai, mais des normes du Beau ; des œuvres qui ne suscitent plus l'enthousiasme mystique mais l'émotion esthétique. Muséifier, c'est ainsi *neutraliser la puissance politique d'une œuvre*, c'est l'enfermer dans une vitrine et ainsi l'isoler du corps social par un cordon sanitaire : Quatremère de Quincy, intendant des Arts et Monuments civils à partir de 1815, a d'ailleurs théorisé et promu l'isolement des monuments dans le tissu urbain qui sera systématique à Paris au XIX^{e} siècle.

Ce processus ne vaut pas seulement pour les œuvres d'art cependant, il vaut aussi pour les musées ethnographiques à prétention scientifique, qui exposent les cultures d'après les exigences du dispositif et ainsi en font des entités objectives, et qui, s'ils tentent de contextualiser ces pièces, n'en proposent jamais qu'un contexte abstrait, « une construction irréelle et atemporelle[24] », il vaut enfin, et peut-être davantage encore, pour les musées d'histoire qui se sont multipliés depuis une cinquantaine d'années pour commémorer tel ou tel événement, pour exposer telle ou telle époque. La muséification d'un événement historique est son objectivation, sa vitrification, son catalogage et son archivage, elle est sa mise à distance et son *extériorisation*, quand la mémoire authentique est intériorisation et assimilation, plus essentiellement travail du deuil. La muséification est *ex-position*, elle pose au loin et ainsi éloigne : il y a dans la prolifération des musées historiques un *éloignement* de l'Histoire, sa mise à distance[25], comme un geste d'adieu à un continent que l'on quitte ; le cas le plus abject est sans nul doute le Muzeum Auschwitz, qui arrache le lieu à son statut d'*anus mundi* pour en faire un site touristique et mercantile au même titre que n'importe quel centre historique médiéval ou parc d'attractions, et réduit par là même ses visiteurs au rang de touristes, c'est-à-dire d'individus posthistoriques, consommateurs et spectateurs, avec les comportements afférents (genre *selfie*). Bien loin de constituer une communauté historique par la mémoire (intériorisée) de tel événement, le Musée institue une (pseudo-)communauté anhistorique, qui n'a de rapport avec ce passé que dans l'enclave de l'espace muséal et pendant la durée de sa visite. N'importe quel événement, le plus proche soit-il, est aussitôt vitrifié et relève des techniques d'exposition, et ce faisant il échappe au travail du deuil, il n'est pas intégré à la mémoire et ne redéfinit donc pas la communauté : ainsi, contrairement à ce que les commentateurs feignaient de croire le jour même, les attentats à New York le 11 septembre 2001 n'ont rien changé au mode d'être des New-yorkais et n'ont pas redéfini leur être-ensemble, l'événement

est aussitôt devenu un objet dans Manhattan, lui-même pris dans le processus de muséification de toutes les villes historiques : le 9/11 Memorial est un site touristique comme les autres, au même titre que Greenwich Village ou Broadway, que le Chelsea Hotel ou le Café Wha ?, touristique donc parfaitement neutralisé. La muséification des vestiges est indissociable de leur dédivinisation, démondanéisation et désocialisation, la muséification de l'Histoire est sa *désévénementialisation*, qui la réduit au rang de *faits* et réagence ces faits dans l'espace-temps utopique et uchronique de l'appareil muséal.

En produisant ses pièces, le dispositif muséal produit leur valeur muséale, et celle-ci est le résultat de leur appareillement, c'est-à-dire qu'elle est le résidu de la réduction de toutes ces pièces à ce qu'elles ont de commun : ainsi le Musée *produit la valeur universelle*[26] que l'esthétisme lui attribue, et c'est pourquoi il privilégie les œuvres d'art, puisque le Beau est précisément la manifestation de cette universalité formelle commune à toutes les œuvres – il est d'ailleurs remarquable que dans l'*Hippias majeur*, Platon commence par faire critiquer à Socrate l'accumulation indéfinie de faits que suppose l'archéologie (*ἀρχαιολογία*), avant de passer à l'objet propre du dialogue : la définition de l'essence universelle du Beau en tant qu'elle se distingue des choses particulières qui sont dites belles. Mais en produisant ainsi la valeur esthétique de ses pièces, et par là même, le Musée produit ses spectateurs comme sujet esthétique. La nécessité du Musée, dans les discours à la Convention qui en 1793 promeuvent la création du Louvre, est toujours justifiée par des impératifs pédagogiques : il s'agit de contribuer à « l'instruction publique », et l'essor du Musée accompagne au XIX^{e} siècle la mise en place des dispositifs éducatifs de masse, où les visites scolaires aux musées sont par ailleurs fortement encouragées pour les vertus édifiantes qu'elles auraient. Mais en convoquant les citoyens dans cet espace nouveau, et en le confrontant à un nouveau type d'objet, le Musée ne se contente pas de les instruire : il contribue à les construire, et en cela effectivement les

édifie – au sens architectural du terme. Le Musée est en effet la scène où s'accomplit en pleine lumière le mode de subjectivation spécifiquement occidental-moderne : l'avènement de la perspective dans l'Europe de la Renaissance – avec Bruneschelli au début du Quattrocento – est déjà celle de la subjectivation par soumission au plan mathématique, elle est en vérité la mathématisation, la géométrisation, l'objectivation de la perspective subjective, c'est-à-dire la rationalisation et la logicisation de son être-au-monde. Contrairement à ce que prétend l'humanisme en effet, dans l'image inversée de l'idéologie, la Modernité n'est *pas* l'avènement du sujet – comme instance originaire de la mondanéisation et fondement –, mais du plan mathématique – instance originaire d'une universalisation en laquelle se dissout tout monde possible –, d'un mathématique devenu seul fondement, et fondement autofondé dans une autodonation (axiomatique) de ses propres principes. La subjectivité est alors *déduite en retour* de l'objectivité, et d'une objectivité formelle définie par ordre et mesure (*ordo et mensura*) : le sujet est en vérité l'assujetti, il est subjectivé par le mathématique et commandé par lui – en quoi l'avènement de l'*ego cogito* n'est que le phénomène non réfléchi de celui de la cybernétique[27].

C'est dans ce cadre que se situe l'avènement du Musée, qui définit un nouveau rapport aux œuvres : le rapport esthétique, et qui produit en cela ses spectateurs comme sujet esthétique, sujet qui ne préexiste pas au Musée mais en est un des produits spécifiques, et qui accomplit au niveau sensible (*αἴσθησις*) l'assujettissement que la science mathématisée accomplit au niveau intellectuel. Le sujet esthétique se définit par sa sensibilité, donc sa passivité, il est soumis – ce qui explique la docilité des amateurs d'"art contemporain", constitués comme tels par ablation du sens critique, auxquels on peut ainsi faire avaler à peu près n'importe quoi. La production du sujet esthétique appartient à la Révolution moderne, qui institue le nouveau corps politique par une *sensibilité commune* : la position de l'esthète est celle de la passivité – l'esthète revendique d'ailleurs son apolitisme et sa supériorité

d'élite par rapport aux réalités sociales et son désintérêt pour les vulgarités de l'action –, la communauté esthétique est celle de l'impuissance. L'appareil muséal est lié en cela à la massification des peuples, l'avènement de la masse, inerte et indifférente, d'une masse soumise à l'objectivité : si le sujet est assujetti comme sujet esthétique, c'est en vérité que sa propre capacité à juger est toujours suspectée, et qu'il est plus insidieusement *jugé par les œuvres*, qui condamnent comme béotien, philistin, inculte, ignare, réactionnaire, arrière-gardiste, plouc ou *has-been* tous ceux qui ne ressentent pas les émotions requises ou feignent de regimber, et qui excluent de l'élite cultivée ceux qui ne partagent pas ses valeurs et ainsi les excommunient. L'appareil muséal appareille les œuvres ou vestiges réduits au rang de pièces, il appareille aussi les communautés redéfinies par leur passivité, et contribue en cela à la production de cette « foule innombrable composée d'êtres pareils[28] » caractéristique de la massification contemporaine des peuples plus connue sous le nom de "démocratie". Si donc le Musée constitue ses pièces par le refoulement, voire la destruction, de la société qui a produit les œuvres et qu'elles ont contribué à instituer, ce n'est pas pour instituer une autre société comme nouveau fondement et nouveau principe d'un monde : c'est tout au contraire pour dissoudre toute capacité de la communauté à se poser en principe constitutif.

Le Musée fonctionne ainsi de façon *autonome* par rapport à un monde et à des sociétés dont l'existence même lui est indifférente ; il n'a même *plus besoin de la médiation subjective de l'expérience esthétique pour légitimer* les pièces qu'il expose, ce qui explique que les "œuvres" de l'"art contemporain"[29], celles de Jeff Koons, Paul McCarthy, Jean-Pierre Raynaud et toute la *guignol's band*, survivent intactes à la mise à nu de leur imposture – ou plus précisément que leur valeur marchande n'en soit pas affectée à la baisse[30] –, œuvres qui en se présentant elles-mêmes comme "installations" admettent qu'elles n'installent plus qu'elles-mêmes, ont renoncé à leur puissance d'installation d'un monde, et avalisent ainsi sa ruine. Le Musée se

pose ainsi comme seul site – topologie acosmique – en laquelle toute œuvre est reconduite, il est en cela rassemblement dans un même *espace* de tout ce qui fut créé dans le *temps*, il instaure la *contemporanéité* de ce qui fut *succession* d'époques : il annule le temps au profit de l'espace, et ce tout en en *réduisant* la particularité des œuvres à leur valeur universelle et formelle. Le Musée est le dispositif spéculatif de la *récapitulation encyclopédique* en laquelle Hegel a vu le Savoir absolu, c'est-à-dire le *Σόφον* que recherchait la philosophie depuis son inauguration grecque.

Le Savoir absolu en effet ne saurait être la prestation d'un sujet fini quel qu'il soit, personne ne sait le Savoir absolu, pas même Georg Wilhelm Friedrich Hegel : le Savoir absolu est la réflexivité de l'Absolu lui-même, c'est-à-dire la totalisation terminale de tous les produits de l'Histoire réduits à leur essence pure et ainsi donnés à voir dans leur aspect essentiel, l'indéfinie réflexion spéculaire-spéculative de tous les moments de l'Universel dans l'infini jeu de miroirs de leur ex-position, en quoi Hegel est fondamentalement le penseur du Musée[31], où Kant était encore le penseur du jugement de goût. L'espace muséal – qu'il faut aujourd'hui concevoir dans sa dimension planétaire, non seulement celle des 55 000 musées disposés dans 202 pays[32], mais aussi l'ensemble des monuments, centres historiques, bibliothèques et salons d'antiquaires, mais aussi le dispositif universitaire dans sa fonction d'archivage et de catalogage, de conservation et de restitution des œuvres du passé –, est ainsi cette scène spectaculaire où se manifestent dans une « galerie d'images » toutes les réalisations de l'Esprit au cours de son histoire, réalisations aujourd'hui obsolètes qui ne subsistent plus que dans la « forme du souvenir[33] » : le Musée – qu'il faut écrire avec une majuscule, pour distinguer ce dispositif totalisant des innombrables sites qui constituent son appareillage, tout comme on distingue l'institution de l'Église de ses divers bâtiments – est le dispositif de la « recollection du souvenir[34] », récapitulation encyclopédique de tous les phénomènes humains réduits à leur essence pure. Par et dans le dispositif muséal la totalité de

l'Histoire est factualisée, réduite à l'état de faits redisposés dans un dispositif d'ex-position, qui dépossède l'humanité de sa mémoire – en quoi le Musée est paradoxalement une machine à oublier[35] –, et détruit le sens même d'une mémoire *définie* par la sédimentation : récapitulation spectaculaire de la totalité du passé ainsi présentifié, le Musée contribue en cela à poser l'humanité dans le temps gelé d'un présentisme[36] post-historique.

La mise entre parenthèses du monde (l'*ἐποχή*) et la réduction de tout donné à la sphère d'immanence de la subjectivité transcendantale ne sont pas une lubie de Husserl, mais un événement propre à la crise de l'humanité européenne : le Musée est un dispositif essentiel à cet événement, qui s'institue par la mise entre parenthèses de l'existence du monde, la réduction de tout donné à son statut de pièce, la manifestation de son essence universelle – culturelle, spirituelle, esthétique –, et le rassemblement de toutes ces pièces dans l'intériorité de l'espace muséal qui constitue ainsi un « système d'être clos sur soi[37] ». Le Musée est ainsi le dispositif (objectif) qui occupe la fonction transcendantale en lieu et place de la communauté (intersubjective) : le *Muséal* est l'objectivation, l'autonomisation et la fétichisation du *Mémorial*, c'est-à-dire des profondeurs sédimentaires de l'héritage qui définit en son essence la communauté, il en est l'aliénation méthodique et systématique, sa sclérose et sa nécrose, qui dépossède les communautés de leur historialité, il est le *dis-positif de l'ex-position*, c'est-à-dire de son extériorisation. La crise, répète constamment Husserl, se définit par l'autonomisation de sciences devenues semblables à une machine : cette crise se manifeste exemplairement dans les sciences historiques qui ne se fondent plus que sur l'appareillage muséal et sa phénoménotechnique. Le dispositif muséal s'institue ainsi en instance transcendantale de constitution de phénomènes historiques qu'il récapitule dans son espace clos.

Ainsi le projet démesuré propre à la philosophie spéculative de l'Histoire, celui de totaliser l'événement historique dans le milieu de la théorie, sa prétention à récapituler la masse des matériaux, de saisir les faits en leur

essence, sa tentative d'en opérer la synthèse : *ce projet est accompli*, mais il n'est pas accompli par des hommes, il est accompli par un dispositif technologique qui opère l'appareillement de l'Histoire, lequel en *dissout* tout à la fois *l'événementialité* et la *mémorialité* pour la réduire à une succession pulvérulente de faits objectifs qu'il agence selon les normes propres à l'appareil[38], où tout est du pareil au même. La pensée de Hegel n'est pas simple prestation théorique d'un professeur allemand du début du XIX^e^ siècle, elle est l'élucidation réflexive d'un processus historial effectivement réel, et c'est pourquoi il ne suffit pas de lui objecter telle ou telle remarque pour en avoir fini avec lui. Il y a donc une certaine naïveté de la part de l'historien positiviste à se croire libéré de toute philosophie spéculative de l'Histoire quand il se consacre modestement à établir des faits, puisque ce faisant, en tant que fonctionnaire du dispositif de recherche, en tant que "chercheur", il contribue à une synthèse qui est opérée par un appareil dont l'essence est la logique spéculative du savoir théorique. Ainsi le refus de la philosophie de l'Histoire n'est autre que la *délégation au dispositif et à sa logique spéculative de la tâche de totaliser le destin de l'humanité*, il n'est autre que son abandon à la Machine – de même qu'aujourd'hui toutes les fonctions d'archivage (conservation de l'*άρχή*) sont transférées dans les ordinateurs : dans leur mémoire morte.

(3) La spectralité de l'Esprit. – C'est précisément quand elle est morte qu'une création humaine peut acquérir sa valeur muséale : quand elle est arrachée à son monde, à sa communauté, à son époque, à sa valeur d'usage, à son principe vital. Les pièces de musée ne sont pas seulement des ruines en effet, mais aussi des momies : n'entre au musée que ce qui est mort dans le monde, et le musée est le lieu où en est déposé, en grande pompe, le sarcophage ; la décision de faire édifier une pyramide au cœur du musée du Louvre a confirmé la fonction sépulcrale du Musée et la raideur cadavérique des œuvres qui y sont ensevelies. « Un bon Indien est un Indien mort », aurait dit le général US Philip Sheridan en 1869 pendant l'holocauste américain ;

« un bon art est un art mort », pourrait dire un conservateur de musée ou un ministre de la Culture, qui ne saurait tolérer l'existence d'une expression artistique échappant à l'exposition[39], c'est-à-dire à l'objectivation, à la vitrification, à la préservation par leur immersion dans le même formol. Les techniques muséales ne sont pas d'abord celles de l'exposition en effet, mais celles de la conservation : un musée est administré par un conservateur, qui a charge de conserver, et ce par la mise en œuvre de toutes les techniques susceptibles de contrarier et d'interrompre les processus de dégradation des matériaux, c'est-à-dire leur putréfaction : le laboratoire du musée du Louvre est institué en 1931, il devient le Laboratoire de recherche des musées de France (LRMF) en 1968, il utilise les rayons X dès 1935, puis toutes les techniques d'imagerie par scanner, radiographie, gammagraphie, résonance magnétique… pour détecter ces processus de décomposition du corps des œuvres : la technique muséale fondamentale n'est donc pas celle de la muséographie, mais de la thanatopraxie, technique d'embaumement et de momification.

Un musée n'est ainsi rien d'autre qu'un cimetière où les vitrines sont autant de cercueils ; c'est aussi le cas d'un musée de papier comme la « Bibliothèque de la Pléiade » publiée aux éditions Gallimard, nécropole de la littérature : Sartre y avait ainsi refusé (dans un premier temps) la parution de ses œuvres romanesques parce qu'il y voyait « une pierre tombale » et refusait « qu'on [l]'enterre de [s]on vivant » ; c'est aussi le cas des villes anciennes transmuées en "centres historiques", décors vitrifiés pour touristes après que la vie urbaine s'est entièrement délocalisée en périphérie, et qui ne sont jamais que des momies de villes. La fonction funéraire de la muséification est désormais manifeste[40], mais elle fut comprise d'emblée, dès 1815, par Quatremère de Quincy, qui dans les *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art* formule la première critique systématique de l'appareil muséal, en lequel il sut voir des « mausolées sans sépulture », des « cénotaphes » et des « tombeaux » et comprendre que leur avènement

était « funéraille » de la nation, et « épitaphe[41] » de l'art. En ces années où Victor Hugo écrit *Guerre aux démolisseurs* où il demande les lois et les fonds nécessaires pour « conserver, entretenir et éterniser les monuments nationaux et historique[42] », Quatremère de Quincy implorait tous les promoteurs du Musée et de ses vertus édifiantes de « cesser de nous vanter l'ordre et l'arrangement qui règnent dans ces ateliers de démolition » : il comprenait ainsi les conservateurs sont les plus efficaces des démolisseurs, et voyait ainsi le premier dans le Musée un « véritable cimetière des arts[43] », le tombeau de l'art, l'institutionnalisation de sa mort, institution qui ne se contente pas de gérer cette mort mais la célèbre et l'appelle. Le Musée est en cela le dispositif de la mort de l'art[44], il est, comme l'écrivait Guy Debord dans *La Société du spectacle*, « l'organisation de son maintien en tant qu'objet mort, dans la contemplation spectaculaire[45] ».

Le Musée produit l'Universel en faisant abstraction de toutes les particularités des œuvres. Mais cet Universel est en vérité résidu de la mort des œuvres : il est spectral, et le Musée est en cela le sépulcre de l'Universel, et l'Universel comme sépulcre. C'est pourquoi l'antagonisme pendant la révolution française du Musée et de l'Église, l'institution de l'un sur les ruines de l'autre, n'est pas anecdotique, il relève du *conflit de fond caractéristique de notre époque entre théo-logie et archéo-logie* : l'objet du culte devient œuvre quand Dieu en a disparu et quand la foi s'est perdue, quand il ne reste plus que du marbre bien taillée ; le Musée se substitue ainsi à l'Église après la mort de Dieu, il est aujourd'hui la nouvelle institution de l'Universel (en grec *τὸ καθολικόν*, qui a donné « catholique »). Et il joue en effet ce rôle : les musées sont les temples de la culture où les esthètes viennent avec componction communier avec l'Esprit et tenter d'éprouver les émotions requises face à ses créations[46]. Le projet révolutionnaire d'instituer des « temples de la raison » et ainsi de remplacer l'Église n'a pas disparu avec Robespierre, il est aujourd'hui parfaitement réalisé dans le Musée : à l'essor exponentiel du nombre de musées et de leurs visiteurs en France

correspond d'ailleurs l'effondrement de la pratique religieuse, et la visite au musée du dimanche après-midi a remplacé la messe du dimanche matin. La religion de la culture, culte humaniste d'un esprit immanent, occupe ainsi la fonction qui était jusqu'alors celle du culte de l'Esprit transcendant, elle est la religion moderne – ersatz de religion, succédané propre à l'époque de la mort de Dieu, traitement de substitution et cure de sevrage –, où la vénération des génies et la communion avec les œuvres sont mystérieusement censées accorder le salut à l'âme de ses dévots, elle est l'opium de la bourgeoisie, destiné à fuir le petit monde blême et plat qu'elle a édifié – « Des artistes, en plus, de nos jours, on en a mis partout par précaution tellement qu'on s'ennuie[47] », écrivait déjà Céline dans le *Voyage*. Le Musée est ainsi le Royaume de l'Art[48], espace sacré opposé au profane de la vie quotidienne, espace hanté par la présence réelle de l'esprit dans les œuvres. Ainsi, de même que l'Église fut l'institution d'un deuil infini du Dieu mort et le sépulcre hanté par son spectre, de même le Musée est le dispositif du deuil de l'art, et son sépulcre hanté par le spectre d'une humanité révolue.

Un musée est ainsi un mausolée, et comme tout monument funéraire de cette envergure il a une fonction éminemment politique, il est un dispositif *thanatocratique* par laquelle l'esprit des morts domine les vivants, *nécropolitique* qui discipline la vie par la puissance souveraine de la mort, le maître absolu. Hantise qui caractérise le phénomène religieux depuis ses origines et que les religions historiques ont institutionnalisée : c'est désormais le dispositif muséal qui assume cette fonction, et impose aux sujets vivants le spectacle des objets morts et ainsi les subjectivise en les spectralisant, en leur imposant – par les dispositifs éducatifs et par l'idéologie de la culture – la hantise des fantômes du passé[49]. Le dispositif muséal est ainsi celui en et par lequel les résultats morts de la créativité humaine sont rassemblés et réduits à leur essence formelle ; en ses galeries défilent toutes les figures du passé, comme, dit-on, toutes les images de sa vie défilent en chacun à l'heure de sa mort : le Musée est le dispositif de la mort de l'art,

celui aussi de la mort de la religion, il est surtout celui de la mort de l'Histoire. La muséification est en effet momification du passé, sa fossilisation, la pétrification de ses œuvres dans de l'ambre semblable à celle qui nous permet d'observer intacts des insectes du Crétacé ; présentification, qui, en tant qu'elle arrache le passé à la mémoire, nous installe dans le présent perpétuel d'un temps gelé : ainsi la muséification des villes historiques les fige-t-elle dans un état propre à une époque donnée – ou plutôt : à l'image spéculaire que notre époque se fait de cette époque – et bloque ce processus de reconstruction permanente qui a toujours caractérisé l'Histoire des villes – ce que par ailleurs il est difficile de déplorer, puisque l'urbanisme post-moderne n'est rien d'autre que la destruction méthodique de la ville au profit de la zone urbaine[50]. Le Musée est le dispositif de l'exposition de l'Histoire qui la met à distance et n'apparaît que quand l'Histoire elle-même n'existe plus qu'à l'état de vestiges qu'il est alors possible de ramasser pour les collectionner.

L'Histoire, dira-t-on pourtant, ne peut se manifester *que* comme vestige. À tort, puisqu'au cours de l'Histoire elle s'est toujours manifestée aux peuples comme mémoire, mythe, légende, épopée, symbole, allégorie, rites, deuil, tabous. Jamais les Grecs n'ont vu les murailles de Mycènes ou Tyrinthe comme des vestiges du passé, ils y voyaient, dit Pausanias à la fin du IIe siècle dans sa *Description de la Grèce*, le travail des Cyclopes[51] – on parle toujours de « murs cyclopéens » pour les désigner –, et c'est par les poèmes homériques que la civilisation mycénienne s'est racontée à eux ; de même, les Romains du Moyen Âge n'ont jamais saisi le Colisée dans sa valeur muséale, c'est-à-dire vestigiale, ils l'ont toujours saisi dans sa valeur d'usage : et puisqu'ils n'avaient plus l'usage d'un amphithéâtre, ils en ont fait une carrière où ils ont pris les pierres dont ils avaient besoin pour bâtir leurs maisons ; ce n'est qu'en 1462 que le pape Pie II interdit la réutilisation de matériaux tirés des monuments anciens. La muséification est ainsi une transmutation du rapport au monde qui n'est alors plus environnement d'une

communauté pratique – monde de la vie – mais devient vestige d'une vie perdue, c'est-à-dire univers spectral et fantomatique.

L'essor fulgurant de la connaissance historique est lui-même le signe de cette transmutation : un peuple historial *est* son passé et en *existe* les possibilités ; quand son rapport à son passé prend la forme de l'histoire – connaissance objective de faits disposés dans une taxinomie chronologique, et par ailleurs en rectification permanente –, quand il est ainsi devenu, selon un néologisme français créé par Nietzsche, « *faitaliste*[52] », c'est-à-dire fataliste face aux faits, alors il a pris ses distances avec l'Histoire, il en est sorti. Un peuple historique *vit* son passé et ne le *connaît* pas, et il oublie aussi beaucoup de choses : c'était vrai des Cités antiques[53], c'était également vrai des Nations modernes : « L'oubli, et je dirais même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger », disait ainsi Renan en 1882, « L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses. Aucun citoyen français ne sait s'il est Burgonde, Alain ou Wisigoth ; tout citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélemy, les massacres du Midi au XIII^e^ siècle[54] ». La fin de l'État-nation est sans nul doute un effet de la Guerre civile européenne de 1914-1945 et de l'avènement du Marché mondial, mais elle est aussi liée, comme l'avait anticipé Renan, à l'extraordinaire progrès de la connaissance historique et de sa diffusion : pour que la France soit encore une nation, il faudrait aussi pouvoir oublier la guerre de Vendée, la répression de la Commune, l'exploitation coloniale, les généraux incompétents et homicides de 1914 et les « fusillés pour l'exemple » de 1917, le régime de Vichy et la collaboration, la guerre d'Algérie…, seul un tel déni des acquis de la science historique serait aujourd'hui susceptible de restaurer les mythes de la "France", de la "patrie", de la "nation" et autres chimères des temps anciens – chimères qui cependant ont fait époque, et ainsi fait Histoire. Nous n'en sommes plus aujourd'hui à

pouvoir vénérer de quelconques “grands hommes”, notre rapport à eux est froid et réfléchi, nous les soumettons au jugement et à l’examen – trait marquant de l’historiographie contemporaine et de ses biographies, déboulonnage systématique des statues historiques ; nous ne sommes plus dupes non plus des vertus de l’héroïsme guerrier : aucun “héros mort pour la France” en 1914-1918, juste une effroyable hécatombe de pauvres gens morts pour rien.

Si donc, d’une part, le dispositif contemporain récapitule de fait tout le passé dans l’élément de la théorie et selon sa techno-logique immanente, en quoi il achève, comme Hegel l’a compris, la téléologie de la philo-sophie, il manifeste, d’autre part, à la fois le statut vestigial de ce passé ainsi que son origine humaine, trop humaine ; il montre que toute idéalité est résidu d’une production antérieure, qu’elle se maintient par intériorisation idéalisante, c’est-à-dire travail du deuil, que la spiritualité est hantise, que l’Esprit ne fut jamais que le Spectre de l’humanité passée et qu’il est aujourd’hui le Spectre de l’Histoire : le Musée est le dispositif de la nécromantie[55] qui donne le spectacle de sa fantasmagorie. « Après la fin de l’Histoire, l’Esprit vient en revenant, il figure à la fois un mort qui revient et un fantôme dont le retour attendu se répète encore et encore[56] », écrivait Derrida, et si le Musée est un dispositif apocalyptique, c’est aussi parce qu’il est la révélation (*ἀποκάλυψις*) de la spectralité de cet Esprit du monde[57] qui était censé mouvoir l’Histoire et dont l’avènement terminal (la parousie) était censé nous installer dans le Beau, le Vrai, le Bien.

1. G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Premier Tome, livre I : L'Être*, trad. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 19 : « La logique est […] la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini. »

2. F. Nietzsche, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, § 7 : « *eine verkappte Theologie* ».

3. J. G. Fichte, *Le Caractère de l'époque actuelle*, trad. I. Radriazzani, Paris, Vrin, 1990, p. 150 : « Le philosophe, traitant de l'Histoire en philosophe, suit ce cours *a priori* du plan universel, qui est clair pour lui, indépendamment de toute histoire ; et il n'utilise nullement l'histoire dans le but de démontrer quelque chose, étant donné que ses propositions ont été prouvées par avance indépendamment de toute histoire. »

4. J. Burckhardt, *Considérations sur l'Histoire universelle*, trad. S. Stelling-Michaud, Genève, Droz, 1965, p. 1 – qui reprend en fait des analyses de Schopenhauer : « De l'Histoire », dans *Le Monde comme volonté et représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Puf, 1966, p. 1179.

5. Voir R. Rémond, « Limites et nécessité d'une philosophie de l'Histoire », dans *Philosophies de l'Histoire. Recherches et débats*, Cahier n° 17, octobre 196, p. 12, qui oppose le « labeur prudent et difficile » de l'historien aux « larges horizons, synthèses audacieuses et racourcis saisissants » du philosophe.

6. Expression de Rémi Labrusse (« Muséophobie. Pour une histoire du musée du point de vue de ses contempteurs », *Romantisme*, 173, 2016/3, p. 68), qui souligne « qu'une situation historique spécifique se reflète donc dans son [= le Musée] émergence et dans sa diffusion planétaire ».

7. Voir S. Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. P. Cotet, A. Bourguignon, A. Cherki, Paris, Payot, 1981, p. 12 : « Cette nouvelle patrie était aussi un musée, plein de tous les trésors que les artistes de l'humanité civilisée avaient créés et léguées depuis des siècles. Se promenant d'une salle à l'autre de ce musée, il [l'Européen] pouvait constater et apprécier sans parti pris la variété des types de perfection que le mélange des sangs, l'Histoire, la spécificité de la terre-mère avaient produit chez ses compatriotes au sens le plus large. »

8. Voir E. Jünger, *Le Travailleur*, trad. J. Hervier, Paris, Bourgois, 1989, p. 253 : « Nous vivons dans un monde qui d'un côté ressemble tout à fait à un chantier et de l'autre tout à fait à un musée. La différence entre les prétentions propres à ces deux paysages est que personne n'est obligé de voir dans un chantier plus qu'un chantier, tandis qu'il règne dans le paysage du musée une atmosphère édifiante qui a revêtu des formes grotesques. Nous sommes parvenus à une sorte de fétichisme historique qui se trouve en rapport direct avec le manque de force créatrice. Aussi est-ce une pensée consolante que, par suite du développement de grandioses moyens de destructions, une espèce de correspondance secrète accompagne l'accumulation et la conservation de ce que l'on nomme le patrimoine culturel. »

9. Voir R. Labrusse, « Le Musée, la colonie, la guerre », dans L. Bertrand-Dorléac (dir.), *Les Désastres de la guerre, 1800-2014*, Lens, Somogy, 2014, p. 56-61.

10. Voir P. Loti, *L'Île de Pâques. Journal d'un aspirant de La Flore*, Saint-Cyr-Sur-Loire, Christian-Pirot, 2016, qui raconte la décapitation « affreuse » du Moaï p. 104-105.

11. M. Heidegger, « L'Origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, p. 30 : « L'œuvre est elle-même installante (*aufstellend*) en son être. Quand l'œuvre d'art en elle-même se dresse, alors s'ouvre un monde, dont elle maintient à demeure le règne. Être-œuvre signifie donc : installer un monde » (*Werksein heißt : eine Welt aufstellen*).

12. M. Heidegger, « Sur la Madone Sixtine », *Po&sie*, 81, Paris, septembre 1997, p. 6.

13. Voir A. Leroi-Gourhan, *Les Fouilles préhistoriques. Techniques et méthodes*, Paris, Picard, 1950, p. 2 : « Il faut imaginer la terre comme un livre dont les objets forment le texte. Or ce livre présente la particularité de ne pouvoir être lu qu'à condition de le détruire. »

14. Voir J.-L. Déotte, *Le Passage du musée*, *op. cit.*, *p.* 78 : « Entre l'œuvre exposée à tous et l'œuvre en tant qu'elle a été un outil ou un objet rituel, il y a eu la ruine de sa fonction, même si dorénavant l'œuvre est dans un meilleur état physique qu'auparavant. »

15. Sur la muséification comme démondanéisation des antiquités et pièces archéologiques, voir aussi Heidegger, *Être et temps*, § 73, p. 380.

16. J.-L. Déotte, *Le Musée, l'origine de l'esthétique*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 53 : « Si le Musée consiste dans cette radicale suspension des destinations des œuvres, s'il généralise à toutes les productions humaines cette suspension, à l'échelle du globe et de toutes les époques antérieures de l'art, alors la seule aune à laquelle il puisse être mesuré est celle de l'apocalypse, comme fiction et comme réalité, ce en quoi consiste son passage à la limite. L'art-du-musée est intrinsèquement un art de l'apocalypse : il rend concevable un art pour lequel le monde ne serait plus nécessaire. »

17. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 49, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 160 : « *Residuum der Weltvernichtung* ».

18. J.-L. Déotte, *Le Musée, l'origine de l'esthétique*, *op. cit*., p. 50.

19. Selon le concept élaboré par G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Puf, 1934, p. 17.

20. C'est un acquis fondamental de la réflexion de J.-L. Déotte (*Le Passage du musée*, *op. cit.*, p. 15 et p. 23-24) : « Le musée est cette institution qui a la puissance de faire apparaître un nouvel objet : l'œuvre d'art ; un nouveau sujet : le sujet esthétique ; et entre eux, une nouvelle relation : la contemplation désintéressée. Dès lors, sa puissance est véritablement significative du côté de l'apparaître : le musée configure différemment l'apparaître. Cette institution est donc un *appareil* : ce qui configure l'apparaître […] Au principe de l'appareil se trouve la fonction de "rendre pareil", d'"apparier", c'est-à-dire de comparer ce qui jusqu'alors était hétérogène. Ce principe d'appariement ou d'analogie qualitative se trouve évidemment au cœur d'une collection muséale, mais il est également au cœur de tous les appareils : c'est ainsi que pour les Modernes, depuis la Renaissance, les phénomènes ne sont connaissables que parce qu'ils sont objectivables (représentables) par l'appareil perspectif qui introduit un espace d'accueil quantifiable, homogène, isotopique, autrement dit rationnel. »

21. Propos recueillis en 2010 par Leonardo Pakarati pour un documentaire intitulé *Te Kuhane o te Tupuna : El espíritu de los ancestros* (Mahatua Producciones, 2015).

22. H. Hubert, M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Paris, Puf, 2019, p. 178, p. 191 et 192-193 : « La qualité de *mana*, ou de sacré, s'attache à des choses qui ont une position tout spécialement définie dans la société […] La valeur magique des choses résulte de la position relative qu'elles occupent dans la société ou par rapport à celle-ci. Les deux notions de vertu magique et de position sociale coïncident. »

23. Cité par É. Pommier, « Idéologie et musées à l'époque révolutionnaire », dans M. Vovelle (dir.), *Les Images de la Révolution française*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1988.

24. Voir P. Descola, *La Composition des mondes*, Paris, Champs-Flammarion, 2017, p. 361, où il note que « l'ethnologie est née dans les musées et cette association précoce a eu des effets durable sur la pensée anthropologique ».

25. Voir J.-L. Déotte, *Oubliez ! Les ruines, l'Europe, le Musée*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 219 : « Que ce soit dans les musées d'ethnologie ou dans les musées d'histoire, même contemporaine, il s'agit toujours de penser le lointain et de l'exposer comme irréductiblement lointain. »

26. J.-L. Déotte, *Le Passage du musée*, *op. cit.*, p. 30-31 : « Le Musée est cet appareil qui génère de l'universel ; tout musée est par essence universel puisqu'il fait surgir la valeur esthétique qui est universelle. »

27. W. McCulloch notait ainsi que « *cybernetics starts with Descartes rather than with Leibniz* » (cité par R. Vallée, « Descartes et la cybernétique », *Alliage*, 28, 1996).

28. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, éd. d'A. Jardin, Paris, Gallimard, 1992, p. 851.

29. L'expression "art contemporain" est problématique, en ce qu'elle désigne un champ très particulier de la production marchande qui prétend (c'est son argument marketing) incarner l'art véritable et (pour conserver son avantage concurrentiel) disqualifie toute critique comme béotienne, réactionnaire, voire fasciste. Il suffit pourtant de se détourner de ses diverses excrétions – dont il est malaisé d'identifier le chef-d'œuvre : les boîtes de « merde d'artiste » (1961) de Piero Manzoni ? Les *Dog Turds* (1962) de Carl Andre ? Le *Shit Show* (1964) de Sam Goodman ? La matière fécale produite par *Cloaca* (2000) de Wim Delvoye ? Les crottes de chiens géantes en plastique (*Complex Piles*, 2007) de Paul McCarthy ? *Self-Portrait* de Andres Serrano (2008), photographie en gros plan de ses excréments ? L'étron monumental exposé par le collectif Gelatin au musée Boijmans Van Beuningen de Rotterdam (2018) ? – pour se trouver confronté à une création florissante plus convainquemment artistique et incontestablement contemporaine, celle de Bob Dylan, Neil Young et Nick Cave, de Hergé, André Franquin et Jacques Tardi, de Stanley Kubrick, Martin Scorsese et David Lynch, de Philippe Djian, Michel Houellebecq et Emmanuel Carrère (etc.), art populaire et non élitaire dont les œuvres n'ont pas besoin de l'espace (sépulcral et acosmique) du Musée (et n'ont pas besoin non plus du discours de légitimation théorique qui escorte immanquablement les œuvres de l'"art contemporain" pour tenter laborieusement d'en justifier l'intérêt) parce qu'elles accompagnent quotidiennement la vie des hommes en chair et en os – œuvres qui cependant appartiennent à l'époque de la mort de l'art, parce qu'elles ont perdu l'aura religieuse et la capacité à faire-monde et à faire-communauté, et trouvent leur fonction essentielle précisément en ce qu'elles permettent de survivre dans un monde ruiné, des société atomisées et un univers désenchanté.

30. Le *Balloon Dog* de Jeff Koons (statue qui représente un chien sculpté à partir d'un ballon gonflable, du genre de ceux que font pour amuser les enfants les animateurs de goûters d'anniversaire) s'est vendu 58,4 millions de dollars le 13 novembre 2013 à New York.

31. Voir M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 102 : « Hegel, c'est le Musée, c'est toutes les philosophies, si l'on veut, mais privées de leur finitude et de leur puissance d'impact, embaumées, transformées, croit-il, en elles-mêmes, à vrai dire transformées en lui. »

32. *Museums of the World*, 27e éd., Berlin, De Gruyter, 2020.

33. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, t. II, p. 311 : « L'Histoire est l'Esprit qui s'est dépossédé de lui-même dans le temps. Ce devenir propose un mouvement lent et une succession d'esprits, une galerie d'images dont chacune est ornée de toute la richesse de l'Esprit, et elle se meut avec tant de lenteur précisément parce que le Soi doit pénétrer et assimiler toute cette richesse de la substance. Parce que son accomplissement consiste à savoir intégralement ce qu'il est, sa substance, ce savoir est alors la concentration de l'Esprit en soi-même dans laquelle il abandonne son être-là et en confie la figure au souvenir. »

34. *Ibid*., p. 312. « Recollection du souvenir » : *Er-Innerung*.

35. Voir J.-L. Déotte, « Le Musée, un appareil universel », *Museum International*, no 235, Paris, Unesco, 2007 : « Le musée n'est pas un lieu de mémoire. Le meilleur moyen de casser pour l'avenir (non pour le présent) la puissance d'évocation mémorielle d'une pièce, c'est d'en faire un *suspens. Car le musée est un appareil qui génère de l'oubli*. Par conséquent : les œuvres sont conservées et perdurent pour l'avenir parce qu'elles sont détachées de toute identité ethnique, politique, sociale, etc. »

36. Selon le concept par lequel F. Hartog (*Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003) définit le « régime d'historicité » propre à notre époque, celle du « temps des catastrophes ».

37. Expression par laquelle Husserl définit la subjectivité transcendantale : *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 49, *op. cit.*, p. 163.

38. Dans *Qu'est-ce que la préhistoire ?* (Paris, Gallimard, 2016, p. 26), S. de Beaune refuse d'identifier la Préhistoire au Paléolithique en notant que « l'inclusion du Néolithique dans la Préhistoire est ratifiée dans les institutions académiques et il serait très difficile de revenir aujourd'hui sur le découpage utilisé » : ce qui revient à reconnaître que c'est bien l'appareil (muséal, universitaire) qui répond à la question « Qu'est-ce que la préhistoire ? », que le découpage chronologique n'est qu'un écho de son agencement institutionnel, et qu'un "chercheur" n'a jamais d'autre fonction que de faire fonctionner un dispositif qui occupe alors le statut (transcendantal) de « plan universel *a priori* prouvé par avance » sur lequel se fondait la métaphysique de l'Histoire de Fichte.

39. L'exposition « Europunk » que la Cité de la musique à Paris a consacré à la contre-culture punk du 15 octobre 2013 au 19 janvier 2014 restera le cas paradigmatique de cet impérialisme muséal. – Que le mouvement punk ait manifesté quelque chose d'essentiel à notre époque, sa sagesse même, c'est ce que reconnaît le Comité invisible (*L'Insurrection qui vient*, Paris, La Fabrique, 2007, p. 7) : « "Le futur n'a plus d'avenir" est la sagesse d'une époque qui en est arrivée, sous ses airs d'extrême normalité, au niveau de conscience des premiers punks. »

40. Voir M. Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 78-79 : « Le Musée nous donne une conscience de voleurs. L'idée nous vient de temps à autre que ces œuvres n'ont tout de même pas été faites pour *finir* entre ces murs moroses, pour le plaisir des promeneurs du dimanche ou des "intellectuels" du lundi. Nous sentons bien qu'il y a déperdition et que ce recueillement de nécropole n'est pas le milieu vrai de l'art, que tant de joies et de peines, tant de colères, tant de travaux n'étaient pas *destinés* à refléter un jour la lumière triste du Musée […]. Ces œuvres qui sont nées dans la chaleur d'une vie, il les transforme en prodiges d'un autre monde, et le souffle qui les portait n'est plus, dans l'atmosphère pensive du Musée et sous ses glaces protectrices, qu'une faible palpitation à leur surface. Le Musée tue la véhémence de la peinture comme la bibliothèque, disait Sartre, transforme en "messages" des écrits qui ont été d'abord les gestes d'un homme. Il est l'historicité de mort. Et il y a une historicité de vie, dont il n'offre que l'image déchue. »

41. A. Quatremère de Quincy, *Considérations morales sur la destination des ouvrages de l'art*, Paris, 1815, p. 57-58 : « Que me disent ces mausolées sans sépulture, ces cénotaphes doublement vides, ces tombeaux que la mort n'anime plus ? Déplacer tous les monuments, en recueillir ainsi les fragments décomposés, en classer méthodiquement les débris, et faire d'une telle réunion un cours pratique de chronologie moderne ; c'est pour une nation existante, se constituer en état de nation morte ; c'est de son vivant assister à ses funérailles ; c'est tuer l'Art pour en faire l'histoire ; ce n'est point en faire l'histoire, mais l'épitaphe. »

42. V. Hugo, « Guerre aux démolisseurs », dans *Littérature et philosophie mêlées*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Le Club français du livre, 1967, p. 503.

43. A. Quatremère de Quincy, *Rapport fait au Conseil général du département de la Seine le 15 thermidor an VIII*, Paris, 1800, p. 32, qui poursuit (p. 36) : « Par quel contresens appellerait-on *conservatoires* ces réceptacles de ruines factices, qu'un soin injurieusement hypocrite ne semble vouloir préserver du temps que pour les livrer à l'oubli ? Cessez, sophistes ignorants, de trouver du plaisir dans ces ruines. »

44. Voir G. W. F. Hegel, *Cours d'esthétique*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 1995, t. I, p. 17-18 : « Nous n'en sommes plus à pouvoir vénérer religieusement les œuvres d'art et à leur vouer un culte, et notre attitude à l'égard des créations de l'art est beaucoup plus froide et réfléchie. […] Dans ces circonstances l'art, ou du moins sa destination suprême, est pour nous quelque chose du passé. Il a perdu pour nous sa vérité et sa vie. Ce que suscite en nous une œuvre artistique de nos jours, mis à part un plaisir immédiat, c'est un jugement, étant donné que nous soumettons à un examen critique son fond, sa forme et leur convenance réciproque. »

45. G. Debord, *La Société du spectacle*, § 184, *op. cit.*, p. 180. Et § 189, p. 184 : « Les arts de toutes les civilisations et de toutes les époques, pour la première fois, peuvent être tous connus et admis ensemble. C'est une "recollection des souvenirs" de l'Histoire de l'art qui, en devenant possible, est aussi bien *la fin du monde de l'art*. C'est dans cette époque des musées, quand aucune communication artistique ne peut plus exister, que tous les moments anciens de l'art peuvent être également admis, car aucun d'eux ne pâtit plus de la perte de ses conditions de communication particulières, dans la perte présente des conditions de communication *en général*. »

46. Voir P. Valéry, « Le problème des musées », dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1960, p. 1290 : « Je suis saisi d'une horreur sacrée. Mon pas se fait pieux. Ma voix change et s'établit un peu plus haute qu'à l'église, mais un peu moins forte qu'elle ne sonne dans l'ordinaire

de la vie. Bientôt, je ne sais plus ce que je suis venu faire dans ces solitudes cirées, qui tiennent du temple et du salon, du cimetière et de l'école… Suis-je venu m'instruire, ou chercher mon enchantement, ou bien remplir un devoir et satisfaire aux convenances ? »

47. L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, dans *Romans I*, Paris, Gallimard, 1981, p. 354.

48. Voir P. Bourdieu, A. Darbel, *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris, Minuit, 1969, qui parlent de « religion de l'Art » (p. 13), indissociable d'une pression sociale imposant ses pratiques à ses adeptes (p. 49 s.), d'« avènement du Royaume de l'art » (p. 16), et de « mystique du salut » (p. 17), montrent que la fréquentation des musées est massivement le fait de la bourgeoisie (p. 35 s.), et définissent les musées comme « ces lieux saints de l'art où la bourgeoisie dépose les reliques héritées d'un passé qui n'est pas le sien » (p. 165).

49. C'est sans doute *Les Ambassadeurs*, le tableau peint par Holbein le Jeune en 1533, où l'ectoplasme laiteux qui s'étale en avant-plan se révèle par anamorphe être un crâne, qui constitue ici l'expression la plus forte et la plus significative. Tableau fondamental des Temps nouveaux, ceux de l'"humanisme" (le crucifix passe à l'arrière plan, à peine visible derrière le lourd rideau de velours vert), qui représente deux hommes de pouvoir (l'un politique, le bailli Jean de Dinteville, l'autre religieux, l'évêque Georges de Selve) de part et d'autre d'une accumulation hétéroclite d'objets (un véritable cabinet de curiosité, l'ancêtre du musée) qui tous symbolisent la Modernité naissante : la conquête et la connaissance du monde (le globe terrestre, le globe céleste), la géométrie et les mathématiques (l'équerre, le compas, le traité de calcul), les techniques (le cadran solaire, les instruments de mesure astronomique, les livres et par eux l'imprimerie), la richesse (l'opulence des personnages, leur manteaux de fourrure) ; quant aux arts, il faut noter que le luth est injouable puisqu'une corde est cassée, et qu'il manque une flûte dans l'étui : prodromes de son agonie. Le centre du tableau n'est ainsi pas occupé par les hommes (comme le voudrait pourtant l'"humanisme" dans sa niaise interprétation bourgeoise), mais par *le monde comme accumulation d'objets géométriques*, et ce non pas partir du point de vue des hommes, mais de l'instrument et du calcul. Et dans le même moment, le tableau révèle, non pas seulement la vanité de ce monde – ce qui serait banal –, mais sa *spectralité* : c'est la mort qui hante ce monde géométrisé, et ce dans sa richesse même. Holbein le Jeune portraiture des « ambassadeurs » : ce sont ici les ambassadeurs de la mort, ce qui est déjà la fonction d'un évêque (apôtre du Crucifié, représentant de l'au-delà), mais aussi le cas de Jean de Dinteville, dont la devise personnelle était *memento mori*, qui sur le tableau porte une broche représentant un crâne, et se décrivait lui-même à son frère, dans une lettre en date du 23 mai de cette même année 1533, comme « le plus melancolicque fasché et fascheux ambassadeur que vistez oncques ». Cette présence de la mort est d'emblée manifestée par l'inquiétante étrangeté de la forme à l'avant-plan, qui fait porter le soupçon sur l'assurance de ces princes : forme qui incite alors à *quitter la position imposée par la perspective* (ici matérialisée par les motifs géométrique du pavement) pour en chercher une autre, celle de l'anamorphose qui révèle le crâne et donne à voir le tableau *sub specie mortis*. L'anamorphose ainsi destitue la perspective géométrique, elle incite le spectateur à se libérer de son assujetissement au spectacle de l'objectivité, et par cette libération lui en révèle la spectralité, elle révèle au spectateur le néant de sa position : être subjectivé par le spectacle d'un univers mathématisé, c'est être réduit à l'abstraction pure d'un *ego* vide et formel (le *Discours de la méthode* sera écrit un siècle plus tard, en 1637), c'est être soi-même spectralisé. Ces deux hommes qui d'après la perspective géométrique apparaissent « comme maîtres et possesseurs » de la nature *sont en réalité possédés*, hanté par tous les fantômes de la mort : la

mélancolie de Jean de Dinteville, commanditaire du tableau, vient ici subvertir la Modernité tout entière en ses fondements même en en révélant l'essence thanatocratique et la puissance spectrogène.

50. Voir F. Choay, « Le règne de l'urbain et la mort de la ville », dans *Pour une anthropologie de l'espace*, Paris, Seuil, 2006, p. 165 s.

51. Pausanias, *Description de la Grèce*, t. VII, 7 : *L'Achaïe*, trad. Y. Lafond, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

52. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, § 24 : « La *volonté* d'en rester au factuel, au fait *brut*, ce fatalisme des "petits faits" (*ce petit faitalisme*, comme je l'appelle) dans lequel la science française cherche désormais une sorte de prééminence morale sur la science allemande, cette renonciation totale à l'interprétation… » (« *petit faitalisme* », en français dans le texte).

53. Voir N. Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot & Rivage, 1997.

54. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Pocket, 1992, p. 41-42. Oubli *constitutif* d'une mémoire, qu'il contribue à définir (en quoi il vaudrait mieux le concevoir comme refoulement), et non oubli du passé en tant que tel qui annule la mémoire, caractéristique du Musée en tant que « machine à oublier ».

55. Voir F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 147 : « *L'art nécromant*. L'art assume accessoirement la tâche de conserver, et aussi de raviver ça et là certaines idées éteintes, décolorées ; il tresse, quand il s'acquitte de cette tâche, un lien enserrant diverses époques et en fait revenir les esprits. Certes, c'est tout au plus une apparence de vie, comme au-dessus de tombeaux, qui s'élève ainsi, ou comme en rêve le retour de morts chéris. »

56. J. Derrida, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 32. Voir aussi J.-F. Marquet, *Singularité et événement*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 71 : « Peut-être avec Heidegger la philosophie a-t-elle connu son ultime événement et sa récapitulation radicale : nous errons maintenant dans la contemporanéité en vitrail de pensées fantômes que nulle violence interprétative ne contraindra plus hélas à faire fond. »

57. « Le spectre de l'Esprit du monde » (*das Gespenst des Weltgeistes*) écrivent K. Marx et B. Bauer dans *La Trompette du jugement dernier contre Hegel l'athée et l'antichrist* (trad. H.-A. Baatsch, Paris, L'Échappée, 2016, p. 71) : ce pamphlet parodique paru anonymement en 1841, tout premier texte publié auquel Marx ait collaboré, feint de critiquer la philosophie de Hegel au nom de la religion pour mettre en évidence (en enfumant la censure) que Hegel a définitivement éliminé la religion du champ philosophique.

§ 6. Du fondement à la fondation : architecture et anarchie

Il y a une philosophie spéculative de l'Histoire immanente au dispositif, et c'est *cette* philosophie de l'Histoire que Hegel a parfaitement et adéquatement explicitée : notre époque est de fait l'avènement de l'Universel, qui accomplit la rationalisation intégrale du réel et la réalisation intégrale de la raison. Les deux siècles qui nous séparent de Hegel n'ont ainsi fait que confirmer ce processus en l'étendant à la planète entière : non pas en tant qu'accomplissement cependant, mais en tant que crise totale, qui dévoile (apocalyptiquement) la mystification constitutive de cet Universel. Il s'agit alors de constater que l'Histoire fut en effet le processus de cet avènement de l'Universel, mais pour le ramener à ses bases réelles : démystifier la métaphysique de l'Histoire, c'est récuser sa théo-logique qui postulait que l'Universel était donné au début de l'Histoire – la « pensée de Dieu avant la création du monde » – pour reconnaître que *l'Universel en est au contraire le produit spécifique*, et qu'il ne se rencontre qu'à la fin[1]. En quoi la philosophie devient effectivement archéologie, qui, à partir de l'existence effective et factuelle de ce dispositif, tente d'en retracer la provenance, archéologie qui ne prétend plus absurdement élaborer une philosophie de l'Histoire *a priori*, mais, à partir des données fournies par les sciences contemporaines – *ex datis* –, par un questionnement rétrospectif (*Rückfrage*),

en dégage les fondements sur les strates primordiales. Seules en effet les sciences positives de l'Histoire sont à même de procurer au philosophe des données qu'il chercherait en vain dans la sphère close de la subjectivité réduite ou des traités métaphysiques du temps jadis : la phénoménologie doit, de façon méthodique et systématique, intégrer les acquis de la paléoanthropologie, de la préhistoire, de la paléographie, et ce d'autant plus que le développement de l'archéologie comme science historique appartient à ce *même* mouvement révolutionnaire propre à notre époque qui a substitué l'archéologie phénoménologique à la théologie métaphysique comme philosophie première – de fait, l'avènement de l'archéologie biblique au XIX^e^ siècle et ses effets démystificateurs n'ont pas peu contribué à détrôner la théologie de son ancien statut[2]. Tâche difficile et délicate, puisque ce faisant elle risque de confondre deux démarches nécessairement corrélées, mais antinomiques : si elle s'avère indispensable à toute enquête, l'archéologie positive (historique) déploie néanmoins de façon systématique et non critique la scientificité objectiviste à laquelle elle soumet l'origine (l'*άρχή*), quand l'archéologie transcendantale (historiale) tente de penser l'origine même de cette configuration déterminée de la rationalité ; la première vise l'objectivation de l'origine, la seconde l'origine de l'objectivité.

Le Musée est le dispositif de l'objectivation totale des œuvres du passé qu'il impose comme faits positifs indiscutables, c'est-à-dire comme culture : seule alors la négativité (hérétique) opposée à l'idéologie culturelle peut dissoudre cette positivité et retrouver un sens[3]. De même, penser l'Histoire exige de sortir (u-topiquement) du milieu en lequel aujourd'hui elle se donne (le Musée, l'Université, le dispositif de recherche, l'archive…) : la pensée de l'Histoire ne saurait consister à homologuer son mode de présentification dans l'appareil contemporain, en se contentant des faits (empiriques et historiques) tel qu'ils y sont constitués, elle doit bien plutôt tenter de retracer la genèse (transcendantale et historiale) de cet appareil, par une généalogie qui exhume une genèse que, en tant que récapitulation présentifiante, il a

rejeté en dehors de lui et ainsi renie. D'où la nécessité, contre les sciences positives, de la pensée négative propre à la philosophie.

Le problème est alors que la philosophie elle-même est aujourd'hui présentifiée et ainsi figée dans ce même dispositif de récapitulation muséale, qui la réduit à une succession de faits qu'il s'agit alors de restituer de façon aussi exacte que possible et dont il s'agit de retracer aussi objectivement que possible l'Histoire : neutralisation de sa puissance négative critique[4] qui est l'effet, voire la fonction, du dispositif universitaire, qui réduit catastrophiquement la philosophie à un patrimoine, et la traite comme tel[5]. Mais le rapport pensant aux œuvres philosophiques ne saurait en aucun cas consister à les restituer telles qu'elles furent, comme on reconstituerait des bâtiments anciens dont nul n'a plus l'usage – ou plutôt : dont le seul usage est désormais celui du cloître, où certains, la réalité étant trop épineuse pour leur grand caractère, s'enferment leur vie durant –, mais au contraire à en dépareiller l'appareillage, en arracher les blocs de marbres ainsi que le faisaient les Romains du Moyen Âge avec le Colisée et les temples du forum, et ainsi penser à partir des « matériaux tirés des ruines d'anciens édifices écroulés[6] », comme le disait déjà Kant, qui le premier a parlé d'« archéologie[7] » pour définir le rapport critique à l'histoire de la philosophie après la destitution de la métaphysique. L'enjeu est ainsi de réactiver la puissance des pensées anciennes dans une autre cohérence non plus réglée par l'illusoire restitution d'un passé révolu, mais par ce qu'il y a à penser, dans un *détournement* dont « la propre cohérence, en lui-même et avec les faits praticables, peut confirmer l'ancien noyau de vérité qu'il ramène[8] » et dont la discursivité est celle du montage[9] au sens cinématographique du terme.

La lucidité philosophique consiste donc à dégager la provenance et les fondements tout à la fois du dispositif et de la structure théorique objectivo-logique qui le commande. Reconduction qui accède à la fin à une communauté historiale de corps vivants dans le monde de la vie : une

communauté d'hommes concrets, en chair et en os, campés sur la terre solide et bien ronde. Dès lors, la philosophie première, qui en tant qu'archéologie demeure en quête du fondement, de l'*ἀρχή*, est conduite, par son propre mouvement rétrospectif, à interroger l'origine historique de la communauté, son époque inaugurale. En effet, si l'archéologie transcendantale reconnaît au fondement une communauté essentiellement définie par des significations communes, et que toute signification est « sédiment d'une production antérieure », alors la question devient celle de la *production première*, c'est-à-dire celle des « fondateurs initiaux de nos intentions de pensée[10] », qui, à une époque historique déterminée, ont « créé un trésor de connaissances durable[11] », capital théorique depuis lors transmis, et valorisé, de génération en génération. Il ne s'agit donc plus pour la philosophie première d'étudier un *fondement*, mais une *fondation*, non pas un socle inébranlable, mais le processus historique de sa construction – l'archéologie se donne pour objet non plus l'*ἀρχή*, mais l'archi-tecture, construction (*τέκτων*) d'un fondement (*ἀρχή*), archi-tecture ontologique qui bâtit une *ἀρχή* à partir de laquelle il devient possible d'habiter le chaos et l'abîme, qui *configure* ainsi le monde. Reconnaître que toute objectité, y compris les idéalités, est produit d'une activité, c'est en effet ultimement reconnaître que *tout fondement est fondé*, et que l'essentiel n'est jamais le fondement, mais l'acte fondateur, ce que dans son vocabulaire Husserl nomme *Urstiftung*, l'institution inaugurale, la proto-fondation. La philosophie *première* se voit alors remise en question, puisque le principe auquel elle accède est aussitôt contesté en sa primauté, précédé qu'il est par l'acte qui l'a institué comme tel ; l'instauration du fondement a la gratuité, la contingence et la facticité de l'*événement*, qui comme tel est sans cause identifiable, et qui est à lui-même sa propre possibilité, événement *irréductible* parce qu'il ouvre, configure et définit un domaine transcendantal, c'est-à-dire une communauté historiale.

Au terme de son questionnement rétrospectif, l'archéologie phénoménologique accède au caractère infondé de son propre fondement, elle

découvre que tout fondement (*Grund*) est instauré au-dessus d'un abîme (*Abgrund*). Il y a Histoire parce que tout monde (*κόσμος*) doit être édifié au-dessus d'un gouffre chaotique (*χάος*), il y a Histoire parce que le fondement est à bâtir, parce qu'il n'est pas donné[12] mais produit, résultat d'un processus de production, parce que *le fondement est précisément ce qui manque* ; au principe même de l'Histoire il y a cette absence de principe. La phénoménologie est ainsi hérétique en essence[13], en ce que son processus de rétrocession toujours plus radical – qu'il ne faut donc pas arrêter, ni à son moment idéaliste, ni à son moment subjectiviste – se traduit par *l'effondrement de tout fondement*, la destitution de toute institution, le démantèlement méthodique de toute dogmatique. La philosophie première doit alors en dernière instance assumer un *principe d'anarchie*, qui disqualifie la hiér-archie méta-physique (hypostase et apothéose de l'*ἀρχή*) au profit d'une an-archie archéo-logique : elle devient en cela *anarchéologie*. La philosophie – en tant qu'elle se spécifie comme philosophie première – a certes pour tâche propre d'accéder au fondement, au socle, au sol : mais que ce sol soit fissuré, fracturé et crevassé, elle n'y peut rien, et doit *ici* renoncer à son ancienne ambition fondatrice ou systématique pour se redéployer à partir de la *négativité pure issue de cet abîme* et ainsi se faire critique et déconstruction, elle doit à la fin assumer son nihilisme essentiel[14], et le philosophe doit alors *endurer sa défaillance* constitutive – en quoi son existance est périlleuse et bien loin de la suffisance béate du "sage".

Et si le fondement auquel parvient l'archéologie phénoménologique est la communauté historiale, en quoi elle surmonte idéalisme et subjectivisme pour un communisme, s'impose ici que le *communisme pensé jusqu'au bout est anarchique*, en ce que la communauté ne peut être substantielle ni fondative[15], parce qu'elle est autofondée – événement d'autofondation qui caractérise la révolution – et donc ne fait fond que sur la gratuité d'un événement et l'abîme de la liberté : il importe d'autant plus d'insister sur cette thèse ontologique fondamentale que son ignorance ou son déni peuvent

avoir, secondairement, mais aussi, des conséquences politiques dont le coût est exhorbitant. De même, l'anarchisme ne peut se réduire à une quelconque doctrine politique : tout comme le communisme, l'anarchisme est d'abord une position ontologique fondamentale, ou plutôt, la condition existentielle abyssale de l'homme, l'endurance de sa défaillance, être dont le seul fondement est l'abîme de la liberté qui est tout uniment celui de la folie[16], être sans fondement qui ne peut s'appuyer sur rien ni personne : « L'anarchisme, c'est la formulation politique de l'Anarchie », disait ainsi Léo Ferré dans un entretien en 1971, « tandis que l'Anarchie c'est le désespoir de la solitude[17] ».

1. Voir J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 223 : « L'universalité ne se trouve pas au commencement de l'histoire sous les espèce d'une humanité universelle qui évoluerait ici plus vite, là plus lentement, conformément à une seule et même loi, comme se l'imaginait Auguste Comte. Au contraire, on ne la rencontre qu'à la fin de l'Histoire de l'Europe, ou plutôt à la fin de l'Histoire en tant qu'européenne. »

2. Voir en particulier I. Finkelstein, N. A. Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, trad. P. Ghirardi, Paris, Gallimard, 2002.

3. Voir G. Debord, *La Société du spectacle*, *op. cit.*, § 210, p. 200 : « La négation réelle de la culture est seule à en conserver le sens. Elle ne peut plus être *culturelle.* »

4. H. Marcuse évoquait ainsi dès 1954 « une faculté mentale en danger de disparition : le pouvoir de la pensée négative », *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, trad. R. Castel, Paris, Minuit, 1968, p. 41.

5. Voir W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e^ siècle. Le livre des passages,* trad. J. Lacoste, Paris, Cerf, 1989, p. 490-491 : « De quel péril les phénomènes sont-ils sauvés ? Pas seulement et pas principalement du discrédit et du mépris dans lequel ils sont tombés, mais de la catastrophe que représente une certaine façon de les transmettre, en les "célébrant" comme "patrimoine". Ils sont sauvés lorsqu'on met en évidence chez eux la fêlure. Il y a une tradition qui est une catastrophe. »

6. E. Kant, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. I, p. 1386.

7. E. Kant, *Progrès de la métaphysique en Allemagne*, dans *Œuvres philosophiques*, *op. cit*., t. III, p. 1284.

8. G. Debord, *La Société du spectacle*, § 208, *op. cit.*, p. 199 : « Le détournement est le contraire de la citation, de l'autorité théorique toujours falsifiée du seul fait qu'elle est devenue citation ; fragment arraché à son contexte, à son mouvement, et finalement à son époque comme référence globale et à l'option précise qu'elle était à l'intérieur de cette référence, exactement reconnue ou erronée. Le détournement est le langage fluide de l'anti-idéologie. Il apparaît dans la communication qui sait qu'elle ne peut prétendre détenir aucune garantie en elle-même et définitivement. Il est, au point le plus haut, le langage qu'aucune référence ancienne et supra-critique ne peut confirmer. C'est au contraire sa propre cohérence, en lui-même et avec les faits praticables, qui peut confirmer l'ancien noyau de vérité qu'il ramène. Le détournement n'a fondé sa cause sur rien d'extérieur à sa propre vérité comme critique présente. »

9. Voir W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e^ siècle. Le livre des passages*, *op. cit.*, p. 476 : « La méthode de ce travail : le montage littéraire. Je n'ai rien à dire. Seulement à montrer. Je ne vais rien dérober de précieux ni m'approprier des formules spirituelles. Mais les guenilles, le rebut : je ne veux pas en faire l'inventaire, mais leur permettre d'obtenir justice de la seule façon possible : en les utilisant. »

10. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, App. V, *op. cit*., p. 433.

11. E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Puf, 1970, p. 73.

12. J. Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », dans *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 163 : « Loin d'être *donné*, le fondement est la tâche historique proposée à l'humanité. L'humanité n'est historiquement active que parce qu'elle le cherche. »

13. Voir N. Depraz, « Edmund Husserl. Adversus haereses mystikes ? », *Laval théologique et philosophique*, 50 (2), 1994, p. 328 : « La phénoménologie est l'hérésie de la philosophie […]. Si la phénoménologie est hérétique dans son principe, c'est qu'elle s'oppose par essence à quelque doctrinalisation ou académisation que ce soit. C'est pourquoi aussi elle ne saurait recouper l'oeuvre d'aucun phénoménologue, pas même – surtout pas – celle du "fondateur". D'ailleurs, il n'y a pas eu au sens propre de fondation de la phénoménologie, mais seulement un mouvement d'effondrement incessant de toute position de fondement. »

14. Voir F. Nietzsche, FP (1887-1888), 9 [123] : « On n'a que tardivement le courage de ce que l'on *sait*. Je n'ai osé que récemment m'avouer que j'ai toujours été foncièrement nihiliste. »

15. Sur cette an-archie de la communauté, voir R. Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, trad. B. Chamayou, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010. On trouve le néologisme « anarchéologie » dans un cours de Michel Foucault, qui désignait par là une « attitude théorico-pratique concernant la non-nécessité de tout pouvoir » (*Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Paris, Seuil / Gallimard, 2012, p. 77).

16. Voir J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 176 : « Loin que la folie soit le fait contingent des fragilités de son [= l'homme] organisme, elle est la virtualité permanente d'une faille ouverte dans son essence. Loin qu'elle soit pour la liberté "une insulte", elle est sa plus fidèle compagne, elle suit son mouvement comme une ombre. »

17. L. Ferré, Entretien avec P. Paringaux, *Rock&Folk*, 48, janvier 1971, p. 57.

§ 7. Archéologie du commencement, I : la Cité grecque

La philosophie première, en tant qu'elle s'est redéfinie comme archéologie historiale, découvre que l'*ἀρχή* dont elle est la science (transcendantale) est un *événement de fondation* ; en tant qu'elle est philosophie de l'Histoire, elle détermine cet événement comme commencement de l'Histoire – « commencement » étant une autre traduction possible d'*ἀρχή*. Motivée par une crise contemporaine définie par l'hégémonie du logique, l'archéologie phénoménologique de Husserl conduit alors à rechercher dans ce commencement l'institution originaire (*Urstiftung*) de la rationalité : *la philosophie première est la pensée du commencement de l'Histoire*. Ce commencement, c'est la Grèce ancienne, quand une communauté déterminée – disséminée en archipel mais dotée d'une langue (*λόγος*) commune – a, pour la première fois, pensé le *λόγος* comme tel, y a vu ce en quoi l'humanité de l'homme pourrait s'accomplir, a fait ainsi du *λόγος* son but (*τέλος*) et a par là même institué la *temporalité téléologique propre à l'historicité* en rompant avec l'espace-temps du mythe et la temporalité cyclique de l'éternel retour : ainsi s'y est tout uniment accomplie « une véritable révolution dans la formation de sens du monde[1] » et une « révolution de l'historicité[2] ». Révolutionnaire, le moment grec l'est en tant qu'*inversion* et *retournement* du rapport entre le particulier et l'Universel,

entre la chose et l'idée, entre la pratique et la théorie : position de l'universalité idéale et abstraite en principe (*ἀρχή*) dominant (et divinisé), qui institue ainsi le milieu de la théorie en superstructure au-dessus du monde de la vie qu'il refoule et dénie.

C'est donc dans la « protofondation grecque » que se trouve le « commencement téléologique[3] » de l'Histoire dont l'avènement du dispositif cyber-spectaculaire contemporain est l'achèvement (le *τέλος*), et l'archéologie transcendantale se fait donc *science du commencement grec* en tant que téléologie de la rationalité – et en effet, la pensée contemporaine, celle de Husserl, mais aussi de Nietzsche, Heidegger ou Patočka, a inlassablement fouillé le commencement grec pour y rechercher le secret de notre Histoire et l'origine de sa crise terminale. De ce point de vue, c'est le moment grec qui inaugure l'Histoire proprement dite et renvoie tout ce qui précède dans la Préhistoire[4]. Cette institution du *λόγος* en fondement pour l'existance humaine, c'est justement ce que les Grecs ont nommé « philosophie », projet constitutif du destin de l'Occident, et qui est ainsi historique de part en part : en se faisant « philosophie de l'Histoire », la philosophie ne prend pas pour objet un domaine de recherche nouveau – seules les sciences procèdent ainsi –, elle parvient à la lucidité sur son essence historiale : la « philosophie de l'Histoire » est la saisie réflexive de l'Histoire comme téléologie de la rationalité à l'époque où la crise en révèle la catastrophe.

Mais si l'accomplissement de la téléologie du *λόγος* est crise, sous l'espèce de l'autonomisation d'une rationalité objectiviste dont l'hégémonie menace le monde de la vie, c'est que ce *λόγος* a laissé l'essentiel hors de lui – et c'est pourquoi avec Husserl, mais aussi Nietzsche et Heidegger, *la philosophie se met en quête de sa pré-Histoire*, de ce qu'elle a oublié, nié ou refoulé lors de son institution inaugurale, elle se fait archéologie du commencement même, archéo-logie en ce qu'elle tente d'accéder à l'*ἀρχή* du *λόγος* lui-même. Un acquis révolutionnaire de l'archéologie

phénoménologique consiste en effet à disloquer le Principe de raison – thèse onto-logique qui pose l'identité de l'être et du *λόγος*, l'identité du réel et du rationnel, qui identifie ainsi l'*ἀρχή* au *λόγος* – pour accéder à l'origine pré-logique de toute production théorique, pour accéder au sous-sol (*Untergrund*) de tout fondement (*Grund*), à la strate de primordialité au-dessus de laquelle s'est édifiée la couche objectivo-logique : la rationalité, telle qu'elle se déploie en Occident dans sa structure méta-physique, est précisément une superstructure théorique bâtie au-dessus (μ*ετά*) de la nature (*φύσις*), dont elle dissimule les profondeurs infiniment riches par un revêtement d'idées. Or un autre acquis révolutionnaire de la phénoménologie consiste à reconduire tout objet à l'*activité* subjective qui l'a *produit* comme tel : l'accès au sous-sol qu'est le monde de la vie doit donc prendre pour champ d'étude les subjectivités corporelles, dans leurs activités de production, dans leur pratique quotidienne. Ainsi le cheminement archéologique de la phénoménologie la « reconduit au terrain de l'empirie du monde de la vie[5] », c'est-à-dire au « terrain pour toute praxis […] le champ universel de toute praxis réelle ou possible[6] ». Pensée jusqu'au bout, l'archéologie interdit de s'en tenir à l'invention grecque du *λόγος*, à l'institution inaugurale de la philosophie, mais impose d'excaver ses conditions de possibilités immanentes à la praxis propre à la communauté grecque.

L'analyse des « structures essentielles » de cette communauté doit donc être reprise sur le terrain de la praxis. L'incorporation de la subjectivité transcendantale impose de comprendre sur des bases matérielles, charnelles et corporelles, son activité (idéale) de constitution de l'objectivité, c'est-à-dire de la comprendre comme activité de production : la mise en forme d'une matière première – la corrélation hylé-morphique – qui fonde l'objet, et dont l'analyse définissait la phénoménologie dans sa configuration idéaliste, doit être redéfinie, non plus comme connaissance, mais comme *travail*, travail en effet qui est toujours trans-formation de la matière du monde, qui ne se contente pas de constituer des objets de connaissance pour la curiosité

intellectuelle de la conscience, mais produit des biens de subsistance pour les besoins matériels du corps vivant. Au terme de son itinéraire, la phénoménologie se fait donc *ergologie*, élucidation conceptuelle et thématique du travail comme principe originaire de tout phénomène, de tout objet et de toute réalité[7].

C'est donc un certain type de travail qui fonde la possibilité des prestations idéalisantes à partir desquelles la philosophie fut possible. Ce travail est précisément le travail productif[8], qui se définit par une *activité* hylé-morphique, mise en œuvre effective de la forme dans la matière, finalisée par l'objet produit : l'ergologie archéologique est une poïétologie, ontologie (transcendantale) de la production. Ainsi l'archéologie destitue la métaphysique, non pas pour une physique (ce qui conduirait à un naturalisme), mais pour une ergologie poïétologique, puisque le travail *fonde la nature elle-même* : c'est en effet à partir de la production que peut se déployer la différence entre le productible et ce qui échappe à toute production[9], c'est ainsi à partir du travail que le réel apparaît dans la différence entre l'artificiel (*τέχνη*) et le naturel (*φύσις*, ce qui se produit de soi-même et par soi-même) : la "nature" n'est pas un pur donné, elle n'apparaît comme telle qu'à partir du travail. L'archéologie phénoménologique renverse ainsi la méta-physique (compris comme théologie) en archéo-physique (compris comme ergologie), et confirme que l'institution grecque de la rationalité fut apothéose du principe, qui a hypostasié le travail producteur dans un Démiurge transcendant (*δημιουργός*, de *δῆμος*, le peuple, et *ἔργον*, le travail). De même, la destitution de la métaphysique n'aboutit pas à un matérialisme, puisque la matière (*ὕλη*) n'apparaît qu'à partir de la forme (*μορφή*) qui tend à se réaliser en elle[10], et que c'est l'intentionnalité du travail (en tant que corrélation hylé-morphique pratique et corporelle) qui prédétermine l'horizon de la matérialité.

Au fondement des formes idéales (μ*ορφή*, *εἶδος*) il y a les formes découpées par la pratique dans la matière du monde telle qu'elle est éprouvée par un corps vivant : « Au niveau des nécessités de la vie pratique, écrit ainsi Husserl, certaines spécifications se sont découpées dans les formes et une praxis technique a toujours déjà visé à la restauration des formes chaque fois privilégiées et au perfectionnement des mêmes formes[11] ». Si dans un premier moment le dépassement de l'idéalisme impose ainsi de fonder ces formes sur la pratique corporelle, le dépassement de l'objectivisme impose dans un second moment de ne plus naïvement croire à leur objectivité (comme le faisait Platon), pour reconnaître qu'elles sont le résultat d'une activité subjective et de ses catégories propres : ces catégories – structures immanentes qui possibilisent l'objectivation, règles pour la constitution de l'objet – de la pratique sont les techniques – lesquelles elles-mêmes ne peuvent être réduites à des objets, mais doivent être pensées comme *gestes* immanents au corps vivant, c'est-à-dire des prises en main : manières, maniements et manipulations. Son archéologie de la géométrie conduit ainsi Husserl à reconnaître que « la définition empirique et très limitée des tâches de la praxis technique a motivé originellement celle de la géométrie pure[12] » et à constater que « de l'arpentage sort la géométrie, de l'art des nombres l'arithmétique, de la mécanique quotidienne la mécanique mathématique, etc.[13] » : les Grecs en effet avaient *hérité*, de la Crète minoenne, de l'Égypte et de l'Assyrie, de techniques élaborées, et c'est cette praxis technique qui a fondé la théorie scientifique : « La pratique de l'arpentage, qui ne savait rien des idéalités, précéda la géométrie des idéalités. Une telle activité prégéométrique était pourtant pour la géométrie le fondement de son sens[14] ».

La « constante communisation » constitutive de la communauté advient ainsi « dans le travail en commun[15] », qui définit primordialement l'intersubjectivité transcendantale par la « socialité communisée du travail[16] » – en cela, l'archéologie conduit à redéfinir la strate primordiale, non plus

comme monde de la vie (naturel), mais bien comme monde du travail[17] (social), elle doit ainsi comprendre le fondement comme monde *de la vie quotidienne*, celle des hommes et femmes en chair et en os, dans leurs activités et leurs échanges pratiques. C'est donc une certaine organisation sociale du travail qui a fondé la possibilité des prestations idéalisantes : l'attitude théorique, qui rend possible la vision intellectuelle des formes géométriques, doit s'expliquer par un certain type de rapports sociaux. La théorie est pure *vue* intellectuelle des formes découpées dans la matière par la pratique, elle présuppose l'attitude *passive* de celui qui se trouve ainsi libéré de toute pratique et peut s'installer à demeure dans la contemplation théorique (*θεωρία*) : la théorie est « de part en part non-pratique. Elle repose en effet sur une *ἐποχή* arbitraire de toute pratique naturelle[18] ». Le théoricien est oisif, et l'oisiveté (*σχολή*) d'une classe particulière de la société est condition de possibilité de la théorie[19] : c'est donc la division sociale entre oisiveté et travail qui rend possible la production théorique – division en effet institutionnalisée et poussée à son terme dans les Cités grecques par la libération de l'aristocratie citoyenne des tâches productives et leur délégation systématique aux esclaves, et aussi aux femmes et aux métèques.

1. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendantale Phänomenologie. Ergänzungsband*, Hua XXIX, p. 389.

2. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, Annexe III, *op. cit*., p. 358-359.

3. *Ibid.*, § 15, p. 82.

4. La thèse selon laquelle la Grèce ancienne opère le passage entre Préhistoire et Histoire est formulée de façon particulièrement claire par Jan Patočka dans ses *Essais hérétiques sur la philosophie de l'Histoire*.

5. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 66, *op. cit*., p. 257-258.

6. *Ibid.*, § 37, p. 162. Voir J.-T. Desanti, *Phénoménologie et praxis*, Paris, Éditions sociales, 1963, p. 9 : « Toute philosophie de la conscience exige d'être dépassée vers une philosophie de la praxis […]. En reprenant les plus importantes démarches de la phénoménologie, il s'agit de voir comment les problèmes qu'elle pose ne peuvent trouver leur solution de l'intérieur et qu'il importe alors de les poser à nouveau en se transposant dans un autre élément. Cet élément, c'est la praxis. » D'où la nécessité de redéfinir l'archéologie avec Sartre, qui critiquait celle de Foucault à laquelle il reprochait de n'être qu'une géologie (« Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, 30, 1966, p. 87) : « L'archéologue est quelqu'un qui recherche les traces d'une civilisation disparue pour essayer de la reconstruire. Il étudie un style qui a été conçu et mis en oeuvre par des hommes. Ce style a pu par la suite s'imposer comme une situation naturelle, prendre l'allure d'un donné. Il n'en est pas moins le résultat d'une *praxis* dont l'archéologue retrace le développement. »

7. En français, l'ergologie est la partie de la physiologie qui étudie l'activité musculaire : entendue en grec, elle est science (*λόγος*) du travail (*ἔργον*), et, compris dans son sens archéologique, la reconnaissance que le travail est au principe du *λόγος* lui-même.

8. Voir M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24, § 11), où son archéologie de l'ontologie grecque (qu'il appelle « généalogie de ses concepts ontologiques fondamentaux », p. 140) met en évidence que la compréhension grecque de l'être procède d'une « attitude de production de l'existant » (p. 147), c'est-à-dire de « l'existant comme producteur » (p. 148) : « Les principales déterminations antiques de la réalité de l'étant trouvent leur origine dans le comportement de production, dans l'appréhension de l'être au fil de la production. » Le produire en tant que mise-en-œuvre (*ἐνέργεια*, c'est-à-dire travail-en-acte) est mise en forme (*μορφή*) d'une matière (*ὑλή*) selon un aspect (*εἶδος*) anticipé (en quoi cet aspect est *τὸ τί ἦν εἶναι*, ce que la chose était déjà, avant d'être produite, et ce qu'elle avait à être) : c'est donc *l'activité de production* qui est au fondement des corrélations hylé-morphiques analysées par l'idéalisme.

9. *Ibid.*, p. 164 : « C'est seulement à l'intérieur de la compréhension de l'être propre au produire que ce qui n'a pas besoin de production peut être produit et découvert […]. Bien loin donc de ne comprendre l'être que comme produit, la compréhension de l'être qui appartient au produire est précisément ce qui ouvre la compréhension de l'être de ce qui est déjà purement et simplement subsistant en soi-même. C'est donc au sein même du produire que nous rencontrons précisément ce qui n'a pas à être produit. C'est dans notre commerce avec l'étant que s'offre à nous

l'effectivité de ce qui précède tout produire, tout produit et tout productible, ou encore de ce qui oppose une résistance à la production et à la transformation formatrice. »

10. *Ibid.* : « Si le concept de matière [*ὕλη*] joue un rôle fondamental dans la philosophie ancienne, c'est parce que la matière est un concept ontologique de fond qui s'impose nécessairement quand l'étant – ce qui est produit ou n'a pas besoin d'être produit – est interprété dans l'horizon de l'interprétation de l'être telle qu'elle est elle-même impliqué dans le comportement producteur comme tel. »

11. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit*., p. 210.

12. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 9, *op. cit*., p. 33.

13. *Ibid.*, Annexe III, p. 375.

14. *Ibid.*, § 9, p. 57.

15. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit*., p. 208.

16. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, App. XXVII, *op. cit*., p. 560 : « *Arbeit vergemeinschaftete Sozialität.* »

17. Heidegger dans ces mêmes années définit de même la strate primordiale comme « monde du travail » (*Arbeitswelt*) et lui reconnaît son statut ontologico-phénoménologique : « C'est dans le travail et par lui [*in der Arbeit und durch sie*] que l'étant nous devient d'abord manifeste dans ses régions déterminées, et l'homme, en tant que travaillant [*als Arbeitender*], est transporté dans la manifesteté de l'étant et de son ordonnance », *La Logique comme question de l'essence du langage*, GA 38, § 27, p. 154.

18. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, Annexe III, *op. cit*., p. 362.

19. Voir Aristote, *Métaphysique*, A, 981 b 23-25 : « Les sciences ont pris naissance dans les contrées où régnait le loisir. Aussi l'Égypte a-t-elle été le berceau des arts mathématiques, car on laissait de grands loisirs à la caste sacerdotale. »

§ 8. Archéologie du commencement, II : la Révolution néolithique

(1) D'une Révolution l'autre. – Mais si la production théorique est fondée sur une certaine communauté de travail et sur l'attitude de production de l'existant, sur certaines techniques et sur certains rapports sociaux, sur un certain rapport à la matière du monde, alors le moment grec ne peut plus occuper le statut de commencement, il ne fut que la saisie réflexive – sous forme mystifiée – d'un événement antérieur qu'il faut comprendre comme *avènement de la communauté de production, institution de la communauté productive en fondement* : cet événement, c'est ce que, depuis Vere Gordon Childe, on a pris l'habitude de nommer « Révolution néolithique[1] », définie par le passage d'une économie de « collecte de la nourriture » (*Food gathering*) à une économie de « production de la nourriture » (*Food producing*[2]), qui eut lieu entre les IX^e^ et VII^e^ millénaires avant notre ère dans ce que l'on appelle le « Croissant fertile » (Palestine, Liban, Syrie, sud de la Turquie, nord de l'Irak). L'expression Révolution *néolithique* est évidemment trompeuse, le passage de la pierre taillée – l'ancienne (*παλαιὸς*) pierre (*λίθος*), qui a donné « Paléolithique » – à la pierre polie – la nouvelle (*νέος*) pierre (*λίθος*), qui a donné « Néolithique » – est secondaire, cette distinction n'a jamais servi qu'à classer des pièces de musée : la Révolution néolithique désigne l'événement par lequel l'homme est passé du statut de chasseur-cueilleur nomade à celui d'agriculteur-éleveur sédentaire,

événement révolutionnaire qui constitue le véritable commencement de l'Histoire[3].

La reconnaissance que le niveau théorico-logique n'est qu'une couche superficielle édifiée au-dessus des profondeurs infiniment riches du monde de la vie impose de poser la question du commencement au niveau des activités de production, sur le terrain de la praxis, au sein de la communauté des corps vivants. Les philosophies classiques de l'Histoire ont privilégié le moment grec, parce qu'elles demeurent idéalistes en concevant l'avènement du *λόγος* comme un commencement absolu : la phénoménologie husserlienne, en exigeant ultimement la « reconduction (*Rückleitung*) à un *a priori* universel pré-logique[4] », impose quant à elle d'exhumer (archéologiquement) l'*ἀρχή* du *λόγος* lui-même, et ainsi de fonder le moment grec sur la *configuration déterminée du monde de la vie* et sur la *communisation déterminée de la communauté* qui l'ont rendu possible. Cette radicalisation ultime de l'archéologie phénoménologique pose évidemment des problèmes méthodologiques inédits et présente des difficultés considérables : si le moment grec fut privilégié par les philosophes, c'est aussi parce qu'il est bien connu par toute sa littérature, notamment philosophique, et ainsi aisément accessible. Mais l'*archéo-logie* est précisément ce qui dépasse toute *philo-logie* pour reconnaître le statut *idéologique* de tout texte – en tant que l'idéalité est toujours le produit du champ social de la praxis –, et se mettre en quête des fondements réels de ces textes – ce qui impose donc de relativiser l'invention de l'écriture –, pour tenter d'accéder à ce qui les précède, accès qui impose leur déconstruction critique. Dans sa quête du commencement de l'Histoire, la philosophie est alors contrainte de quitter le domaine familier et bien assuré du monde grec pour s'avancer à tâtons dans les âges obscurs.

Ces âges obscurs pourtant s'éclairent, et la manifestation de l'origine (*ἀρχή*) dans la rationalité théorique (*λόγος*) est un événement caractéristique de notre temps : la Modernité (à partir de la Renaissance jusqu'à Winckelmann à la fin du XVIII^{e} siècle) fut résurgence de l'Antiquité gréco-

romaine, notre époque est celle de la résurgence de la Préhistoire – où furent ainsi redécouvertes les cavernes que Platon avait tant voulu fuir, et pour y découvrir des splendeurs. La Modernité avait ébranlé, avec la révolution copernicienne, la place de l'homme dans l'espace, notre époque a ébranlé son rapport au temps en découvrant les millions d'années qui ont précédé son avènement : révolution intellectuelle qui a permis de reconnaître l'existence d'hommes « pré-adamites » – antérieur à Adam – et d'une humanité « antédiluvienne[5] » – antérieure au déluge –, et a ainsi conduit à récuser la chronologie biblique[6] pour plonger dans « le sombre abîme du temps » – l'expression est de Buffon –, abîme dont l'Histoire même provient. Cette découverte fut possible à partir de la révolution épistémologique qui a redéployé la rationalité dans sa configuration archéo-logique pour reconnaître l'historicité des phénomènes : ainsi les silex taillés ont-ils longtemps été compris comme pierres de foudre, résultat d'un processus naturel, avant d'être reconnu comme bifaces, résultat d'une activité humaine archaïque. Elle fut aussi possible par l'avènement du dispositif muséal, puisque l'élaboration conceptuelle de la différence entre Paléolithique et Néolithique par John Lubbock[7] en 1865 est directement liée à la classification (âge de pierre, âge du bronze, âge du fer) proposée dans les années 1830 par Christian Thomsen pour présenter les pièces du musée de Copenhague. Mais elle fut aussi rendue possible par des transmutations institutionnelles en charge du savoir, c'est-à-dire le passage – lui-même issu de la révolution française – de l'université cléricale inféodée à la théologie – donc à la chronologie biblique –, à l'université bourgeoise qui a pu développer l'archéologie comme science factuelle et positive. La professionnalisation de la recherche, qui va confier la prospection non plus à des amateurs mais à des spécialistes dont c'est le métier – reconnaissant ainsi le fondement social de sa production théorique, organisée par la division du travail et la spécialisation des tâches –, a ainsi permis de systématiser les fouilles, et, à partir d'une géologie qui avait établi que la stratification des couches terrestres était stratification temporelle, a pu

fonder scientifiquement sa chronologie sur la stratigraphie. S'il convient d'élucider les conditions de possibilité réelles de l'avènement de l'archéologie positive (scientifique), c'est que l'archéologie transcendantale (phénoménologique) impose de se mettre en quête des *soubassements pré-théoriques des sciences historiques elles-mêmes*, dont l'essor est propre au XIX^e^ siècle, et d'étudier ce soubassement sur le terrain de la praxis, dans sa configuration sociale, sur une communauté déterminée – celle de l'Occident qui par la colonisation a pu mettre en coupe réglée tous les pays du monde –, mais aussi et surtout ses techniques. La connaissance de la Préhistoire en effet n'est possible qu'à partir de techniques de plus en plus complexes, telles la prospection aérienne, qui réussit à repérer des anomalies dans la configuration des sols, ou la détection géophysique qui mesure les propriétés thermiques, électriques et magnétiques des sous-sols pour y relever les irrégularités susceptibles de révéler la présence de structures enfouies, de techniques de datation (la méthode de datation absolue au radiocarbone, ou la dendrochronologie) et plus récemment encore les analyses ADN. L'avènement et le développement de l'archéologie scientifique sont ainsi fondés sur ceux d'un dispositif technique, qui seul est susceptible de procurer ses phénomènes et ses objets au préhistorien : en quoi la science préhistorique est fondée sur une phénoménotechnique, où le phénomène est toujours possibilisé et constitué par un appareillage technique. *La résurgence de la Préhistoire est donc un effet de l'avènement du dispositif planétaire* en lequel notre existance désormais a lieu. Que le champ épistémologique de la préhistoire apparaisse par et dans l'Appareil en lequel nous nous situons désormais, c'est ce que met en lumière le développement récent de la prospection archéologique par images satellites : des appareils en orbite rendent visibles les sites les plus anciens – lesquels révèlent entre autres l'origine de la technique : il faudrait le Kubrick de *Space Odyssey* pour montrer toute la tension de ce paradoxe. Mais le plus remarquable ici est que les archéologues n'ont besoin de mettre en place aucun appareil dédié : c'est

en utilisant les datas procurées par GoogleEarth *via* le réseau Internet, à partir d'images qui n'ont pas été faites en ce but, qu'ils prospectent et travaillent[8], et c'est ainsi la vidéosphère qui manifeste (phénoménalise) d'elle-même les strates de l'origine (*άρχή*).

L'avènement de l'archéologie – au niveau théorique – est ainsi directement fondé – au niveau pré-théorique – sur l'avènement de ce dispositif phénoménotechnique planétaire, évènement qui inaugure notre époque : la Révolution industrielle. C'est d'ailleurs en écrivant un *Mémoire sur l'industrie primitive* en 1847 que Boucher de Perthes fonde la préhistoire, c'est en classifiant les industries lithiques que l'archéologie a été conduite à élaborer la distinction entre Paléolithique et Néolithique, et c'est ainsi au moment où l'activité productive humaine connaît son plus radical bouleversement que les modalités d'exercice de cette activité sont reconnues comme critère de classification de l'Histoire des hommes – et en philosophie, c'est au moment même où ce déchaînement de la productivité a lieu, dans les années 1780, que s'impose (avec Kant) la philosophie transcendantale, qui fonde tout objet sur une activité productive subjective jusque-là inaperçue. Les progrès empiriques de l'archéologie sont eux-mêmes en lien direct avec la production industrielle, puisque la mise en place de l'appareillage technique planétaire (zone urbaine, réseau routier, parking, tunnels et métros, enfouissement de câbles ou de conduites d'eau…) conduit à d'innombrables découvertes, ce qui a imposé l'institutionnalisation de l'« archéologie préventive » (en France l'Inrap depuis 2001) qui fait de n'importe quel chantier industriel un champ de fouilles, et donc de l'industrialisation un processus archéologique. La Révolution industrielle est en effet indissociable d'une transmutation du rapport de l'homme au monde, par laquelle celui-ci devient un vaste gisement de matière première pour l'exploitation de laquelle toutes les techniques d'extractions seront mises en œuvre : c'est dans *cet* horizon que se situe la prospection archéologique, qui depuis plus d'un siècle, de façon de plus en plus méthodique et systématique, inspecte, creuse, fore,

racle la surface de la Terre pour en retirer par millions des fossiles, vestiges et traces ensuite stockés et accumulés dans ses musées ; les sites préhistoriques sont d'ailleurs nommés « gisement » par les archéologues.

C'est ainsi le dispositif industriel, par sa logique propre (sa technologique), qui se fait archéologique, et qui, massivement depuis deux siècles, produit la résurgence des origines préhistoriques que l'Histoire avait enfouies, qu'elle avait même refoulé : en quoi la connaissance de la Préhistoire promet comme une levée du refoulement, une psychanalyse collective de l'humanité[9] par laquelle elle parviendrait à une véritable conscience de soi, une démystification de son « roman familial[10] » et, qui sait, à une sortie de son universelle névrose. C'est précisément en quoi l'histoire ne peut pas être réduite à un savoir purement objectif, puisqu'elle est la conscience de soi de l'humanité, qu'elle est en cela une modalité éminente de sa subjectivation : disséminer la connaissance historique dans l'objectivité de la science contemporaine et du dispositif muséal, c'est l'amputer de son moment subjectif, pour attribuer cette subjectivité à l'appareil : subjectivation de l'objectivité qui *définit* le machinisme. L'archéologie *phénoménologique* est en cela nécessaire pour penser l'Histoire, sa tâche est alors de libérer le rapport à l'Histoire de la « superstition du fait[11] » – du faitalisme – caractéristique du positivisme et plus généralement de la scientificité contemporaine. « Toute histoire-des-faits demeure dans la non-intelligibilité tant que, concluant toujours directement et de façon simplement naïve à partir de faits, elle ne thématise jamais le sol de sens universel sur lequel repose ensemble de telles conclusions, tant qu'elle n'a jamais exploré le puissant *a priori* structurel qui lui est propre[12] », écrit Husserl : il s'agit en effet de penser un événement, non de connaître des faits, et un événement n'est jamais réductible à un fait, c'est au contraire les faits qui sont réductibles à un événement, lequel n'est jamais ponctuellement assignable à une chronologie objective puisqu'il est la configuration de l'espace-temps en lequel peuvent advenir ces faits, il est le déploiement

essentiel de cet espace-temps – c'est pourquoi, convient-il de préciser, la Révolution industrielle n'est elle-même pas réductible à un ensemble de faits que les sciences positives pourraient traiter comme des objets localisés dans le passé, elle est un événement toujours en cours, qui nous englobe, nous domine, et nous emporte : événement qui conditionne notre rapport (muséal) au passé. Le fait historique dont l'établissement est la tâche propre à l'histoire positive est donc justiciable d'une *double* réduction : l'une qui dégage les fondements contemporains de la production théorique, c'est-à-dire le dispositif technique et muséal à partir duquel seulement l'histoire est possible, dispositif dont la mise en place est propre à notre époque terminale, l'autre qui tente de rétrocéder (archéologiquement) à l'événement inaugural dont ces "faits" sont le témoignage, c'est-à-dire au commencement de l'Histoire. Le philosophe de l'Histoire ne doit donc pas s'épuiser dans le bordel historiciste en essayant d'y honorer chacune de ses putains factuelles, mais doit laisser à d'autres cette éreintante besogne pour aller à la rencontre de l'événement inaugural tel qu'il advient en notre époque et tel qu'elle nous permet de l'expérimenter[13]. La Révolution industrielle manifeste la Révolution néolithique, c'est dans ce jeu de miroirs qu'il faut s'installer : pour penser l'Histoire comme *processus en son essence révolutionnaire*, encadré par deux Révolutions – les deux seules Révolutions véritables qu'ait jamais connues l'humanité.

(2) Une Révolution anthropocratique. – La Révolution néolithique se met en branle avec la sédentarisation, passage d'un habitat temporaire installé sous abri naturel à un habitat permanent fait de maisons, qui sont d'abord de petites constructions rondes à demi enterrées. Ce processus commence vers 12 000 avant notre ère et caractérise la civilisation dite « natoufienne » qui s'est développée en Syrie-Palestine jusque vers 10 000 avant notre ère : les hommes du Natoufiens créent ainsi les premiers villages, ou hameaux, qui pouvaient occuper jusqu'à 2 000 m^2 et compter une vingtaine de maisons, et c'est à partir de la sédentarité que, dans un second temps, commence la mise

en culture des terres, puis la domestication et l'élevage. Ainsi se produit une transmutation majeure du rapport à l'espace : le chasseur-cueilleur se déplace sur un *territoire* (de chasse, de cueillette) vaste et diffus, l'agriculteur-éleveur quant à lui a un *champ* qui est strictement délimité et localisé (clôturé quand il y a des bêtes), et qui surtout est aménagé (épierré, essarté, défriché, labouré) par un travail ; l'homme ainsi *produit son propre espace*, qu'il organise et divise en fonction de ses activités ou besoins. De même se produit une transmutation du rapport au temps[14] : le chasseur-cueilleur vit dans l'immédiateté, en ce qu'il consomme immédiatement les fruits de sa collecte ; l'agriculteur planifie son activité, stocke ses denrées et gère ces stocks, et ainsi *organise son temps*, il travaille en sachant que le résultat de son travail se fera attendre : il met ses semences en terre et assiste (à) leur croissance – c'est d'ailleurs du Néolithique que date le plus ancien calendrier connu. En quoi la Révolution néolithique n'est pas réductible à des faits empiriques, elle est reconfiguration de l'espace-temps en et par lequel l'homme habite la terre : le milieu dans lequel évoluent les chasseurs-cueilleurs se déploie autour d'eux comme un « environnement donateur » (*giving environnement*[15]), ils considèrent la forêt comme un père ou une mère prodigue qui donne sans compter à ses enfants ; celui des agriculteurs-éleveurs est un environnement ingrat auquel il faut arracher sa subsistance par un labeur harassant, et frayer contre lui un espace habitable. Ainsi l'environnement devient-il produit, à produire et matière première d'une production possible, et non plus donné, et l'essentiel devient l'habitat aménagé par une lutte incessante contre la nature primitive – ne serait-ce que contre les mauvaises herbes dans les champs, où les prédateurs toujours susceptibles de décimer les troupeaux – et l'homme bâtit alors son habitation dans une archi-tecture essentielle par laquelle il configure son monde : la Révolution néolithique est institution de l'habitat en fondement, de la *domus*[16] comme foyer de la domestication, elle institue l'*οἶκος* en *ἀρχή*, en quoi elle est essentiellement éco-nomique.

S'institue ainsi *un nouvel écosystème*[17] anthropocentré : agriculture et élevage sont en effet incomparables à la chasse et à la cueillette en ce qu'ils transforment sur le long terme les espèces par une *sélection artificielle qui s'oppose à la sélection naturelle*, la concurrence et lui oppose d'autres principes. La Révolution néolithique ne concerne donc pas seulement le devenir d'une espèce parmi d'autres (*Homo sapiens*), elle est un événement qui concerne la vie ainsi perturbée en son cœur même (la sélection) par l'introduction de principes hétérogènes (déterminés non pas par la survie de l'espèce en question, mais par les intérêts de l'homme) qui conduisent l'homme à *produire* plantes et animaux : vaches laitières, moutons laineux, cochons domestiques, blé, orge, raisin tels que nous les connaissons n'existent pas à l'état sauvage, ce sont les résultats de milliers d'années de travail humain. C'est en quoi la Révolution néolithique est indissociable d'une révolution technique, non pas par la création de nouveaux outils – qui restent ceux de l'épipaléolithique –, mais de leur usage. La technique procède en effet de la main, qui est en puissance tout outil[18], elle est en cela *habileté manuelle*, d'abord et avant tout affaire de gestes, c'est-à-dire de *manières*, du rapport pratique d'un corps vivant à ce qui est sous la main et à portée de mains : de ce point de vue, la mutation décisive est alors le passage du *maniement* à la *manipulation* des espèces naturelles, qui permet de faire *main basse* sur les ressources de la nature et d'avoir ainsi la *mainmise* sur elle, de produire un environnement *à sa main*, un *champ de manœuvre*, champ dans l'espace duquel l'animal, que l'homme élève, soigne, trait, tond, et caresse, est alors traité avec *mansuétude*[19].

Ainsi l'homme devient comme maître et possesseur de la nature, et c'est là le cœur de la Révolution néolithique, ce qui en fait une authentique Révolution[20]. Le processus de néolithisation s'est certes étalé sur des milliers d'années, mais la question de sa durée est relative – en l'occurrence relative aux 300 000 ans[21] de vie nomade d'*Homo sapiens* qui la précèdent[22] –, elle est surtout secondaire, puisque l'essentiel dans une Révolution est le

renversement, le *retournement* qu'elle opère, et qui porte sur le *fondement* et le *principe* de toute chose ; une Révolution est tout uniment *destitution d'un principe* (d'une *ἀρχή*, en quoi une Révolution a toujours une dimension anarchique) et *institution d'un nouveau* – en quoi elle est toujours architecturale. Tel fut bien l'événement inaugural de l'Histoire : le chasseur-cueilleur est nomade parce qu'il suit les troupeaux et le gibier, se déplace selon les saisons et les lieux où croît telle ou telle plante, il adapte constamment sa vie aux rythmes de la "nature" – et en vérité de ce qu'il ne conçoit même pas *comme* nature ; l'agriculteur-éleveur fait l'inverse : il ne s'adapte plus à la nature, il contraint la nature – désormais saisie comme telle, dans son altérité – à s'adapter à ses besoins, domestique le troupeau, astreint telle plante à pousser à tel endroit et bâtit une maison, un village, puis des villes. Ainsi *se retourne* le rapport entre l'homme et la nature ; l'homme n'est plus le dominé, il devient le dominant[23], et se sait tel : *conscience de soi nouvelle*, et conscience de soi dans sa différence et son opposition essentielle à l'animalité comme telle, *conscience de soi comme genre*, conscience de son essence générique.

Cette conscience de soi apparaît avec éclat dans la production artistique, puisque c'est au Néolithique qu'apparaissent les premières représentations de l'homme grandeur nature, voire plus grand que nature[24] : ainsi la statue masculine en calcaire de près de deux mètres de hauteur découverte sur le site de Balikli Göl (Turquie) et datée du IX^{e} millénaire, les représentations humaines gravées sur les énormes piliers en pierre du temple de Göbekli (Turquie), la trentaine de statues anthropomorphes en chaux sur ossature de roseau d'un mètre de haut trouvées à 'Ain Ghazal (Jordanie)[25]. Ainsi l'homme saisit sa place éminente dans la nature – ou plutôt institue cette place –, non plus comme inférieur à l'animal[26] : il suffit de comparer la scène du Puits à Lascaux, du XV^{e} millénaire avant notre ère, où un petit homme à peine esquissé (un chaman ?) est renversé par un bison énorme dans une chasse qui a mal tourné, à la grande fresque de la capture du taureau de Çatal

Höyük (Turquie) daté du VI^e^ millénaire, où l'animal, la bouche ouverte et la langue pendante, entouré de dizaines d'hommes armés, est la figure même du dominé, pour saisir la position nouvelle qui est celle de l'homme dans la nature et par rapport à elle.

Quelle que soit sa durée, quels que soient ses facteurs[27], une Révolution a eu lieu, par laquelle l'Homme prend le pouvoir, en quoi elle peut se définir comme Révolution anthropocratique[28] – par laquelle l'animal prolétaire devient le seigneur de la terre ; un tel événement est un « saut[29] », une auto-institution (an-archique) de l'humanité en fondement. C'est ce saut qui est décisif : on pourrait en effet opposer à l'idée de Révolution néolithique l'existence de bien des précédents au Paléolithique, telles les maisons de Kostienki (Russie), construites en ossements de mammouths et datées de 25 000 av. J.-C., la maîtrise technique de la céramique à Dolní V*ě*stonice (Tchéquie) à la même époque, la nécropole de Lépinski Vir (Serbie) de 8 000 av. J.-C., l'existence de chasseurs-cueilleurs stockeurs. Mais l'événement révolutionnaire est précisément celui où l'accumulation quantitative opère une transmutation qualitative, une interruption du graduel où advient d'un seul coup un autre état – tout comme l'eau passe soudainement de l'état solide à l'état liquide à un certain moment ponctuel de son réchauffement graduel –, il se définit par un *effet de seuil*[30] à partir duquel advient un monde nouveau : ici plus qu'ailleurs la philosophie de l'Histoire, qui pense l'événement, doit se distinguer de la science historique, attentive à la dissémination des faits. « La nature ne fait jamais de saut[31] », disait Leibniz : l'homme si, et c'est pourquoi il peut se définir par son antagonisme polémique à la nature et *en cela* se concevoir comme un être méta-physique.

(3) Une Révolution sociocratique. – La question fondamentale – celle de la fondation – consiste alors à déterminer comment cette prise de pouvoir, cette insurrection de l'homme, cette inauguration de l'empire anthropocratique fut possible. Une découverte récente et décisive – encore

ignorée par Gordon Childe – est celle de *l'antériorité de la sédentarité* sur l'agriculture et l'élevage, sédentarité pré-agricole qui caractérise la civilisation natoufienne : pendant près de deux millénaires, les hommes du Natoufien – en Syrie-Palestine – sont sédentaires, ils habitent des maisons et des petits villages, mais demeurent chasseurs-cueilleurs. Or le taux de fécondité d'une femme sédentaire est trois fois supérieur à celui d'une nomade, la sédentarisation s'est traduite par un accroissement démographique sans précédent dans l'évolution du genre *Homo*, qui se manifeste dans l'augmentation continue de la taille et du nombre des maisons et aussi des tombes, et décuple la population du Proche-Orient, laquelle passe de 500 000 à 5 millions d'habitants[32]. La taille maximale d'une bande locale de chasseurs-cueilleurs est estimée à 25, ces bandes évoluant dans un groupe régional (ou tribal) dont la taille maximale est estimée à 500[33] ; le passage à des communautés de plusieurs milliers d'habitants, qui plus est sédentaires – qui doivent donc régler leurs différends autrement que par l'éloignement –, a ainsi imposé d'emblée de nouvelles façons de vivre ensemble, de nouveaux modes de vie collective, une nouvelle *organisation* des rapports entre familles et entre individus qui est manifeste dans la transmutation du rapport l'espace : chasse et cueillette conduisent les bandes tribales à une activité diffuse et dispersée, agriculture et élevage présupposent la *concentration et l'organisation du travail*[34] en même temps que le processus de décision impose de passer à un *niveau d'organisation supérieur impliquant la hiérarchie*[35] ; la transformation des habitations, de la terre et des bêtes en *possessions* – quel que fut le régime de propriété, qu'évidemment nous ne connaissons pas –, l'accumulation de produits du travail ainsi devenus *richesses* impliquait de même, non pas forcément l'apparition *ex nihilo* des inégalités, mais leurs redéfinitions comme inégalités socio-économiques[36].

Le *saut qualitatif*[37] fondateur de l'Histoire – saut par lequel la quantité se transmue en qualité – se produit ainsi par accroissement quantitatif en même temps que la densification des populations, saut qui non seulement transmue

la socialité humaine pour instituer l'*organisme* social – la société comme organisme –, mais lui procure aussi une puissance nouvelle ; le rassemblement des individus, la *mise en commun* et la *hiérarchisation* (organique) de leur force institue une puissance qui est celle de la société *comme telle* : la puissance sociale. Cette puissance se manifeste dans le monumentalisme caractéristique du Néolithique, et tout d'abord dans le temple de Göbekli Tepe (Turquie) fouillé à partir de 1995 : vaste complexe architectural datant du X^e^ millénaire avant notre ère, composé de sept structures mégalithiques circulaires allant jusqu'à 30 mètres de diamètre, aux sols pavés, faites de piliers monumentaux de 3 à 5 mètres de hauteur, tous gravés de formes animales et humaines. Le « plus ancien monument de l'Histoire » est le vestige de l'archi-tecture originaire : mais ce vestige est lui-même la manifestation de la puissance nouvelle instituée par la nouvelle organisation sociale des communautés humaines[38], puissance qui a fondé ce fondement (*άρχή*). La tour de plus de huit mètres de haut à Jéricho, les tumuli puis le mégalithisme du néolithique européen (menhir et dolmen) sont ainsi des *manifestations de la puissance sociale*. C'est d'ailleurs dans les zones de haute pression démographique que le monumentalisme s'est développé de façon la plus systématique : en Bretagne, où l'océan empêchait les hommes d'aller plus loin et donc de se disperser[39], puis en Égypte et en Mésopotamie, où la désertification des steppes a peu à peu concentré les populations sur le mince bandeau fertile des fleuves.

Ce que montre alors le mégalithisme, c'est que l'architecture n'est qu'un *effet* de la concentration d'une puissance sociale qui doit ensuite trouver à s'exercer à l'extérieur ; c'est ce que suggère également l'antériorité de la sédentarité sur la mise en culture des terres. L'agriculture ne peut pas en effet s'expliquer par la nécessité de s'adapter à son milieu : le Néolithique est d'évidence lié à la fin des âges glaciaires et au réchauffement climatique qui inaugure l'Holocène, mais l'environnement moins rude dans lequel évoluent alors les hommes explique la sédentarité, non l'agriculture. Ce climat

nouveau favorise en effet dans le Croissant fertile l'épanouissement d'un milieu où le blé, l'orge et l'épeautre sauvages, les pois chiches et les lentilles, les pistaches et les amandes poussaient spontanément et à foison – céréales et légumineuses, autant de denrées susceptibles d'être stockées, ce qui fut rendu possible par le silo à grains qui permet d'empêcher leur germination : d'où la possibilité de s'installer et de continuer à vivre de la cueillette dans un environnement où les biens de subsistance étaient à portée de mains. Mais cet environnement édénique rend d'autant plus énigmatique le passage au travail harassant et asservissant de la terre, puisqu'il permettait de vivre sans travailler : des expériences ont montré[40] qu'il était possible, en moissonnant avec une faucille en silex, de récolter en deux semaines assez de céréales sauvages pour nourrir une famille de quatre personnes toute une année. Ce n'est pas l'environnement qui a imposé l'agriculture aux hommes[41], c'est la société : constitution, par sédentarisation, de la puissance sociale organisée, c'est-à-dire d'une quantité de travail social, puissance par la conscience de laquelle l'homme a saisi sa supériorité sur l'animal, puis exercice de cette puissance sur la nature[42].

La sortie hors de la vie "primitive" n'est autre que le passage à l'économie de production[43], quand la société est instituée comme puissance productive et organisée selon les exigences de la production : *l'organisme social devient principe dominant et fondement*[44]. La Révolution néolithique est ainsi une révolution sociale[45], et en vérité elle est *la* Révolution sociale : non pas *une* révolution sociale (historique), qui transforme une société préexistante (son mode d'organisation), mais *la* Révolution sociale (historiale), qui *institue* la société là où il n'y avait auparavant que groupes, bandes, clans ou tribus, qui institue *l'organisme social en tant qu'organisation hiér-archique finalisée par la production*, c'est-à-dire la société comme *ἀρχή*, en quoi elle est Révolution *sociocratique*, qui fait de la société la puissance d'aménagement du monde – par une domestication comprise, au sens large, comme intégration de tout donné naturel dans

l'environnement de la *Domus* – et d'institution de l'*οἶκος*. Le saut qualitatif qui advient au terme de l'accroissement quantitatif est celui qui conduit à l'avènement de la société comme *entité ontologique nouvelle*, puissance qui domine et détermine les individus eux-mêmes – organisme qui en fait des organes : c'est pourquoi il ne suffit pas de définir la Révolution néolithique par l'anthropocratie. Le Néolithique se caractérise certes par le pouvoir (*κράτος*) de l'homme sur la nature, mais ce pouvoir n'est conquis que par la concentration de la puissance de travail, c'est-à-dire son organisation sociale.

Ainsi se vérifie la conclusion de l'archéologie phénoménologique qui avait découvert au fondement la société comme champ transcendantal en dernière instance et l'activité de production comme fondement des phénomènes : mais se découvre ici sa *logique* inhérente, logique auto-entretenue qui est celle de son autoaccroissement, puisque la société constituée par l'accroissement démographique conquiert par l'agriculture et l'élevage de nouvelles ressources alimentaires, lesquelles contribuent en retour à l'accroissement démographique[46]. L'archéo-logie – par la reconduction de l'objectivité à son fondement – conduit donc à penser le *λόγος* comme structure sociale et non pas cosmique, non pas comme *κόσμος* mais comme *οἶκος*, et par suite à repenser sur ces bases la téléo-logie historique. Pensée à partir de son commencement, l'Histoire peut alors être comprise comme *déploiement et destin de la puissance sociale de production*, laquelle s'atteste dans l'ampleur des transformations de l'environnement, défrichage, déforestation, mise en culture des terres, dans la quantité des choses produites, des outils et des œuvres, des monuments et des infrastructures : processus d'anthropisation de la nature qui dès lors définit l'Histoire. Si la *Préhistoire* est le lent processus d'*hominisation d'un animal* parmi d'autres, *l'Histoire* est celui de l'*anthropisation de la nature* tout entière. Le déploiement de puissance qui définit le processus historique s'atteste aussi dans la rencontre de ces sociétés historiques avec les autres peuples : l'élaboration de l'ethnologie en discipline scientifique a en effet

conduit à reconnaître que seuls certains peuples s'étaient historicisés, et que des centaines, des milliers de peuples n'avaient pas adopté ce mode d'être, non pas qu'ils fussent restés préhistoriques – amalgame néfaste qui les réduit à la primitivité, postule leur archaïsme et conduit à accepter comme une fatalité leur destruction contemporaine –, mais que leur devenir dans le temps ne relève pas de l'historialité. Il suffit de comparer le devenir de la région « Europe » à celui de la région « Amazonie » sur cinq mille ans pour mettre en évidence que les processus à l'œuvre sont radicalement différents – ne serait-ce que parce qu'en Europe l'immense forêt qui la recouvrait a disparu du fait de la mise en culture et en pâture des terres, de la construction de villes, villages, abbayes, routes, ponts et canaux –, pour constater aussi que le rapport entre leurs peuples est dissymétrique et conduit à l'extermination des uns par les autres, et donc que les uns disposent d'une *puissance* que les autres n'ont pas[47].

Révolutionnaire, le Néolithique le fut aussi parce qu'il a institué un *homme nouveau* : nouveau corps, modifié par son nouveau régime alimentaire, ses nouvelles habitudes de travail et par la mutation des *manières* de faire. Mais si la Révolution néolithique est avènement de la société comme organisme collectif défini par une certaine quantité de puissance de travail et par les exigences organisationnelles des activités de production, alors elle se caractérise par la socialisation des hommes, et l'homme nouveau est *l'homme socialisé*[48], celui qui se soumet à la société comme telle, et à sa hiérarchie, l'homme devenu *main-d'œuvre*, utilisable et exploitable, et manipulable : c'est-à-dire l'*homme domestiqué*, et l'Histoire ne commence donc pas seulement avec la domestication de l'animal, mais aussi la *domestication de l'homme* – elle n'est pas le flamboyant destin de la liberté comme les philosophes aiment à le croire ou à le faire croire, mais la consternante fatalité de la servitude et de la servilité, de la soumission et de la docilité[49]. *L'homme n'est maître et possesseur de la nature qu'en tant que serviteur et possession de la société*[50], en tant qu'organe de l'organisme social, en tant

que domestique de la *Domus* et que membre de l'*οἶκος* : en tant qu'animal de troupeau[51].

Domestication économique, qui soumet les hommes à l'austère discipline du travail[52], domestication sociale, qui institutionnalise les rapports hiérarchiques, et finalement domestication psychique puisque *Homo domesticus* se trouve redéfini en son intériorité par cet esprit de soumission. Qu'il y ait une analogie possible entre Histoire sociale et Histoire psychique, Freud l'a reconnu[53], et il importe alors de prendre en compte cette *autre archéologie*[54] qu'est la psychanalyse compris comme « préhistoire des névroses[55] », ou plutôt cette autre *anarchéologie*, qui ne se fonde pas sur un socle assuré, mais sur le gouffre d'un psychisme en équilibre instable au-dessus de l'abîme de la folie. Dans *L'Avenir d'une illusion*, Freud précise que par « culture » ou « civilisation » il désigne « tout ce par quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus de sa condition animale et par où elle se différencie de la vie des bêtes » : il renvoie ainsi au mode de vie des sociétés issues de la Révolution néolithique, distinctes de ce que dans *Totem et tabou* il appelle « horde », « clan » ou « tribu », mode de vie déterminé par les exigences du « rendement au travail nécessaire à la production de nouveaux biens vitaux », qui – puisque « les hommes ne prennent pas spontanément plaisir à travailler » – impose la « répression pulsionnelle », le « renoncement pulsionnel[56] ». La rupture avec ce type archaïque de socialité se fait ainsi par la contrainte, c'est-à-dire par la soumission de l'individu à la puissance sociale, ce sur quoi insiste Freud dans *Malaise dans la culture* quand il écrit que « la puissance de cette communauté [*die Macht dieser Gemeinschaft*] s'oppose en tant que droit à celle de l'individu. En opérant cette substitution de la puissance de la communauté à celle de l'individu, la culture fait un pas décisif[57] ».

Ce « pas décisif » est l'institution de la puissance sociale, il institue un sujet caractérisé tout à la fois par le refoulement de l'animalité et la soumission à la socialité : le sujet même qu'étudie Freud, défini par

l'antagonisme intime entre la source naturelle de la pulsionnalité, et un ensemble d'interdits, principes, lois, valeurs, commandements, idéaux, dimension sociale du psychisme que la seconde topique nomme « Surmoi », ce qui explique que la psychanalyse ne puisse pas distinguer psychologie individuelle et psychologie sociale, puisque l'individu se définit par l'intériorisation du social et s'individualise par son rapport à cette instance sociale en lui. Le sujet freudien est le *sujet institué par l'avènement de la puissance sociale*, il est l'homme socialisé et domestiqué, le sujet sous la Loi qui incarne dans son intériorité psychique le conflit de la nature et de la culture : le *sujet névrotique*, l'homme subjectivé par l'intériorisation de la soumission au commandement, non pas seulement possession de la société mais *possédé* par elle, par la puissance sociale qui « place à l'intérieur de l'individu une instance de surveillance, comme des forces d'occupation dans une ville conquise[58] ».

L'homme préhistorique, quant à lui, se définirait alors par le « narcissisme », « la confiance démesurée dans la puissance de ses désirs » et « la croyance à la toute-puissance des idées et la conviction de la possibilité de dominer le monde[59] », c'est-à-dire par la pensée magique qui n'obéit qu'au principe de plaisir : il ne faut alors pas seulement définir la Révolution historique par l'intériorisation surmoïque de la puissance sociale, mais aussi par l'imposition du principe de réalité, qui découvre que « dominer le monde » ne se fait pas par la magie et qu'il ne suffit pas de désirer pour réaliser. C'est le travail qui impose la rudesse du réel, et le *Malaise dans la culture* souligne ainsi « l'importance du travail pour l'économie libidinale. Aucune autre technique de vie ne lie l'individu aussi fermement à la réalité que le travail, qui l'intègre du moins à un pan de la réalité : la communauté humaine[60] ». Dans un essai inachevé de 1915, Freud a ainsi tenté d'élaborer une histoire psychique de l'humanité, pour faire l'hypothèse que la névrose fut « un compromis entre l'Ancien, préhistorique, et la revendication du Nouveau, qui vient de la civilisation[61] » : il faut alors aussi *définir*

l'inauguration de l'Histoire par l'avènement de la névrose, dont la productivité psychique, par sublimation et idéation, contribue alors au mode de production qui s'instaure au Néolithique, et l'Histoire doit aussi se concevoir comme destin de la névrose et fatalité de l'angoisse imposée par le principe de réalité[62].

(4) Une Révolution théocratique. – Penser le commencement de l'Histoire sur des bases archéologiques, c'est donc aussi penser l'avènement de la puissance sociale d'un point de vue psychanalytique : c'est-à-dire, à partir de *son intériorisation* surmoïque, dans son pouvoir de commandement non pas social mais psychique. Si la constitution de l'organisme social est tout autant celui du sujet névrotique, alors la question est celle du rapport entre les deux : celui de l'institutionnalisation sociale de la névrose. L'*institution de la névrose* n'est autre que la *religion* : la religion en effet décharge l'individu du poids de sa névrose en lui permettant de ne pas l'assumer seul dans son intériorité psychique, en lui procurant une légitimation sociale par le mythe et en canalisant l'angoisse de réel par la ritualisation des actes compulsionnels[63], mais, par là même, elle institutionnalise la subjectivation névrotique dont elle a fait sa tâche propre. En tant qu'institution la religion ce faisant produit la névrose dont elle se nourrit, processus auto-entretenu qui explique son statut structurant dans la continuité historique. C'est pourquoi, quand Freud définit la religion comme « névrose de contrainte universelle de l'humanité[64] », il faut insister sur l'*universalité* de cette névrose, qui fait de la religion la *pathologie normale* de l'homme socialisé, c'est-à-dire de l'homme historique, et par suite le *phénomène pathologique historiquement le plus signifiant*[65], celui que l'archéologie (devenue ici symptomatologie) doit privilégier : or la Révolution néolithique est aussi la naissance de la religion[66].

La reconstitution des proto-religions du Paléolithique, dont les grottes peintes étaient les sanctuaires, est certes des plus périlleuses : l'hypothèse du totémisme[67] est néanmoins la plus vraisemblable, qui met en évidence que

l'homme du Paléolithique se saisit dans la continuité de l'animalité[68]. Compris comme « régime ontologique[69] », suivant ainsi les analyses fondamentales de Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*, le totémisme apparaît comme un système d'affiliation et de filiation qui conduit un clan à se définir par une communauté d'attributs physiques et moraux qu'il partage avec une espèce non humaine, et par laquelle l'homme est immergé, fusionné avec l'animal ou la plante dont il est censé être issu : dans le totémisme, écrivait ainsi Adolphus Elkin qui, dans les années 1930, a étudié le totémisme autralien, « l'homme et la nature forment un tout organique, un tout à la fois vivant et social[70] ». De même dans l'animisme, également conceptualisé par Philippe Descola comme régime ontologique, l'homme vit en communauté avec les autres êtres naturels, animaux et plantes, qui se voient également conférés des caractéristiques proprement sociales, de hiérarchies, de statuts, de règles de parenté… Dans les deux cas donc, la socialité *inclut* homme, animal et plante, l'homme *fait société* avec les non-humains : domestication et élevage ont alors constitué des « révolutions sans précédent[71] » dans le rapport de l'homme et de la nature, une révolution liée précisément à un mode de socialisation, qui désormais ne relie que des humains et exclut les non-humains[72]. À la fois rupture qui rompt le lien d'affiliation avec la plante et l'animal, qui arrache à l'immersion dans l'immanence naturelle, et qui rattache l'homme à un organisme social devenu autonome et dominant : arrachement et rattachement vécus dans l'intériorité même par la déchirure psychique de la névrose. La déchirure dans l'immanence naturelle a ainsi instauré une « béance nouvelle[73] », a ainsi ouvert et creusé l'espace de la transcendance, dans le moment même où la naturalité est désacralisée et où s'impose l'hétérogénéité de l'homme et de la nature : ainsi peut-on expliquer que la puissance sociale, véritable démiurge d'un monde dont elle a fait son champ de manœuvre, à laquelle chaque homme est assujetti, ait pu être sacralisée et finalement divinisée, et que l'homme ne se soit plus compris dans un système de filiation avec

l'immanence vitale, mais de filiation avec la transcendance divine, ce qui est attesté dans les mythes les plus anciens de la Mésopotamie[74]. Ainsi la conscience de soi de l'humanité – mise en évidence par l'art néolithique – fut *d'emblée* hypostasiée[75] dans une *aliénation inaugurale*. Ce qui explique que l'avènement de la puissance sociale n'ait jamais été saisi comme tel, que l'Histoire même n'ait jamais été pensée comme déploiement de cette puissance mais au contraire comme soumission aux errements incompris d'une puissance étrangère[76] : la Révolution néolithique fut sociocratique en son essence mais ne s'est manifestée que comme phénomène théocratique, en quoi son analyse relève bien d'une phénoménologie archéologique, laquelle doit aussi déconstruire les discours théologiques.

La puissance réelle qui advient au Néolithique, puissance anonyme dominante névrotiquement intériorisée par l'homme domestiqué, c'est la puissance sociale, et c'est pourquoi, précise Jacques Cauvin dans son analyse de cet « événement majeur et révolutionnaire » qu'est la « naissance des divinités » au Néolithique, « ce divin lui-même est ressenti comme une puissance plus que comme une idée[77] », et c'est ce qui fait toute la différence avec le Dieu des philosophes et des savants : non pas une idée rationnellement déduite à partir des exigences logiques d'une construction intellectuelle, mais le sentiment confus d'une puissance réelle réellement transcendante par rapport aux hommes qu'elle domine réellement et au monde qu'elle bâtit réellement. Cette puissance ne se manifeste pas seulement comme puissance démiurgique du monde cependant, mais aussi comme hantise et présence spectrale des morts, dans la crypte intime creusée par le deuil : le Néolithique est aussi la naissance de la nécropole, et dans son Histoire de la ville Lewis Mumford envisage même l'hypothèse que le culte des morts ait été au fondement du processus de sédentarisation[78]. Les nomades avaient déjà des rites funéraires, ils enterraient leurs morts, mais continuaient aussitôt leur route ; la sédentarisation implique que les morts soient enterrés en un lieu où ils restent avec les vivants, lesquels doivent donc

continuer en quelque manière à vivre avec eux. Ainsi le village des morts a doublé et hanté celui des vivants : avec le cimetière, une communauté de spectres hante la communauté des travailleurs, et ce durablement, de génération en génération[79] ; la communauté de travail est aussi celle du *travail du deuil*, intériorisation idéalisante de l'objet perdu, par laquelle la communauté à laquelle l'homme appartient se manifeste comme absence et comme idéalité dans l'intimité même du psychisme, comme spectre et comme esprit, hantise originaire en laquelle il faut donc voir un, voire le principe de l'intériorisation surmoïque de la puissance sociale. Et si l'institution d'un site pour l'existance ouvre l'espace du politique, qu'elle configure et délimite un espace social et public, que cet espace public est toujours hanté par les spectres des morts, alors il faut conclure que toute politique est fondée sur une nécropolitique et organisée par une institution thanatocratique : la religion est cette institution, qui socialise le deuil et le rapport à la spectralité, qui névrotise le sujet parce qu'elle le spectralise et fonde l'ère théologico-politique de la nécropolitique.

Dans ses *Essais hérétiques*, Patočka définit le commencement de l'Histoire par l'institution d'un espace commun distinct de l'espace privé[80], et c'est pourquoi il fait commencer l'Histoire avec l'institution de l'espace politique de la Cité grecque : mais l'archéologie a depuis lors montré que le processus de néolithisation était indissociable de la construction de « bâtiments communautaires[81] » dans tous les villages, et de sanctuaires dont le temple de Göbekli Tepe est l'exemple le plus archaïque et le plus impressionnant, non pas le seul : les sites d'Urfa, Nevalı Çori, Çatal Höyük, Sefer Tepe, Karahan Tepe… présentent tous des vestiges de semblables espace consacrés. Si l'Histoire commence avec « l'édification d'un domaine public, d'un espace destiné, non pas aux nécessités vitales, mais à un plus haut[82] », il ne fait plus de doute que cet espace est celui du sanctuaire. Sanctuaire non plus encrypté au fond des boyaux les plus reculés de la grotte paléolithique, conduit vaginal d'un enfouissement dans la matrice[83], espace

souterrain en retrait du monde, mais sanctuaire terrestre définissant le site même à partir duquel peut s'ouvrir un monde : sanctuaire produit par une archi-tecture originaire. D'où l'importance de l'essai de Lewis Mumford sur l'Histoire de la ville, qui comprend la ville, non pas comme un simple accroissement quantitatif du village, mais comme un phénomène hétérogène et autonome, issu du développement de sanctuaires, ce qui explique la différence essentielle entre le village (fermé sur lui-même, hostile aux étrangers) et la ville (ouverte et en attente de l'autre) : c'est en cela le sanctuaire qui ouvre le site même de l'Histoire, et il l'ouvre comme nécropole, espace consacré à la présence des morts, espace-temps de la hantise. L'institution de l'espace public n'est pas d'abord politique, elle est d'abord religieuse, en quoi l'Histoire de la religion est archéologiquement plus importante que l'Histoire de la politique : c'est au Néolithique que la spiritualité prend la configuration sociale et par suite institutionnelle qui pour des millénaires va en faire le pouvoir de commandement hiérarchique dominant les communautés humaines, qu'elle devient religion, institution en charge du spectre de l'Esprit.

Bien loin de reléguer la religion dans l'accessoire, l'archéologie phénoménologique lui reconnaît ainsi une place éminente en ce qu'elle est le *phénomène social par excellence* : la socialisation des hommes n'est pas en effet seulement ontologique – l'avènement d'une entité nouvelle, la société, en tant que puissance de production –, elle est aussi phénoménologique en ce qu'elle *manifeste l'essence commune* aux hommes ainsi rassemblés – leur essence générique, l'essence de l'homme en tant que genre –, manifestation néanmoins d'emblée mystifiée par la projection et l'hypostase de cette essence toute-puissante : mystification dont la religion est l'expression. En tant que phénomène essentiel, la religion offre donc un discours à déconstruire pour y découvrir la vérité originaire qu'elle exprimait. « La doctrine religieuse nous divulgue la vérité historique [*historische Wahrheit*] avec une certaine transformation et un certain travestissement », écrit Freud.

« Le trésor des représentations religieuses contient, non seulement des accomplissements de souhaits, mais encore des réminiscences historiques [*historische Reminiszenzen*] qui ont du sens[84] ». Le propos de l'anarchéologie psychanalytique consiste alors à démystifier ces représentations, à « faire retour à la nécessité sociale » (*Zurückführung auf soziale Notwendigkeit*[85]) pour interpréter comme contraintes sociales – comme lois de l'*οἴκος*, économie – ce qui était compris comme commandements divins. Les textes religieux acquièrent alors un statut nouveau : la philosophie de l'Histoire, notamment celle de Heidegger, avait toujours privilégié la déconstruction critique des textes grecs pour accéder au commencement, s'impose désormais que les textes religieux de l'Antiquité moyenne-orientale sont plus proches du commencement, dont ils sont les vestiges les plus précieux. Ils parlent pourtant le langage du mythe et non celui de la raison, dira-t-on : mais le mythe *est* la pensée des commencements, la libre parole qui raconte la scène primitive, et leur irrationalité apparente est aussi celle du rêve qui parfois révèle des vérités que la veille refoule. Dans le cadre d'une archéo-logie, qui récuse l'identité onto-logique du réel et du rationnel, le fondement ultime ne peut se dire que dans le mythe parce qu'il échappe par principe au concept, qu'au contraire il précède et il fonde ; que l'origine ne puisse se dire que dans le mythe, c'est d'ailleurs ce qu'assume parfaitement Freud dans *Totem et tabou* avec le récit du meurtre du père par la horde primitive.

Cet accès à la mythologie du commencement est précisément rendu possible par l'époque qui est la nôtre. Dans les phénomènes qui au XIX^e^ siècle ont provoqué la résurgence des temps primitifs figure le déchiffrement, achevé en 1857, de l'écriture cunéiforme, qui a donné accès aux langues de la Mésopotamie, le sumérien et l'akkadien, ainsi qu'au hittite : ainsi des centaines de milliers de textes écrits sur des tablettes d'argiles révélaient la plus ancienne littérature du monde. Textes écrits plusieurs millénaires après la Révolution néolithique, mais le temps des sociétés anciennes n'est pas le nôtre, et la tradition orale a la capacité de maintenir le souvenir d'un

événement sur une durée considérable : ainsi le *Poème d'Aqht*, découvert sur le site d'Ugarit et daté de 1340-1330 avant notre ère, décrit dans le détail les rites funéraires du surmodelage des crânes qui avaient cours au Néolithique précéramique[86] et dont il n'y a trace ni dans les vestiges ni dans les textes contemporains de sa rédaction ; il est possible aussi que le récit du déluge ait pour origine le remplissement de la plaine dépressionnaire de ce qui est devenu la mer Noire par les eaux de la Méditerrannée en 7400 avant notre ère après la rupture du détroit du Bosphore[87].

(5) Mythologies du commencement, I : le mythe mésopotamien d'Atraḥasîs. – Parmi les mythes mésopotamiens, le mythe rapporté dans l'épopée d'Atraḥasîs (littéralement « Sceptre de l'Ingéniosité », c'est-à-dire le plus sage, le « Supersage » comme on traduit parfois), publié en 1969[88], a une place éminente : son auteur est inconnu, mais le copiste du plus vieux manuscrit que nous en ayons a signé (il s'appelait Kasap-aya) et précisé le règne du roi sous lequel il a fait sa copie (Ammi-ṣadûqa, 1646-1626 av. J.-C.) ; la création originale date vraisemblablement du XVIII^e siècle avant notre ère, peut-être sous le règne de Hammurābi. Il s'agit là de l'une des plus anciennes Genèses connues[89] : son propos est d'expliquer la création de l'homme par les dieux ; il y a donc d'abord l'exposition du mode de vie des dieux avant l'homme, l'événement qui décide de la création, et la condition de l'homme qu'elle définit.

Le trait d'emblée remarquable du temps des origines, c'est la division en deux classes de dieux, les Anunnaku, classe dirigeante oisive, et les Igigu, classe astreinte au travail, chargée notamment de creuser le cours du Tigre et de l'Euphrate et de bâtir les montagnes : « Ils étaient de corvée et besognaient / Considérable étaient leur besogne / Leur corvée lourde, infini leur labeur / Car les grands Anunnaku aux Igigu imposaient une corvée sextuple[90]. » Mais après avoir fait le décompte de leurs années de corvée, les Igigu « se mirent à déblatérer et récriminer », vont d'abord se plaindre, puis entrent en « révolte », allant jusqu'à assiéger le palais d'Enlil, le souverain des dieux. La

situation de guerre civile alarme les Anunnaku, qui se réunissent autour d'Enlil pour délibérer : l'un d'eux prend alors la défense des Igigu, soulignant que leur plainte est légitime, et il propose une solution : « Il y a un remède à cela / Puisque Bêlet-ilî la Matrice est ici / Qu'elle fabrique un prototype d'homme / C'est lui qui portera le joug des dieux / C'est l'homme qui sera chargé de leur labeur. » L'homme est donc fabriqué, avec de l'argile à laquelle Bêlet-ilî insuffle un esprit, et il suffit que les dieux « concèdent aux hommes la rumeur du pullulement », c'est-à-dire la fécondité, pour que les Igigu soit libérés du travail et aillent aussitôt baiser les pieds de Bêlet-ilî en signe de gratitude éternelle. Alors, poursuit l'épopée d'Atraḫasîs, les hommes « confectionnèrent de nouvelles pioches et houes / Puis édifièrent de grandes digues d'irrigations / Pour subvenir à la faim des hommes / Et à la chère des dieux / Douze cent ans ne s'étaient pas écoulés / Que le territoire se trouva élargi / Et la population multipliée[91] ». Le pays de l'Entre-Deux-Fleuves s'emplit de tellement d'hommes occupés à tant de travaux que le bruit devient insupportable à Enlil qui « n'arrive plus à dormir » : il décide donc de décimer les hommes, d'abord par des épidémies, la sécheresse, la famine, puis par le déluge. Mais le dieu Enki conseille à Atraḫasîs, le plus sage des hommes, de se construire une arche, et lui permet ainsi de survivre.

La corvée, le labeur incessant que les hommes ont à prendre en charge n'est autre que le travail de l'agriculture et de l'élevage imposé par la Révolution néolithique ; un mythe anthropogonique du II^{e} millénaire, qui rappelle que les hommes ont été créés pour faire la corvée des dieux, précise ainsi : « Ils ajouteront glèbe à la glèbe / Ils délimiteront les champs / Ils mettront en place le réseau d'irrigation / Pour arroser partout / Et ainsi faire pousser toutes sortes de plantes / Et ils multiplieront bovidés, ovidés, animaux, poissons et oiseaux[92]. » C'est donc ce type très particulier de travail – le travail productif – que la Genèse babylonienne tente d'expliquer, et c'est aussi à partir de la production qu'elle conçoit la création : comme un labeur pénible dont on voit mal pourquoi un dieu se le serait imposé. Pour expliquer

comment les dieux, forcément au-dessus de cette contrainte, ont pu accomplir un tel labeur qu'est le creusement du Tigre et de l'Euphrate – ils savaient quel travail demande le creusement d'un simple canal d'irrigation – ou l'édification d'une montagne – ils savaient ce que coûte la construction d'une tour de briques –, les Mésopotamiens font d'emblée intervenir les inégalités sociales et l'exploitation. « Au principe » du monde donc, « à l'origine » (*ἐν ἀρχῇ*, comme il est dit dans la version grecque de la Genèse hébraïque), il y a une activité de production, mais celle-ci est d'emblée conçue dans sa dimension sociale : la puissance sociale est dans la religion confusément ressentie comme puissance surnaturelle et ainsi projetée dans des figures divines, elle l'est ici jusque dans ses structures constitutives (la hiérarchie et l'antagonisme de classes) et sa logique (l'exploitation). *Au commencement étaient les inégalités sociales, au commencement était l'exploitation*, telle est la leçon première du mythe d'Atraḥasîs, et ce principe se retrouve à l'origine même de l'humanité : la création des hommes n'a d'autres fonctions ici que d'*externaliser l'exploitation* pour garantir l'unité de la communauté des dieux – de même que la Cité grecque a surmonté ses conflits de classes par la délégation du travail aux esclaves, de même que les États modernes se sont constitués en nations en transférant au maximum le travail exploité dans les colonies, de même que les sociétés de consommation ont délocalisé la production dans les pays du tiers-monde, de même « au commencement » les dieux ont créé les hommes pour instaurer entre eux une harmonie que seule l'égalité face au travail et au loisir est à même de garantir. La condition originelle de l'homme, c'est donc celle de *travailleur exploité* par les dieux, thèse constante de la mythologie mésopotamienne que l'on retrouve dans le mythe d'Enki et Ninmaḥ[93], ou dans une prière liturgique destinée à la consécration nouvelle d'un sanctuaire tombé en ruine, et qui pour cela rappelait les principes de l'édification du monde : le dieu « créa l'humanité pour exécuter les travaux nécessaires à l'entretien des dieux[94] ».

Le mythe d'Atraḥasîs est le récit du commencement le plus proche de la Révolution néolithique, celui en lequel il est possible de voir l'écho de la façon dont les hommes ont vécu cet événement : c'est précisément l'avènement des antagonismes et inégalités sociales, de l'exploitation, c'est-à-dire d'une société de production, qui y est placé *ἐν ἀρχῇ*, « au commencement ». Le problème humain est d'ailleurs systématiquement lié à la question démographique, au « pullulement » de la « population multipliée », et il y a là non seulement la conscience (non réfléchie) de l'explosion démographique caractéristique du Néolithique, mais aussi un raccourci saisissant du changement opéré entre le silence de la steppe venteuse et déserte de la fin du Paléolithique et le « vacarme » et le « tapage » faits par ces hommes innombrables et leurs travaux incessants : c'est pour en finir avec ce bruit que le dieu provoque le déluge, et quand il comprend que Atraḥasîs a survécu et donc que l'humanité va renaître, il prend des mesures pour à l'avenir éviter la surpopulation (en l'occurrence : la stérilité féminine, la mortalité infantile, la virginité consacrée[95]). Il est en cela possible de voir dans le mythe d'Atraḥasîs une confirmation de l'interprétation du commencement de l'Histoire comme avènement de la puissance sociale de production, effet de seuil qui transmue la Préhistoire tribale en Histoire sociale, événement défini par l'avènement de la société organisée en classes selon les exigences du processus de production.

(6) Mythologies du commencement, II : le mythe hébreu d'Adam et Ève. – Le pouvoir hiérarchique, fondé sur l'imposition et la redistribution de la production, imposait l'administration et la gestion des stocks autant que de la main-d'œuvre, ce qui dès le VII^{e} millénaire conduit à la création de systèmes de comptabilité matérialisés dans des petits jetons permettant ainsi la manipulation de symboles : prototype de l'écriture, qui apparaît véritablement vers 3 400/3 200 dans la Cité d'Uruk en Mésopotamie, et qui pendant des siècles ne sert qu'au calcul, à l'enregistrement, à l'inventaire, au classement des denrées et aussi des hommes, et qui par ailleurs est indissociable de

l'émergence d'une classe de scribes au service du pouvoir. Dans un mythe mésopotamien connu par un manuscrit du premier tiers du II^e^ millénaire, l'écriture fait partie des « techniques », qui elles-mêmes sont comptées au nombre des « pouvoirs » que Enki offre à sa fille Inanna en même temps que « l'auguste sceptre, le bâton du commandement[96] » : l'écriture est ainsi une *technique de commandement* par laquelle la puissance sociale peut effectivement se soumettre (assujettir) les individus, elle est aussi une *technique de législation*, par laquelle cette puissance sociale se manifeste, s'exprime et se donne force de loi (code de Hammurābi, 1750 av. J.-C.), et ce par des lois uniformes, ubiquitaire et omnipotente[97]. Mais l'écriture est aussi une mnémo-technique, une technique de la mémoire qui ainsi maintient le passé, non seulement de ce qui est écrit, mais du scripteur lui-même, en quoi elle lui survit toujours. « À l'origine, l'écriture était le langage de l'absent[98] », écrit Freud dans le *Malaise*, elle donne voix aux morts en émancipant le discours de la parole vive et – par le testament et la reconnaissance de dette par exemple – institutionnalise la présence de l'absence au sein du corps social. Il y a en cela une spectralité inhérente à l'écriture : tout texte est hanté, l'*esprit* que la lecture fait apparaître dans la lettre est en vérité un *spectre* ; l'écriture est toujours thanatographique et la lecture toujours spectrogène. On comprend alors aisément le *fétichisme du texte*, qui caractérise, non seulement les religions, mais aussi une large part de la philosophie ainsi définie par une herméneutique interminable des mêmes textes qui n'est autre qu'un spiritisme tentant de faire parler le fantôme qui les hante. À la fois manifestation de la puissance sociale et de son pouvoir de commandement et manifestation thanatographique de l'Esprit, technique même de la thanatocratie, l'écriture permet alors *d'instituer un espace commun défini par cette parole de l'absent devenue loi* : ce dont le peuple juif est emblématique, peuple qui habite les paroles de ses prophètes et pendant des millénaires a fait d'un ensemble de textes son espace commun, espace réglé par la loi de l'Absent, Dieu, et autour d'un Temple pressenti

comme « maison du deuil[99] ». La Bible hébraïque acquiert donc d'emblée une importance considérable, et même si sa composition est tardive relativement à la littérature égyptienne ou mésopotamienne, elle n'en occupe pas moins une place centrale dans l'Histoire de l'Antiquité moyen-orientale.

Le mythe hébraïque de la création est rapporté dans la Genèse, qui fut rédigée à Jérusalem au tout début du III^e^ siècle avant notre ère en tissant des trames narratives antérieures et originairement indépendantes – ce qui explique que Dieu y soit parfois nommé Yhwh, parfois 'Élohîm –, trames qui elles-mêmes reprennent des sources antérieures, dont un texte en langue akkadienne, donc d'origine assyro-babylonienne[100] ; la découverte de versions mésopotamiennes (dans l'épopée d'Atraḥasîs mais aussi dans celle de Gilgameš) du récit du déluge en tout point semblable à celui de la Genèse mais daté du XVII^e^ siècle avant notre ère a montré qu'elle reprenait des traditions beaucoup plus anciennes[101]. Il est donc possible d'aborder ce texte à partir de ce que l'archéologie nous apprend du contexte moyen-oriental des millénaires qui ont précédé sa rédaction, et d'y voir un des documents littéraires les plus précieux qui soit pour accéder à la pensée du commencement[102].

Le contexte intellectuel des rédacteurs de la Genèse est d'évidence celui du Néolithique. L'homme est d'emblée conçu comme cultivateur : à la création, « il n'y avait pas d'humain pour cultiver la terre » (Gn 2, 5), et le nom même d'Adam, « l'être humain », en hébreu *hā-ādam*, le définit par son rapport à la terre arable, *hā-ādāmā*, la « terre rouge » qui se distingue du désert. L'humain est ainsi, littéralement, le terrien, voire le terreux, sa création même reprend le geste du potier ou du briqueteur (« Yhwh modela l'humain (*hā-ādam*) avec de la glaise tirée de la terre (*hā-ādāmā*) » (Gn 2, 7), dans des métaphores artisanales récurrentes dans le corpus biblique[103], et c'est ainsi *l'idée même de création qui se fonde sur le paradigme de la production*[104]. La position assignée à l'être humain par la Genèse est celle du dominant, domination qui s'exerce sur toute la nature animale et qui en outre

est liée à sa croissance démographique (« Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez là, ayez autorité sur tous les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, sur tout vivant qui remue sur la terre », Gn 1, 28). Ses rédacteurs ont évidemment rompu tout lien avec la pensée totémique, ils ne conçoivent plus l'humain à l'image de l'animal ni à sa ressemblance, mais uniquement par rapport à la transcendance de Dieu, et c'est pour cela qu'ils peuvent être comme maîtres et possesseurs de la nature (« 'Élohîm dit : "Faisons l'humain à notre image, à notre ressemblance ! Qu'il ait autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre" », Gn 1, 26). La différence irrémédiable entre l'humain et l'animal s'atteste quand Yhwh 'Élohîm veut le sortir de sa solitude et forme, à partir de la terre, tout animal des champs et tout oiseau du ciel et les amène vers l'être humain : mais celui-ci « ne trouve pas une aide semblable à lui » (Gn 2, 20) : rupture du lien avec l'animalité qui redéfinit la socialité originaire par le lien avec la féminité, d'où la différenciation de l'humain (*hā-ādām*) en homme (*'îsh*) et femme (*'ishshâh*).

Le récit du Jardin d'Éden insiste sur le fait qu'il est planté par Dieu lui-même, qu'il n'a donc coûté aucun effort à l'être humain : « Yhwh planta alors un jardin à Éden, vers l'Orient, et il y plaça l'humain qu'il avait modelé, Yhwh fit donc pousser toutes sortes d'arbres agréables à voir et bons à manger » (Gn 2, 8-9), le monde y apparaît en cela comme *environnement donateur*. La condition originelle de l'être humain est ainsi celle de consommateur, qui « mange à son gré de tous les arbres du jardin » (Gn 2, 16), qui ainsi peut se contenter de ce qui lui est donné, ce que confirme le document sacerdotal, l'une des sources du rédacteur de la Genèse : « Je vous donne tous les herbages portant semence de dessus la surface de la terre et tous les arbres faisant des fruits garnis de graines : ce sera votre nourriture » (Gn 1, 29). Or non seulement le mot Éden est un dérivé du sumérien (*edîn*, « plaine », « steppe »), mais le texte précise que le jardin est à l'Orient, à la

source du Tigre et de l'Euphrate, c'est-à-dire dans ces zones même où s'est développée la civilisation natoufienne du proto-néolithique, celle de chasseurs-cueilleurs sédentaires, quand céréales, noix et légumineuses poussaient spontanément et à foison : il est possible de voir dans le jardin d'Éden la mémoire mythifiée de cette période intermédiaire entre le Paléolithique et le Néolithique, période bénie où tout était donné en abondance sans travail[105].

Dans le récit de la Genèse le temps édénique ne dure pas, interrompu qu'il est par la chute, laquelle est l'effet de la désobéissance de l'être humain : l'Histoire commence ainsi avec la dissidence, la rebellion, l'an-archie, elle est la tentative (compris comme tentation) pour l'homme de s'instituer soi-même en principe de sa propre Histoire, de se faire résultat de ses propres actes[106]. Cette inauguration de l'Histoire est provoquée par la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, qui a pour effet immédiat de leur dessiller les yeux et de leur révéler leur nudité[107] : la consommation du fruit procure ainsi la connaissance *de soi*, de soi comme corps charnel, sexué, mais de son corps comme honte, conscience de sa propre animalité par un animal qui n'assume plus de l'être, conscience malheureuse qui introduit une déchirure irréconciliable entre soi et soi, une rupture dans l'immanence qui était caractéristique de l'innocence édénique, exil immédiat et irrémédiable avec la nature originelle : la mythologie de la faute[108] procède en cela de la culpabilité pour l'animal-homme d'avoir trahi l'animalité, d'avoir ainsi transgressé l'ordre de la nature, et d'avoir ainsi renié sa propre origine.

Cette transgression avec la nature est immédiatement transmutation du rapport que l'homme entretenait avec elle : alors que tout lui était donné, il devra tout produire : « Yhwh le renvoya donc du jardin d'Éden pour qu'il cultivât la terre (*hā-ādāmā*) où il avait été pris » (Gn 3, 23). L'Histoire commence ainsi avec l'agriculture, c'est-à-dire la transmutation d'un environnement qui n'est plus donateur, mais n'apparaît plus désormais que

comme terre ingrate à travailler : « Maudite soit la terre (*hā-ādāmā*) à cause de toi ! C'est dans la souffrance que tu te nourriras de lui tous les jours de ta vie. Il fera germer pour toi épines et ronces et tu mangeras l'herbe des champs. À la sueur de ton visage tu mangeras du pain » (Gn 3, 17-19). L'homme ne peut plus réclamer à Dieu son pain quotidien, il doit travailler du matin au soir, spécificité de l'homme par rapport à l'animal qui se retrouve dans les Psaumes : les fauves durant la nuit « réclament de Dieu leur pitance, mais le soleil levé, ils battent en retraite et s'allongent dans leurs tanières tandis que l'homme sort besogner jusqu'au crépuscule » (Ps 104, 21-23).

L'autonomie, l'an-archie indéfectible de l'humain, réapparaît dès la seconde création, après le déluge : c'est l'épisode de la tour de Babel, deuxième transgression, deuxième chute, mais collective cette fois, après la transgression et la chute du premier couple qui avaient suivi la première création. Ce qui est en jeu dans cette construction, c'est en effet non seulement l'institution de l'espace spécifiquement humain de la ville, mais aussi le *rassemblement* d'hommes autrefois dispersés – de tribus nomades – qui ainsi pourront se faire un nom, c'est-à-dire acquérir leur identité propre : « Ils dirent : "Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour, dont la tête soit dans les cieux et faisons-nous un nom, pour que nous ne soyons pas dispersés sur la surface de toute la terre" » (Gn 11, 4) – mythe qui aujourd'hui prend un relief nouveau avec la fouille du « premier temple » à Göbekli Tepe, puisqu'il y eut là en effet un rassemblement de tribus nomades dispersées qui par cette construction se constituèrent en société, et acquirent une conscience de soi comme genre et comme puissance, événement essentiel à la Révolution néolithique. L'humanité à Babel se saisit elle-même comme communauté unifiée, bâtit elle-même le principe de son unification par la socialisation de sa force de travail, elle s'institue en puissance autonome, et c'est bien ce que redoute Yhwh aussitôt : « Voici, ils forment un seul peuple et ont tous une

même langue, et c'est là ce qu'ils ont entrepris ; maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté » (Gn 11, 6).

Ainsi le récit hébraïque de la Genèse confirme que, comme l'écrivait Freud, « la doctrine religieuse nous divulgue la vérité historique », et que « le trésor des représentations religieuses contient des réminiscences historiques qui ont du sens » – ce qui, prend-il soin de préciser à propos de ces textes, « accentue notre respect à leur égard[109] » : il est la reprise, dans l'élément du mythe, du passage de la Préhistoire à l'Histoire, du Paléolithique au Néolithique, du nomadisme à la sédentarité, et de la donation à la production, rupture qui tout à la fois ouvre à la possibilité d'instituer un espace-temps spécifique à l'homme où il pourrait devenir une puissance autonome, fondée en large part sur sa croissance démographique et sur l'unification de populations autrefois dispersées, et qui lui permet d'exercer cette puissance sur la nature tout entière – rupture comprise comme une transgression de l'ordre naturel, faute originaire vécue dans l'angoisse de l'expiation.

(7) Une Révolution métaphysique. – La Révolution néolithique est ainsi l'événement d'un saut, d'une rupture, d'une cassure dans l'ordre de l'être, une fissuration de l'immanence naturelle en et par laquelle l'homme se différencie de la nature, s'oppose à elle et organise cette opposition ; rupture ontologique définie par le passage d'un être-au-monde caractérisé par l'immersion de l'homme au sein d'une totalité d'êtres vivants à une position d'extériorité par rapport à eux[110], événement donc de la déchirure de la différence ontologique : elle est une Révolution méta-physique, et cet événement est avènement de la production – non pas seulement un changement de mode de production, mais l'avènement de la production comme mode d'être. C'est l'acquis décisif du travail de Philippe Descola, qui a montré que la différence entre nature et culture, sauvage et domestique, animal et homme…, d'une part était directement fondée sur l'opposition du sujet et de l'objet impliquée par l'activité de production, d'autre part était propre à l'Occident, dont l'ontologie s'oppose radicalement aux ontologies

animistes, totémiques ou analogiques caractéristiques des autres peuples des autres continents – c'est pourquoi le « régime ontologique » qu'il nomme « naturaliste » est plus essentiellement *productiviste*, puisque c'est la production, en tant qu'objectivation, qui pose la nature dans l'horizon de l'objectivité, comme un objet distinct des sujets.

Il est impropre en effet de parler de production tant au Paléolithique[111] que chez les peuples dits "primitifs" puisqu'il n'y a précisément pas de rapport à quelque objectivité que ce soit : l'homme y est toujours en rapport avec d'autres sujets, la culture des plantes n'y relève pas de la production parce que les végétaux sont des personnes dont il faut prendre soin[112], de même les animaux sont des parents, des partenaires avec lesquels sont entretenues de complexes relations sociales[113], la fabrication artisanale elle-même n'y est pas production parce que les artefacts y conservent une forme de subjectivité[114] ; les petits groupes de nomades *font société* avec tous les vivants, les relations sociales entre hommes sont sur le même plan que les relations sociales entre homme et plantes ou animaux. C'est avec la sédentarisation que la socialité se définit exclusivement par les relations interhumaines et qu'advient ainsi la société comme organisme *autonome* par rapport aux autres êtres vivants – cette auto-nomie étant celle de l'éco-nomie. Si donc toute la structure ontologique de l'Occident se fonde sur le paradigme de la production et la différence du sujet de l'objet, ce paradigme n'a rien d'universel[115], il fut instauré au Néolithique[116].

C'est donc bien la Révolution néolithique qui fut institution inaugurale de la métaphysique, laquelle ne saurait se cantonner à la simple prestation théorique d'une infime minorité de philosophes – serait-ce le cas que son importance historique serait absolument nulle –, elle est ce moment où l'homme se situe *en pratique* – réellement et effectivement, sur les strates fondatives du monde de la vie, sur la terre solide et bien ronde – au-dessus et contre (μετά) ce que cet événement même détermine comme "nature" (φύσις), ce moment où l'homme fonde, parce qu'il les creuse et les main-tient, la

différence ontologique entre le site de son habitation et l'horizon de ce qu'il manifeste. Mais ce site, précisément, est bâti, produit d'une archi-tecture primordiale – en quoi la question de la production ne se réduit pas aux modalités empiriques de l'acquisition des biens de subsistance –, production ontologique d'une *demeure* instaurée contre le flux et la confusion, la prodigalité protéiforme et chaotique de la vie. Cette archi-tecture primordiale est alors inauguration de l'art *historique*[117] en tant qu'installation d'un monde : l'art historique est celui qui produit la séparation avec la naturalité immédiate, et c'est pourquoi Hegel pouvoir voir dans l'architecture égyptienne[118], définie par le symbolisme, le commencement de l'Histoire de l'art. Mais Hegel donne ses cours d'esthétique dans les années 1820, juste avant la fondation de la préhistoire par Boucher de Perthes, il ignore tout du Néolithique : or celui-ci a mis en évidence une architecture archaïque, la maison rectangulaire[119] qui différencie durablement un espace intérieur ordonné d'une extériorité confuse, les enceintes circulaires qui instituent un espace communautaire délimité et séparé de la naturalité, qui *bâtissent la différence*, en pierres et mortier, murs d'enceinte et clôtures, entre l'homme et la nature[120]. Mais ce sont surtout les sanctuaires et temples, tel celui de Göbekli Tepe, avec salles pavées rectangulaires et circulaires, les alignements et cercles de mégalithes, qui témoignent d'une archi-tecture symbolique primordiale, caractérisée par la production d'un espace géométrique défini par la « négation du vivant » et la « légalité abstraite[121] ». C'est à partir de ce site proprement humain, caractérisé par l'intériorité abstraite, qu'il est alors possible de déterminer le flux indéfini du donné, de séparer chaque chose et la mettre à sa place[122] : définition (*ὁρισμός*) de chaque chose dans l'indéfini (*ἄπειρον*) et l'indéterminé (*ἀόριστον*) en laquelle la philosophie grecque verra la puissance de l'Esprit sur le Tout.

La philosophie de l'Histoire est archéologique : elle ne postule plus un universel en puissance dont l'Histoire serait la réalisation de droit, elle constate un universel en acte dont l'Histoire est la genèse de fait. Ce faisant,

elle rétrocède à l’avènement historial de la communauté de production comme instauration primitive de la corrélation du sujet et de l’objet et aménagement du site en lequel cette corrélation se met en œuvre : mais en découvrant que cet avènement est un événement historique contingent et particulier, dont l’ontologie spécifique est en concurrence avec les ontologies totémique, animiste ou analogique, elle découvre que ce fondement n’est pas fondé : qu’il est anarchique. Par suite, l’universalisation contemporaine de la production, le déferlement inconditionné de la productivité qui est tout uniment objectivation intégrale du réel, cet événement ne peut plus être compris comme un achèvement légitime et absolu, il doit être repensé en sa relativité et sa finitude, contesté en sa légitimité : tâche qui définit alors la philosophie de l’Histoire.

1. V. G. Childe, *L'Aube de la civilisation européenne*, Paris, Payot, 1949. Dans ces mêmes années, E. Le Roy parle de « Révolution azilienne » (*Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Paris, Bolvin & Cie, 1928, p. 222 ; l'azilien est une culture de l'épipaléolithique nommé d'après les industries découvertes dans la grotte du Mas d'Azil en Ariège) ; plus anciennement encore, É. Cartailhac (*La France préhistorique*, Paris, Alcan, 1889, p. 123) : « Au point de vue industriel et social, une Révolution a coïncidé avec cette transformation de la faune […] on a la hache en pierre polie, on fabrique des vases de terre, on construit des monuments, on pratique l'agriculture. C'est une civilisation nouvelle, inattendue » et G. de Mortillet, *Le Préhistorique : antiquité de l'homme*, Paris, Reinwald, 1883, p. 479-481 : « Entre ces deux époques, il y a des différences du tout au tout : il existe une véritable Révolution […] La Révolution qui sépare le magdalénien du robenhausien, et d'une manière plus générale encore le quaternaire de l'actuel, est tout à la fois physique et industrielle, naturelle et sociale » (mais Jean-Jacques avait déjà dit l'essentiel dès 1755 : Rousseau, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 167).

2. V. G. Childe, *Man Makes Himself*, Londres, Watts, 1936, p. 59.

3. Le critère scolaire pour définir le passage de la Préhistoire à l'Histoire est certes l'invention de l'écriture : mais c'est un critère d'historien, qui concerne l'histoire comme science (pour laquelle l'archive, que l'écriture rend possible, est particulièrement précieuse), et non l'Histoire comme événement : l'écriture, qui n'a longtemps concerné qu'une infime minorité sociale, n'a pas d'effet structurel et systémique susceptible de mettre en branle un processus effectivement réel au sein des communautés humaines ; elle ne fut d'ailleurs qu'un *effet* de la mise en place du pouvoir gouvernemental et de ses besoins statistiques et gestionnaires, pouvoir *lui-même fondé* sur la société de classes et l'économie de production (de biens susceptibles d'être stockés et prélevés par l'impôt), c'est-à-dire qu'elle fut une *conséquence* de la Révolution néolithique. Voir C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2008, p. 299 : « On doit voir en elle [= l'écriture] un résultat déjà lointain (et sans doute indirect) de la Révolution néolithique […] Au Néolithique, l'humanité a accompli des pas de géants sans le secours de l'écriture ; avec elle, les civilisations historiques de l'Occident ont longtemps stagné » et H. J. Nissen, « The Emergence of Writing in the Ancient Near East », *Interdisciplinary Science Review*, vol. 10, 4, 1985, p. 360 : « L'émergence de l'écriture ne doit en aucun cas amener à proclamer que son invention serait l'une des grandes avancées intellectuelles de l'humanité. Son impact sur la vie intellectuelle ne fut pas si soudain et tranché pour qu'il justifie une distinction entre un âge "préhistorique" obscur et les lumières d'une Histoire vouée à l'écrit. »

4. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 36, *op. cit.*, p. 161.

5. J. Boucher de Perthes, *Antiquités celtiques et antédiluviennes. Mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine*, Paris, Treuttel & Würtz, 1847.

6. En 1650, l'évêque James Ussher (dans ses *Annales de l'Ancien Testament retracées depuis l'origine du monde*) datait la Création du dimanche 23 octobre 4004 av. J.-C. (à midi).

7. J. Lubbock, *Prehistoric Times*, Londres, Williams & Norgate, 1865.

8. À l'occasion d'un colloque sur l'usage de l'informatique en archéologie, Scott Madry, archéologue de l'université de Caroline du Nord, affirmait ainsi qu'il avait « trouvé plus de sites lors du premier jour d'utilisation et en faisant une reconnaissance systématique à partir de GoogleEarth, qu'au cours de ces dernières années en utilisant d'autres techniques », celles de la prospection de terrain classique. Voir L. Déodat, P. Lecoq, « Images satellitaires et prospection archéologique », *Les Nouvelles de l'archéologie*, 117, 2009, p. 57.

9. Comme le notait J. Cauvin en introduction de *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au néolithique* (Paris, Flammarion, 1998[2], p. 16-17), « Il peut y avoir dans la recherche archéologique une fonction de psychanalyse collective […] C'est pourquoi on peut parler d'une anamnèse intéressant toute l'humanité moderne lorsque nous ne faisons en apparence que remémorer l'enfance de l'humanité ».

10. Voir S. Freud, « Le roman familial des névrosés », dans *Névrose, psychose et perversion*, trad. J. Laplanche, Paris, Puf, 1973, p. 157 s. Le « roman familial » vise essentiellement à *fantasmer son origine* : il est mystification de l'archéo-logie.

11. E. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, *op. cit.*, p. 79. Nietzsche (*De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, § 8) parle d'« idolâtrie du fait » et en souligne aussitôt la conséquence : l'esprit de soumission.

12. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit*., p. 203.

13. Voir W. Benjamin, *Thèses sur le concept d'Histoire*, thèse XVI, dans M. Löwy, *Avertissement d'incendie : une lecture des Thèses « Sur le concept d'Histoire* », Paris, Éditions de l'Éclat, 2018[2], p. 171 : « L'historicisme pose l'image "éternelle" du passé, le tenant du matérialisme historique dépeint l'expérience unique de la rencontre avec ce passé. Il laisse à d'autres le soin de se dépenser au bordel de l'historicisme avec la putain "il était une fois". »

14. Voir A. Lehoërff, *Préhistoires d'Europe. De Néandertal à Vercingétorix, 40000-52 avant notre ère*, Paris, Belin, 2016, p. 112-113 et *Le Néolithique*, Paris, Puf, 2020, p. 58-59.

15. Ce que montre N. Bird-David (« The Giving Environnement. Another Perspective on the Economic System of Gathering-Hunters », *Current Anthropology*, vol. 31, 2, avril 1990, p. 189) en comparant les conceptions de l'environnement en vigueur chez les chasseurs-cueilleurs Nayaka (Inde), Mbuti (Congo) et Negritos Batek (Malaisie) à celles de leurs voisins cultivateurs.

16. Terme employé par James C. Scott pour désigner le nouveau site bâti par la Révolution néolithique, *Homo domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, trad. M. Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2019, p. 87.

17. Voir J.-D. Vigne, « Les débuts de l'élevage des ongulés dans l'Ancien Monde : interactions entre société et diversité », dans J.-P. Demoule (dir.), *La Révolution néolithique dans le monde*, Paris, CNRS, 2009, p. 159 : « La "Révolution néolithique" ne doit plus être considérée seulement comme une étape, certes majeure, de l'Histoire de l'humanité, mais bien plus comme un bouleversement de l'anthroposystème, en nature et en intensité. »

18. Sur la main comme fondement de la technique (technique en puissance susceptible de se réaliser en d'innombrables outils en acte), voir Aristote, *Parties des animaux*, IV, 10, 687 a-b *:* la main est « un outil pour tous les outils » (*ὄργανον πρὸ ὀργάνων*), « c'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques [*τέχναι*] que la nature a donné l'outil de loin le plus utile [*τῶν ὀργάνων χρήσιμον*], la main ». L'intentionnalité attribuée à la nature, qui agit ici

« comme un homme sage » (*καθάπερ ἄνθρωπος φρόνιμος*), confirme que toute l'ontologie grecque est fondée sur l'objectivation (naturalisation puis divinisation) d'une activité humaine de production qui demeure en tant que telle impensée.

19. Le mot est dérivé de *manus*, « la main », il renvoie à la docilité de l'animal apprivoisé, « habitué à la main »

20. Voir B. Midant-Reynes, *Aux origines de l'Égypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État*, Paris, Fayard, 2003, p. 35 : « Le Néolithique fut la première grande Révolution dans l'Histoire de l'humanité et en règle générale après elle rien ne fut plus jamais comme avant », A. Testart, *Avant l'Histoire, L'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard, 2012, p. 335-336 : « Contre la notion de Révolution néolithique, on a dit beaucoup quelle avait duré longtemps, mais ceci ne s'oppose ni à l'idée ni au mot de "révolution", qui désigne le *retournement* d'une chose sur elle-même, et s'applique pareillement à un *retournement* de situation, donc un changement complet » (je souligne) ou encore A. Lehoërff, *Le Néolithique*, *op. cit.*, p. 14 : « Dans le temps long des premières sociétés que l'on envisagea "avant l'Histoire" et qui couvre des milliers d'années, il y eut bien sûr des événements en continu, petits et grands, et plusieurs ruptures importantes, mais une seule Révolution au sens plein, celle du Néolithique, aussi longue et complexe soit-elle. »

21. L'apparition d'*Homo sapiens* a longtemps été située entre 100 000 et 200 000 ans avant notre ère, mais la découverte de nouveaux fossiles à Jebel Irhoud au Maroc en 2017 datés de 315 000 ans a récemment reculé son ancienneté.

22. Voir A. Langaney, « De l'arbre du primate explorateur au réseau génétique humain : filiations et migrations », dans J.-P. Demoule (dir.), *La Révolution néolithique dans le monde*, *op. cit.*, p. 447 : « Le concept de Révolution s'applique ici *a posteriori* par ses effets plutôt que par son mode de réalisation. Son apparente rapidité n'apparait que rétrospectivement par rapport à la très longue durée des étapes précédentes de l'Histoire humaine. »

23. Voir J. Guilaine, *La Seconde Naissance de l'homme*, Paris, Odile Jacob, 2015, p. 44 : « L'impact de l'homme sur l'environnement inaugure une première rupture dans la relation entre ces deux acteurs : de dominés, les Sapiens deviennent dominants. »

24. Voir J.-P. Demoule, *Naissance de la figure. L'art du Paléolithique à l'âge du fer*, Paris, Gallimard, 2017[2].

25. J. Cauvin évoque ainsi une « humanisation spectaculaire de l'art », *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, *op. cit.*, p. 16-17, p. 48.

26. Voir J. Guilaine, *La Seconde Naissance de l'homme*, *op. cit.*, p. 138 : « L'homme qui pendant des millénaires s'est perçu comme une composante parmi d'autres de la nature découvre son pouvoir […] Ces statues sont une autoglorification de sa propre espèce. »

27. Voir A. Lehoërff, *Préhistoires d'Europe. De Néandertal à Vercingétorix, 40000-52 avant notre ère*, *op. cit.*, p. 123 : « C'est une convergence de facteurs (environnementaux, climatiques, économiques, démographiques, socio-culturels, techniques), réunis en un lieu, en un temps, qui a abouti à la naissance de l'agriculture selon des modèles différents selon les régions du monde. Il n'en reste pas moins vrai que, même lent, progressif et arythmique, la Révolution néolithique est bel et bien une Révolution dans l'Histoire de l'humanité. »

28. J. Guilaine définit ainsi le Néolithique comme une révolution humaniste (« Une révolution “humaniste” », dans J.-P. Demoule (dir.), *La Révolution néolithique dans le monde*, *op. cit.*, p. 473) : mais pour éviter la confusion avec l’humanisme tel qu’il s’est développé en Europe, et pour établir un rapport avec le processus d’anthropisation qu’il inaugure et avec l’Anthropocène qu’il annonce, il est préférable de parler d’anthropocratie.

29. Voir J. Guilaine, *La Seconde Naissance de l’homme*, *op. cit.*, p. 46. « Le saut des sociétés de chasseurs aux sociétés de production est d’abord imputable à l’homme lui-même ; c’est un processus culturel, auto-imposé par l’homme lui-même à partir du moment où celui-ci a développé conceptuellement de nouveaux modes de vie collective. »

30. Voir J. Cauvin, *Les Premiers Villages de Syrie-Palestine du IX^e^ au VII^e^ millénaire avant J.-C.*, Lyon, Maison de l’Orient, 1978, p. 67 : « Souligner la continuité d’un processus n’exclut pas que l’on soit attentif à certains seuils et à la nouveauté irréductible qu’ils représentent. Production de subsistance et domestication au sens propre désignent précisément un de ces seuils. »

31. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 43.

32. Voir J.-N. Biraben, « L’évolution du nombre des hommes », dans *Populations & Sociétés. Bulletin mensuel d’information de l’institut national d’études démographiques*, 394, octobre 2003.

33. Voir R. Lee et I. DeVore, *Man the Hunter*, Londres, Routledge, 1969. Tous ces chiffres sont évidemment sujets à discussion : l’effet de seuil est néanmoins incontestable.

34. Voir J. Cauvin, *Les Premiers Villages de Syrie-Palestine*, *op. cit.*, p. 77 : « Avec le champ apparaît la localisation en un point choisi de l’espace d’un travail collectif et simultané, donc organisé. »

35. Voir G. A. Johnson, « Organizational Structure and Scalar Stress », dans *Theory and Explanation in Archæology*, New York, Academic Press, 1982, p. 389 et R. I. M. Dunbar, « Coevolution of Neocortical Size : Group Size and Language in Humans », *Behavioral and Brain Sciences*, 16/4, 1993, p. 681.

36. Voir A. Testart, *Avant l’Histoire*, *op. cit.*, p. 413 : « Ce qui naît avec le Néolithique, ce qui fait sa nouveauté, c’est l’existence d’inégalités socio-économiques, c’est-à-dire la différence entre riches et pauvres. »

37. Voir J.-P. Bocquet-Appel, « La transition démographique agricole au Néolithique », dans J.-P. Demoule (dir.), *La Révolution néolithique dans le monde*, *op. cit.*, p. 301 : « Le passage de sociétés de collecteurs à celles de producteurs constitue la rupture qualitative la plus importante de l’Histoire. »

38. Voir K. Schmidt, *Le Premier Temple. Göbekli Tepe*, trad. T. Guiot-Houdart, Paris, CNRS, 2015, p. 354-355 : « Ce vaste lieu de culte et ses énormes constructions, que nous considérons comme un temple néolithique, ne se comprennent que comme le produit d’une réalisation collective […] Il est absolument certain que ce qui s’y perpétrait faisait fonction de démonstration de force. »

39. Voir J.-P. Demoule, « Naissance des inégalités et naissance de l’État », dans *La Révolution néolithique dans le monde*, *op. cit.*, p. 419.

40. J. R. Harlan, « A wild Harvest in Turkey », *Archæology*, 20/3, 1967, p. 197 s.

41. Voir J. Cauvin, « Civilisations protonéolithiques en Asie antérieure », dans J. Lichardus, M. Lichardus-Itten (dir.), *La Protohistoire de l'Europe*, Paris, Puf, 1985, p. 162 : « L'agriculture apparaît dès lors comme un nouvel aménagement parmi d'autres de cette vie collective, son but propre étant d'organiser différemment certaines activités alimentaires. La pression du milieu n'est pour rien dans son apparition. »

42. J. Cauvin voit dans l'agriculture la canalisation de la puissance sociale vers la nature pour qu'elle ne se retourne pas contre elle-même, c'est-à-dire une façon de « canaliser les tensions vers une nouvelle *praxis* » : « Aux prises avec les tensions internes qui accompagnent normalement leur développement démographiques, les groupes ont alors trouvé la solution des contradictions qui les traversaient en découvrant, à travers la pratique quotidienne de leur milieu naturel, de nouveaux types de rapports sociaux. Dès lors, l'agriculture serait davantage une forme d'adaptation de la société humaine *à elle-même* qu'à son milieu extérieur », *Les Premiers Villages de Syrie-Palestine*, *op. cit.*, p. 77-78.

43. Voir P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 2011, p. 169 : « Quand, dans la société primitive, l'économique se laisse repérer comme champ autonome et défini, quand l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce travail, c'est que la société n'est plus primitive. »

44. Voir A. Leroi-Gouhran, *Le Geste et la parole*, 1. *Technique et langage*, Paris, Albin-Michel, 1964, p. 260 : « Après le passage à l'agriculture et à l'élevage, l'*organisme collectif devient prépondérant* de manière de plus en plus impérative et l'homme devient l'instrument d'une ascension techno-économique à laquelle il prête ses idées et ses bras. De la sorte, la société humaine devient la principale consommatrice d'hommes, sous toutes les formes, par la violence ou le travail » (je souligne).

45. Voir J. Cauvin, « Civilisations protonéolithiques en Asie antérieure », art. cité, p. 162 : « C'est un *phénomène sociologique*, le village, qui a été reconnu à l'origine du processus de néolithisation. Par la suite, le début du VIII^{e} millénaire apparaît comme un *seuil nouveau* dans la densité de ces regroupements : les villages, plus vastes, nécessitent que se perfectionne l'*organisation sociale* réglant la vie commune de leurs habitants » (je souligne).

46. Voir J.-D. Vigne, *Les Débuts de l'élevage*, Paris, Le Pommier, 2012, p. 144 : « Le déclenchement et l'entretien du processus de néolithisation résultent de l'ensemble des boucles de rétroaction positives entre ces facteurs : la croissance démographique entraîne des modifications sociales et la recherche de nouvelles ressources alimentaires, qui elles-mêmes agissent sur la croissance démographique, sur l'innovation technique et sur la perception que l'homme a de sa place dans l'univers, modifications qui demandent la recherche de nouvelles sources de richesse, etc. »

47. Ce dont témoigne une croyance partagée par de nombreuses tribus d'Amazonie, selon laquelle les indigènes sont recherchés pour leur graisse par les Occidentaux qui font « cuire dans de grandes marmites les malheureux qu'ils capturent en les vidant comme des outres » afin d'« approvisionner en lubrifiant et combustible les machines gigantesques grâce auxquelles les Blancs ont établi leur pouvoir sur le monde, monstrueux Moloch d'acier qu'un sacrifice permanent doit alimenter » (P. Descola, *Les Lances du crépuscule. Avec les Indiens Jivaros de haute Amazonie*, Paris, Terre humaine/Pockett, 2006, p. 161), ce qui montre la lucidité de ces peuples à la fois sur la monstruosité de la puissance qui les a envahis, et sur l'exploitation comme

fondement de cette puissance – lucidité que les “civilisés” captivés par le spectacle la plupart du temps n’ont pas.

48. Voir J. Guilaine, *La Seconde Naissance de l’homme*, *op. cit.*, p. 8 : l’avènement de l’agriculture a imposé de « donner corps à cette existence communautaire en élaborant des règles de comportement social ; il ne s’agissait de rien d’autre que de socialiser toujours plus les humains ».

49. *Ibid.*, p. 46 : « En prenant la décision de se fixer, l’homme a créé l’engrenage de sa propre domestication. Sa réflexion a changé, et il a totalement modifié sa relation à autrui. Il est devenu un être intégré à un système qui a transformé sa façon de penser et d’agir. Cette *socialisation de l’individu, secondairement complétée par la domestication des plantes et des animaux*, a finalement fait de lui un être totalement dépendant de ses choix culturels […] L’homme, en créant de sa propre volonté un milieu artificiel, la maison, une nourriture transformée par la domestication, s’est piégé lui-même. Il est de plus en plus dénaturé au point que les retours en arrière lui sont devenus quasi-impossibles, à moins de repenser complètement sa condition. C’est aussi cela, le Néolithique : *un homme nouveau, totalement inféodé* à l’engrenage qu’il a lui-même mis en place » (je souligne).

50. Voir L. Mumford, *La Cité à travers l’Histoire*, trad. G. Durand, Marseille, Agone, 2011, p. 127 : « C’est au prix d’une limitation des perspectives de la vie personnelle que le citadin a permis le développement de la formidable puissance de la vie collective et du contrôle de son environnement. »

51. Voir J. C. Scott, *Homo domesticus*, *op. cit.*, p. 98 : « La propagation de la sédentarité a fait d’*Homo sapiens* un véritable animal de troupeau. »

52. *Ibid.*, p. 105 : « Une fois qu’*Homo sapiens* a franchi le Rubicon de l’agriculture, notre espèce s’est retrouvée prisonnière d’une austère discipline monacale rythmée essentiellement par le tic-tac contraignant de l’horloge génétique d’une poignée d’espèces cultivées. »

53. Voir S. Freud, *Un Souvenir d’enfance de Léonard de Vinci*, trad. D. Tassel, Paris, Seuil, 2011, p. 94-95 : « L’évolution psychique individuelle répète en abrégé le cours de l’évolution de l’humanité. »

54. Voir P. Ricœur, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 432 : « Dans la mesure où idéaux et illusions sont des analogues du rêve ou des symptômes névrotiques, il est évident que toute l’interprétation psychanalytique de la culture est une archéologie ».

55. S. Freud, « Extrait de l’histoire d’une névrose infantile : l’homme aux loups », dans *Cinq psychanalyses*, trad. M. Bonaparte, R. Loewenstein, Paris, Puf, 1990, p. 399-400.

56. S. Freud, *L’Avenir d’une illusion*, *op. cit*., p. 100-102.

57. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, trad. D. Astor, Paris, GF-Flammarion, 2010, p. 114.

58. *Ibid*., p. 148.

59. S. Freud, *Totem et Tabou*, trad. S. Jankélevitch, Paris, Payot, 1965, p. 129.

60. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, *op. cit*., p. 95.

61. S. Freud, *Vue d’ensemble des névroses de transfert. Un essai métapsychologique*, trad. P. Lacoste, Paris, Gallimard, 1986, p. 34.

62. *Ibid*. : « Sous l'influence des privations provoquées par l'irruption de la période glaciaire, l'humanité est devenue universellement angoissée [*ängstlich*]. Le monde extérieur, jusque là essentiellement hospitalier et dispensateur de satisfaction de tout besoin, se métamorphosa en une accumulation de dangers menaçants. Cela donna toute raison d'éprouver l'angoisse de réel [*Realangst*] devant toute nouveauté. »

63. Voir S. Freud, « Actions compulsionnelles et exercices religieux », dans *Névrose, psychose et perversion*, *op. cit.*, p. 133 s.

64. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, *op. cit*., p. 141 : « *die allgemein menschliche Zwangsneurose* ».

65. Nietzsche lui-même, qui avant Freud a parlé de « névrose religieuse » (*Par-delà bien et mal*, § 47), reconnaissait que « l'affect religieux est la maladie la plus intéressante que l'homme ait contracté jusqu'ici » (FP [1884], 25 [512]).

66. Voir M. Otte, « L'apparition du phénomène religieux », dans J.-F. Dortier, L. Testot (dir.), *Les Religions des origines au III^e^ millénaire*, Auxerre, Sciences humaines, 2017, p. 88 : « La religion est un phénomène "récent" à l'échelle de l'Histoire humaine : une dizaine de millénaires tout au plus, et limitée à certaines régions de la planète, là où le Néolithique fit son apparition […] Le Néolithique constitua une sorte de laboratoire de toutes les sociétés religieuses qui surgiront explicitement durant l'Antiquité. »

67. Voir A. Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, Paris, Gallimard, 2016 (et *Avant l'Histoire*, *op. cit.*, p. 267 : « La vision du monde qui s'exprime dans l'art pariétal paléolithique est totémique »).

68. Voir J.-P. Demoule, *Les Dix Millénaires oubliés qui ont fait l'Histoire. Quand on inventa l'agriculture, la guerre et les chefs*, Paris, Fayard, 2017, p. 15 : « Les chasseurs-cueilleurs se perçoivent comme une espèce animale parmi d'autres, se donnent des animaux totems comme ancêtre et se pensent à travers les animaux, comme le montrent les peintures des grottes préhistoriques. »

69. Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 254 s. : « Du totémisme comme ontologie ».

70. A. P. Elkin, « The Nature of Australian Totemism », *Oceania*, 4/2, 1933, p. 129.

71. Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 656 : « La domestication des plantes ou celle des animaux constituent des révolutions sans précédent dans l'appréhension et le traitement des frontières du soi et d'autrui. »

72. C'est pourquoi on ne peut pas vraiment distinguer révolution religieuse et révolution sociale, ni affirmer que l'une précède et fonde l'autre. A. Testart (« Révolution, révélation ou évolution sociale. À propos du livre de Jacques Cauvin : *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture* », *Nouvelles de l'archéologie*, 72, 1998, p. 26) reprochait à J. Cauvin de fonder la Révolution néolithique sur une « révélation », c'est-à-dire sur l'avènement d'une nouvelle religion et de ses déesses (les statuettes féminines du Khiamien) et lui opposait que, pour expliquer cette révolution symbolique, « il faut faire intervenir les hommes, lesquels sont les seuls à faire pousser le blé et les seuls à croire aux déesses, il faut forcément faire intervenir la société dans laquelle ces hommes vivent ». Ce qui est en effet incontestable : il faut néanmoins avec J. Cauvin (« Symboles et sociétés au Néolithique. En guise de réponse à Alain Testart », *Nouvelles de l'archéologie*, 79,

2000, p. 50) reconnaître que « la pensée symbolique n'est pas un sous-produit de la société : elle peut au contraire la structurer […] Le symbolique n'est pas l'allégorie extraite après-coup de la société en tant que phénomène naturel, mais lui est co-natif », qu'un processus de socialisation met toujours en œuvre une symbolisation, et que la révolution sociale est indissociable d'une rupture avec l'univers symbolique (totémisme, animisme) qui la précède.

73. J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, *op. cit.*, p. 104, béance par laquelle « la divinité est installée sur le plan transcendant » dans une « topologie verticale ». Et p. 102 : « Un événement s'est produit et il est de nature psychique. Nous l'avons défini comme une déchirure nouvelle au sein de l'imaginaire humain entre un "haut" et un "bas". »

74. J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 503 et p. 509.

75. J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, *op. cit.*, p. 181 : « Ce culte intensifié que l'humanité du PPNB réserve à sa propre espèce, puisque le divin lui-même se révèle de plus en plus sous ses traits, suppose une nouvelle et forte confiance en la valeur de celle-ci et un ciment social et idéologique jamais atteint encore entre ses membres. En termes hégéliens, on pourrait parler de l'avènement d'une "conscience de soi", non pas encore individuelle mais collective, et encore "aliénée" dans des figures projectives » (PPNB = *Pre-Pottery Neolithic B*, période qui court de 8900 à 6900 av. J.-C.).

76. Voir K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 33 : « La puissance sociale [*die soziale Macht*], c'est-à-dire la force productive décuplée qui naît de la coopération des divers individus conditionnée par la division du travail, n'apparaît pas à ces individus comme celle de leur propre puissance conjuguée, parce que cette coopération elle-même n'est pas volontaire mais naturelle, elle leur apparaît au contraire comme une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent ni d'où elle vient ni où elle va, qu'ils ne peuvent donc plus dominer et qui, à l'inverse, parcourt maintenant une série particulière de phases et de stades de développement, si indépendante de la volonté et de la marche de l'humanité qu'elle semble diriger en vérité cette volonté et cette marche de l'humanité. »

77. J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, *op. cit.*, p. 169.

78. Voir L. Mumford, *La Cité à travers l'Histoire*, *op. cit.*, p. 7 : « Ce culte que les primitifs rendaient à leurs morts les a incités peut-être plus que tout autre besoin matériel, à se rassembler et finalement à adopter un mode de vie sédentaire. Au cours de la rude période de nomadisation du Paléolithique, la première résidence fixe dont nous trouvons la trace est celle des morts […] La cité des morts est antérieure à celle des vivants. »

79. Voir N. Cauwe, « La mort ou les morts. Les enjeux des rites funéraires du Néolithique nord-occidental », dans *Sens dessus dessous. La recherche du sens en Préhistoire*, numéro spécial de la *Revue archéologique de Picardie*, 21, 2003, p. 231 : « À travers le Néolithique, on voit les défunts accentuer leur présence dans le quotidien des vivants, le temps du deuil s'allonger de façon démesurée, traversant même plusieurs générations, les tombes devenir monumentales et requérir un entretien pendant des dizaines d'années. Toutes ces modifications ne peuvent naître d'une simple évolution. La transformation est à ce point radicale qu'elle tient plutôt de la révolution. »

80. Voir J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 52-53.

81. Voir D. Stordeur, « Les bâtiments collectifs des premiers Néolithiques de l'Euphrate. Création, standardisation et mémoire des formes architecturales », dans P. Butterlin (dir.), *Les Espace syro-mésopotamiens. Dimensions de l'expérience humaine au Proche-Orient*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 19 s.

82. J. Patočka, « Le schéma de l'Histoire », dans *L'Europe après l'Europe*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 14. Le moment grec est en vérité celui du passage du sanctuaire à l'agora comme site de la communauté politique.

83. Voir A. Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, *op. cit.*, p. 159 : « La grotte est femme. »

84. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, *op. cit*., p. 140.

85. *Ibid*., p. 139.

86. Voir B. Margalit, « The "Neolithic Connexion" of the Ugaritic Poem of Aqht », *Paléorient*, 9/2, 1983, p. 93 s.

87. Voir W. B. Ryan, W. C. Pitman, *Noah's Flood: The new scientific Discoveries about the Event that changed History*, New York, Simon & Schuster, 1998.

88. W. G. Lambert, A. R. Millard, *Atra-ḥasîs. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, 1969.

89. Avec celles de l'Égypte : voir *Textes sacrés et textes profanes de l'Ancienne Égypte*, II : *Mythes, contes et poésies*, trad. C. Lalouette, Paris, Gallimard, 1987, p. 25 s.

90. J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, *op. cit*., p. 530 s.

91. *Ibid*., p. 541.

92. *Ibid*., p. 504.

93. *Ibid*., p. 189.

94. *Ibid*., p. 489.

95. *Ibid.*, p. 554.

96. *Ibid*., p. 233.

97. Voir J. C. Scott, *Homo domesticus*, *op. cit.*, p. 161 : « La construction des premiers États a entièrement reposé sur les opérations d'uniformisation et d'abstraction requises afin de gérer des unités de main-d'œuvre, de céréales et de terres et des rations alimentaire. La clé de cette uniformisation fut l'invention d'une nomenclature standard […] La création et l'imposition d'un code écrit sur tout le territoire de la Cité-État venait se substituer aux jugements vernaculaires ; l'écriture était une technique qui abolissait la distance et imposait sa loi dans l'ensemble du royaume. »

98. S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, *op. cit*., p. 208.

99. Voir Qo 7, 4 : « Le cœur des sages est dans la maison du deuil ». Ce que le christianisme accomplira (et révélera) en redéfinissant le Temple par le tombeau vide, inaugurant ainsi un deuil (de l')infini, comme l'a dit Hölderlin pour finir (« Le pain et le vin », dans *Œuvres*, éd. P. Jaccottet, Paris, Gallimard, 1967, p. 813).

100. Voir C. Uehlinger, « Genèse 1-11 », dans T. Römer (dir.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor & Fides, 20092, p. 204-209, qui souligne en outre (p. 211) la proximité du récit de la création dans la Genèse hébraïque avec celui de l'épopée d'Atraḥasîs.

101. Sur les emprunts de la Genèse hébraïque à la mythologie mésopotamienne (notamment l'idée de paradis, la consommation de fruits défendus et la création d'Ève à partir de la côte d'Adam), voir S. N. Krammer, *L'Histoire commence à Sumer*, trad. J. Hesse (*et alii*), Paris, Champs-Flammarion, 1994, p. 191 s.

102. Voir J. Cauvin, « Mémoire d'Orient. La sortie du jardin d'Éden et la néolithisation du Levant », dans *Les Cahiers de l'Institut catholique de Lyon*, 17, 1986, p. 25 : « Les premiers chapitres de la Genèse, plus particulièrement ceux qui relatent la sortie d'Éden et le meurtre d'Abel, ne sont pas un simple "mythe" à signification spirituelle et morale mais le récit d'une Histoire réelle », ils constituent un « véritable récit de la néolithisation au Proche-Orient ».

103. Voir Jr 18, 6 : « Oracle de Yhwh : Voici que comme l'argile en la main du potier, ainsi vous êtes dans ma main, maison d'Israël » ou Es 45, 9 : « Malheur à qui récrimine contre Celui qui l'a formé, vase parmi les vases de terre. L'argile dira-t-elle à celui qui la façonne : "Ton œuvre n'a pas de valeur" ? » De même dans la mythologie égyptienne c'est Khnoum-Rê « le dieu du tour de potier qui a fondé la terre par l'action de ses bras, il façonna sur son tour les dieux et les hommes […]. Tous les êtres furent façonnés sur son tour », *Textes sacrés et textes profanes de l'Ancienne Égypte*, II : *Mythes, contes et poésies*, *op. cit.*, p. 38-39.

104. Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 551, qui montre que « le modèle héroïque de la création tel qu'il s'est développé en Occident comme une évidence inquestionnable sous la double férule de la tradition biblique et de la pensée grecque » est directement lié à « l'idée de la production comme imposition d'une forme sur une matière inerte » où « le sujet est autonome et son intervention dans le monde reflète ses caractéristiques personnelles : qu'il soit dieu, démiurge ou simple mortel, il produit son œuvre à partir d'un plan préétabli et en fonction d'une certaine finalité ».

105. Voir J. Cauvin, « La mutation religieuse du Néolithique d'après les documents du Proche-Orient », *Les Cahiers de l'institut catholique de Lyon*, 9, 1983, p. 69 s. : « Cet âge d'abondance a forcément laissé un souvenir paradisiaque ». Voir aussi S. Freud, *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, *op. cit.*, p. 33 : « L'animal humain primitif passait son existence dans un milieu d'une extrême abondance et capable de satisfaire tous ses besoins, ce dont nous avons conservé l'écho dans le mythe du paradis originel. »

106. Comme le souligne Mircea Eliade en commentant la Genèse (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, 1 : *De l'âge de pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1976, p. 175), l'Histoire y « est le résultat d'une série d'erreurs et de péchés des ancêtres. Ce sont eux qui ont modifié la condition humaine. Dieu n'a aucune responsabilité dans cette détérioration de son chef-d'œuvre. L'homme, plus exactement l'espèce humaine, *est le résultat de ses propres actes* ». Voir aussi J. Eisenberg, A. Abecassis, *À Bible ouverte*, II : *Et Dieu créa Ève*, Paris, Albin Michel, 1992 : « La faute d'Adam, c'est celle de l'autonomie, de la rebellion, du désir de se libérer de la tutelle de Dieu » (p. 315), « la volonté de conduire sa propre Histoire par soi-même » (p. 355).

107. Voir Gn 3, 7 : « Alors se dessillèrent leurs yeux à tous deux, et ils surent qu'il étaient nus », alors qu'il était précisé que dans l'état édénique « tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'en avaient pas la moindre honte » (Gn 2, 25). C'est la connaissance de sa nudité

qu'apporte l'arbre défendu, et c'est dans la honte de l'humain que Dieu voit sa faute : « Yhwh 'Élohîm appela l'être humain (*hā-ādām*) et lui dit : "Où es-tu ?" Il dit : "J'ai entendu ta voix dans le jardin et j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché." Il dit : "Qui t'a révélé que tu étais nu ? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais ordonné de ne pas manger ?" » (Gn 3, 9-11).

108. Voir aussi R. Schaer, « La Révolution néolithique et les mythologies de la faute », dans J.-P. Demoule (dir.), *La Révolution néolithique dans le monde*, *op. cit.*, p. 453 s.

109. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 140 et 142.

110. Voir T. Ingold, « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment », dans R. Ellen, K. Fukui (dir.), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Oxford, Berg, 1996, p. 121 : « L'exemple des chasseurs-cueilleurs montre que la condition humaine est celle d'un être d'emblée immergé, comme les autres créatures, dans un engagement actif, pratique et perceptif avec les constituants du monde habité. Cette ontologie de l'habitation [*ontology of dwelling*] est une meilleure façon d'appréhender la nature de l'existence humaine que son alternative, l'ontologie occidentale, dont le point de départ est un esprit détaché du monde, qui doit littéralement le mettre en forme et construire un monde intentionnel dans la conscience. »

111. Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 550 : « L'idée de production n'est guère adéquate pour définir de façon générale la manière dont les chasseurs-cueilleurs conçoivent leur techniques de subsistance […] Ce que nous nommons la chasse et la cueillette sont avant tout des formes d'interaction spécialisées qui se développent dans un environnement peuplé d'entités intentionnelles comparables aux humains. »

112. *Ibid.*, p. 552 : « Les femmes achuar ne "produisent" pas les plantes qu'elles cultivent : elles ont avec elles un commerce de personne à personne, s'adressant à chacune pour toucher son âme et ainsi se la concilier, favoriser sa croissance et l'aider dans les écueils de la vie, tout comme fait une mère avec ses enfants. »

113. Voir P. Descola, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari ? », dans B. Latour et P. Lemonnier (dir.), *De la Préhistoire aux missiles balistiques*, Paris, La Découverte, 2004, p. 329-344.

114. Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*, *op. cit.*, p. 670 : « Il est impropre de parler de "production artisanale" dans le cas de l'animisme : les artefacts n'y sont pas des réalisations *ex nihilo* renforçant la position de sujet de ceux qui les façonnent, mais des sujets transformés qui conservent certains de leurs prédicats ontologiques d'origine. »

115. *Ibid.*, p. 554 : « En tant que manière de concevoir une action sur le monde et un rapport spécifique d'engendrement entre un sujet et un objet, la production n'a rien d'universel. »

116. *Ibid.*, p. 105 : « Les valeurs et les significations attachées à l'opposition du sauvage et du domestique sont propres à une trajectoire historique particulière, elles dépendent en partie d'une caractéristique du processus de néolithisation qui s'est mis en branle dans le Croissant fertile il y a un peu plus de dix mille ans. »

117. Voir M. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art. Première version*, trad. C. Layet, Paris, Payot & Rivage, 2014, p. 87-88 : « Du pré-art à l'art, il n'y a pas plus de transition progressive que de la Préhistoire et l'Histoire. Il y a toujours le saut du commencement, que l'on ne peut concevoir que si l'on se garde de le rendre compréhensible en le reconduisant à quelque chose de

connu. Mais le saut de l'origine reste par essence un mystère, car l'origine est un mode de ce fondement dont la nécessité se nomme liberté. »

118. Voir G. W. F. Hegel, *Cours d'esthétique*, t. I, *op. cit.*, p. 477 : « Les pyramides nous mettent sous les yeux l'image simple de l'art symbolique lui-même : elles sont d'énormes cristaux qui cachent en eux-même un intérieur et qui, en tant que figure extérieure produite par l'art, l'enclosent de telles façon qu'il devient patent qu'ils sont là pour cet intérieur séparé de la simple naturalité. »

119. Voir J. Guilaine, *Caïn, Abel, Ötzi. L'héritage néolithique*, Paris, Gallimard, 2011, p. 81 : « L'intérieur de la maison est générateur permanent de concepts, de représentations et de symboles qui rythment la vie sociale. »

120. *Ibid.*, p. 94 : « Quelques soient la fonctions de ces enceintes, on retiendra de tout cela la forte volonté, pour les néolithiques, de baliser par des dispositifs divers (fossés, palissades, murailles) des espaces auxquels ils attribuaient une ou des fonctions spécifiques. […] L'enceinte délimite deux milieux, elle les hiérarchise même. Les portes, dès lors, sont des lieux à fortes connotation symbolique puisqu'elles contituent la démarcation, la frontière même entre un dedans et un dehors. »

121. Voir W. Worringer, *Abstraction et Einfülhung. Contribution à la psychologie du style*, trad. E. Martineau, Paris, Klincksieck, 1986, p. 75 : « L'impulsion artistique originaire n'a rien à voir avec l'imitation de la nature. Elle est en quête de la pure abstraction comme seule possibilité de repos à l'intérieur de la confusion et de l'obscurité de l'image du monde » et p. 43 : « La tendance à l'abstraction trouve sa beauté dans l'inorganique, négation du vivant, dans le cristallin, ou en général dans toute légalité et nécessité abstraites. »

122. Voir R. Labrusse, *Préhistoire. L'envers du temps*, Paris, Hazan, 2019, p. 205 : « C'est en effet au Néolithique qu'on est *philosophiquement* en droit de situer le moment décisif où les sociétés humaines ont posé les bases de la séparation entre les êtres en distinguant chaque chose en son isolement et sa fixité ontologiques. Dans cette optique philosophique, la sédentarisation n'est rien d'autre que l'expression concrète d'un désir de fixer chaque réalité *à sa place* et de canaliser les flux mouvants de l'expérience dans des limites tracées par la logique productive. »

§ 9. Les présupposés archéologiques de la théologie de l’Histoire

(1) Messianisme et providentialisme ; eschatologie et téléologie. – L’archéologie de l’Histoire, en excavant d’abord la communauté historiale de production comme fondement infondé, donc auto-institué par une Révolution, se donne comme champ thématique la Révolution inaugurale qui a mis en branle le processus historique : l’étude de cet événement est conduite tout à la fois par la prise en compte de l’ensemble des données des sciences contemporaines – dont l’avènement appartient à l’événement terminal qu’il s’agit de penser, événement qui est lui-même une Révolution – et par la destruction archéologique des textes de la tradition. L’archéologie phénoménologique impose alors de penser l’Histoire comme autoproduction et déploiement de la puissance sociale : puissance jamais pensée comme telle, qui n’est saisie comme telle qu’avec la Révolution industrielle. L’archéologie *phénoménologique*, précisément parce qu’elle ne reste pas au niveau des faits mais déplie l’essence et le phénomène, conduit en effet à penser l’événement inaugural comme *aliénation de cette puissance*, dont l’essence ne s’est jamais *manifestée que comme être-autre*, comme puissance étrangère : puissance réellement transcendante par rapport à la nature, qui domine réellement les hommes et produit réellement leur monde, qui les a réellement chassés du jardin d’Éden (le Croissant fertile pendant toute la durée du Natoufien) et les a réellement condamnés au travail, qui leur procure réellement le pouvoir sur

tous les animaux de la terre, puissance impériale qui, dès le despotisme charismatique de Sargon d'Akkad au XXIII^e^ siècle[1], a réellement pris la forme hiér-archique de la mon-archie et leur a réellement imposé ses commandements[2], puissance en outre névrotiquement intériorisée à la fois par l'instance surmoïque, par le deuil, et par la culpabilité d'une faute inaugurale, puissance anonyme et invisible autonomisée qui fut ainsi aussitôt crainte et déifiée[3], et – au terme d'un lent processus achevé à la fin du VI^e^ siècle que l'archéologie a aujourd'hui restitué[4] – fut pensée dans son universalité abstraite, son anonymat et son omnipotence par le monothéisme hébreu.

Le concept de « monothéisme » est problématique cependant pour aborder la pensée juive, qu'il s'agit précisément de différencier de la pensée grecque : non seulement il est formé sur le grec (μ*όνος*, un seul, et *θεός*, dieu), mais il n'apparaît qu'en 1660 dans *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* de Henry More, qui appartenait à l'école des Platoniciens de Cambridge et fut fortement influencé par Descartes. Le concept de monothéisme est en cela spécifiquement onto-théologique, la théologie elle-même étant un discours grec : le mot (*θεολογία*) apparaît dans *La République* de Platon, son élaboration dans la *Métaphysique* d'Aristote. Il y a évidemment des proclamations que l'on doit qualifier de monothéiste dans le corpus biblique (dans le Deutéronome et le Deutéro-Ésaïe), ses proclamations cependant concernent l'exclusivité du culte – en quoi le monothéisme hébreu est un exclusivisme –, non pas une élaboration logique et conceptuelle dont il n'y a nulle trace dans la littérature moyen-orientale avant que ne s'y fasse ressentir l'influence grecque, mais un appel à une pratique, à une éthique, à une façon de constituer la communauté, non plus par rapport à la monarchie politique de Nabuchodonosor ou de Cyrus, mais à une monarchie divine qui les surpasse infiniment – où le principe de la communisation de la communauté n'est plus l'unité mon-archique mais l'unité théo-cratique[5] –, appel à la fidélité et à l'Alliance, c'est-à-dire à une

certaine façon de se comporter par rapport aux puissances politiques, *une certaine façon d'être dans l'Histoire*.

C'est pourquoi la pensée juive s'avère si précieuse pour penser l'Histoire. C'est un reproche couramment adressé à la philosophie de l'Histoire que d'avoir des présupposés théologiques[6], de n'en être ainsi que la version sécularisée : mais la question véritable est de savoir si cela suffit à la discréditer. Lorsque l'on a établi que la philosophie de l'Histoire était théologie de l'Histoire sécularisée, on n'a en réalité fait que la moitié du travail : la question est en effet de se demander, du point de vue même de la sécularité, c'est-à-dire sur les strates du monde de la vie dégagées par l'archéologie, *d'où* viennent ces structures théologiques, quelle est la vérité qu'elles expriment et divulguent. Or reconnaître, au terme de l'archéologie phénoménologique, que l'inauguration de l'Histoire fut instauration d'une puissance sociocratique qui ne fut néanmoins saisie que comme puissance théocratique, c'est finalement reconnaître que la théologie de l'Histoire fut la figure mystifiée d'un processus effectivement réel qui la fonde, et qu'elle fournit donc bien les structures et les catégories qui permettent de la penser. En quoi il faudrait distinguer entre l'athéo-logie d'une part, déploiement systématique d'un régime de vérité qui ne se fonde plus en Dieu et n'a plus besoin d'aucun lien avec quelque théologie que ce soit : athéo-logie qu'il n'y a pas besoin d'élaborer pour elle-même, puisqu'elle n'est rien d'autre que l'essence de la rationalité moderne, de l'a-théologie d'autre part, qui maintient les structures de la théologie telles qu'elles ont commandé la rationalité occidentale, mais en les retournant sur elles-mêmes pour accéder à la vérité archéologique qu'elles exprimaient et refoulaient tout à la fois.

Mais il importe alors au plus haut point de *distinguer* deux sources distinctes de la théologie de l'Histoire, sources confondues dans la théologie médiévale qui fut la synthèse de la métaphysique platonico-aristotélicienne et de la spiritualité hébraïque – ou, pour le dire dans les mots de Nietzsche, « un affreux micmac de philosophie grecque et de judaïsme[7] ». La métaphysique

de l'Histoire se caractérise par le *providentialisme*, qui conçoit le processus historique comme accomplissement progressif d'un programme divin : le providentialisme est une pensée spécifiquement grecque, issue du *Timée* où Platon fonde l'organisation des phénomènes sur la « providence divine » (*τοῦ θεοῦ πρόνοια*[8]) : la *πρό-νοια*, l'anticipation propre à l'Esprit compris comme intelligence ordonnatrice (*νοῦς*), la pré-vision qui pré-voit, vision préalable qui est celle des « prototypes », ou « paradigmes » (*παράδειγμα*), c'est-à-dire des archétypes dont toutes les réalités empiriques ne sont que des phénomènes inconsistants. Pensée archétypale que met en évidence Mircea Eliade quand il élabore une archéologie de la mentalité primitive qui lui permet de reconstituer « l'ontologie archaïque », en laquelle actes et choses n'apparaissent jamais que comme imitations d'un archétype localisé aux temps de l'origine : ainsi rien dans la vie et dans le monde des hommes n'a-t-il de valeur intrinsèque autonome, puisque chaque événement n'est jamais que la répétition d'un événement unique ayant eu lieu une fois pour toutes au temps fabuleux des commencements, geste inaugural que les hommes ne peuvent jamais que réactualiser. La pensée archaïque se définit en cela par une *terreur* de l'Histoire et un *refus* de l'Histoire, qu'elle dévalorise en n'y voyant jamais que les répétitions de modèles anhistoriques et métahistoriques : toute l'œuvre de Platon[9] doit alors se comprendre comme une *rationalisation de la pensée archaïque* qui a défini par concepts ces archétypes, sans jamais cependant remettre en cause sa structure mythologique fondamentale. Ainsi, en fondant la métaphysique en sa structure constitutive, Platon systématise le refus de l'Histoire : tout phénomène n'y est jamais saisi que comme copie d'un modèle, ectype d'un prototype, produit physique d'un paradigme métaphysique ; la pro-vidence (*πρό-νοια*) est l'intellection (*νόησις*) par le dieu de ce lieu intelligible (*νοητός*) où tous les archétypes sont rassemblés, et la temporalité historique sera comprise comme passage de la puissance à l'acte, processus d'actualisation et de phénoménalisation de l'essence.

De ce point de vue, l'Histoire est le déroulement logique et nécessaire d'un pro-gramme orienté vers une fin (*τέλος*), ce que reprend la théologie médiévale avec la thèse d'un *Deus ordinator* énoncée par saint Augustin : Dieu est le Grand Programmeur, qui conçoit le tout en son essence puis le laisse se dérouler dans l'existence, l'Informaticien Céleste qui crée le logiciel de l'Histoire puis le laisse fonctionner, en y occupant toutefois la fonction si importante de modérateur[10]. La *téléologie* est alors la temporalité propre à la conception providentialiste de l'Histoire : la fin est définie dès le commencement, l'Histoire est le processus de son accomplissement, l'explicitation temporelle d'un implicite éternel[11], qui s'achève lorsque toutes les potentialités en ont été réalisées, et ce par nécessité, structure que reprend la métaphysique de Hegel où la logique est « pensée de Dieu avant la création du monde », être en puissance dont l'Histoire est le passage à l'acte. La métaphysique s'avère ainsi incapable de penser l'événement, c'est-à-dire l'advenue *imprévisible* du nouveau, puisque précisément tout est prévu, et ce depuis les temps les plus anciens, et d'autre part elle ne peut penser l'Histoire que comme un progrès menant à l'avènement du Bien : ainsi la métaphysique se caractérise tout à la fois par la *dévalorisation ontologique* de l'Histoire et sa *valorisation éthique*, l'Histoire est le phénomène de l'avènement de l'empire du Bien. Cette structure (onto-théo-logique) de la philosophie de l'Histoire demeure indispensable pour penser la transformation de la logique en logiciel, la réalisation du Grand Programmeur divin dans le dispositif cybernétique planétaire[12] : mais précisément elle lui est homologique et ne peut que l'homologuer, en y voyant à l'œuvre un processus logique et nécessaire auquel il s'agit alors de s'abandonner avec confiance, en attendant patiemment son achèvement qui ne saurait être qu'une apothéose.

Thèse métaphysique que l'archéologie a démantelée, en reconnaissant la contingence du commencement, convergence factuelle de facteurs hétérogènes qui longtemps fut très localisée : l'Histoire est un phénomène limité, dans le temps, puisqu'*Homo sapiens* a vécu plus de 300 000 ans en

dehors de l'Histoire, dans un mode d'être qui n'était pas l'historialité[13], mais aussi dans l'espace, puisqu'elle n'a longtemps concerné que certains peuples, ce n'est que récemment qu'elle s'est étendue à la planète pour soumettre l'humanité tout entière à sa mobilisation totale[14]. L'archéologie du dispositif ainsi mis en place montre que l'activité et la logique de production qui le fondent sont propres à une civilisation, un régime ontologique parmi d'autres, elle met en évidence que le *λόγος* universel et abstrait qui y commande est le *produit* spécifique de cette Histoire, elle découvre enfin que l'Esprit ne fut jamais que Spectre, émanation fantomatique de la communauté réelle des hommes en chair et en os, campés sur la terre solide et bien ronde : ce qui impose de repenser repenser l'Histoire en la replaçant en ses limites.

Ce que permet précisément la pensée juive, qui se situe, non pas dans la continuité avec un temps fabuleux anhistorique, mais tout au contraire par rapport à un événement ponctuel et irréversible compris comme rupture avec cet état archaïque : chute, faute, malédiction, déluge ; transgression et catastrophe inaugurales. L'originalité de la pensée de la chute est précisément d'opérer une cassure avec le temps des commencements, et de ne plus concevoir l'ensemble des actes, des gestes et événements dans le monde comme des répétitions et réactualisation de gestes archétypaux, mais de leur donner une valeur en eux-mêmes[15] : la rupture avec le mode d'être du jardin d'Éden est irréversible, la malédiction du travail – celui de l'homme au champ ou de la femme qui accouche –, celle de la honte et de la culpabilité ne sont pas répétitions d'archétypes. C'est dans ces conditions-là que les hommes devront vivre leur vie : la malédiction est un abandon, qui condamne les hommes à se débrouiller tout seuls et par là même leur donne leur propre espace-temps, celui de l'Histoire. Ainsi l'Histoire n'est pas l'avènement de l'Absolu mais la rupture avec lui, en quoi elle est errance et exil : dimension erratique et exilique qui définit le peuple juif, lequel se comprend ainsi comme historique de part en part – et non comme une réalité naturelle, à l'instar des Grecs – et fait de l'Histoire le site où il se situe, où il se définit

après avoir brisé l'immédiateté du rapport avec la nature et avec Dieu. Si Dieu intervient dans l'Histoire, c'est alors précisément pour rappeler de temps à autre à son peuple à quel point il a pu errer, pour lui reprocher ses aberrations, et confirmer ainsi tout à la fois que ce sont bien ces actes et décisions historiques sur lesquels il est jugé et en cela confirmer leur valeur propre, et confirmer par là même l'irrationalité du cours historique qui n'est autre que la succession de ces errements, les interventions de Dieu étant elle-même irrationnelles et imprévisibles, éclats de colère ou de jalousie, et en aucun cas réductibles au passage à l'acte d'une possibilité préalablement définie[16].

L'Histoire – et non la nature (*φύσις*) ni le cosmos (*κόσμος*) – est donc le seul espace-temps où advient l'existance du peuple, cette existance n'est actualisation d'aucune essence, mais au contraire, après la rupture (an-archique) avec l'état originel (archaïque), doit bâtir elle-même (architecturalement) le site de son habitation, en l'arrachant à la terre, aux ronces et aux épines. L'Histoire se fonde sur la malédiction du travail, et non seulement le travail est un mal en soi – l'hébreu *'amal* se traduit tout à la fois par travail, labeur, peine, douleur, fatigue, souffrance, misère, tourment, malheur, oppression… –, mais il est pour l'homme un leurre puisque rien ne lui en restera[17] que de la poussière et du vent, il pervertit en outre les relations sociales en y introduisant violence, oppression et jalousie[18] : le Qohélet (ou Ecclésiaste), écrit à Jérusalem à la fin du III^e^ siècle, est le livre du corpus biblique où le mot « travail » apparaît le plus souvent, et c'est pour mettre en évidence, de façon lancinante, sa vanité, et de cette vanité du travail conclure à la vanité de l'Histoire même où chaque génération n'advient que pour tomber en poussières[19]. La pensée juive se caractérise ainsi tout à la fois par la *valorisation ontologique* de l'Histoire et sa *dévalorisation éthique* : l'Histoire est l'espace-temps en lequel la vie du peuple hébreu a lieu, mais ce lieu est celui du mal et de la vanité, il n'y a rien de bon à en attendre.

Le salut ne peut donc venir que d'une rupture avec l'Histoire, rupture aussi radicale que le fut la chute qui l'a inaugurée. Au providentialisme, pensée de la confiance dans l'Histoire qui permet de s'en remettre à son cours, la pensée juive oppose ainsi le *messianisme*, attente d'un événement imprévisible susceptible de conjurer l'Histoire, où l'essentiel n'est pas dans l'origine, dans l'archétype, ni dans un programme dont l'Histoire serait le déroulement dans le temps, mais dans la radicale nouveauté de l'imprévu. Attente en effet inhérente à la *promesse* qui, tout autant que la malédiction, inaugure l'Histoire du peuple juif (Gn 12, 1-2), et le définit ainsi, dans l'Histoire, comme attente d'une promesse que celle-ci ne tient pas. Parce que l'Histoire est fatalité du travail et de sa souffrance, que tous ses efforts sont vanité, alors l'espoir est celui de la fin de l'Histoire : le judaïsme pense pour la première fois l'Histoire en sa consistance ontologique propre, mais en se demandant quand tout cela va-t-il bien finir[20] ; il comprend ainsi d'emblée que l'Histoire est sans issue, qu'il ne faut pas attendre de son achèvement une quelconque solution, que sa solution finale ne saurait être qu'une catastrophe. Le messianisme est alors attente de l'événement par lequel sera brisée la fatalité historique et ainsi accomplie la promesse ; l'Histoire n'est donc plus conçue à partir du *τέλος* d'une téléologie, mais de l'*ἔσχατος* d'une eschatologie : l'événement eschatologique n'est pas un résultat du processus historique qui viendrait en accomplir toutes les potentialités, il surgit d'en dehors de l'Histoire pour lui apporter des possibilités autres, il en perturbe le cours et l'empêche de parvenir à son achèvement. *Alors que le providentialisme est l'attente patiente et confiante de l'achèvement téléologique, le messianisme est l'attente impatiente et inquiète de l'interruption eschatologique* : il permet alors à la philosophie de l'Histoire de surmonter sa configuration métaphysique[21], et il permet aussi de penser la catastrophe et de penser cette catastrophe comme fin de l'Histoire et promesse de nouveau[22]. L'essor contemporain de la pensée juive dans le champ philosophique – Franz Rosenzweig, Gershom Sholem, Walter

Benjamin, Ernst Bloch, Martin Buber, Emmanuel Levinas… – n'est ainsi pas fortuite, elle s'est imposée par la nécessité de penser l'Histoire à nouveaux frais une fois que le XX^e^ siècle eut épouvantablement révélé son essence catastrophique : les catégories, hétérogènes à la philosophie, du messianisme et de l'eschatologie, mais aussi de l'apocalypse ou de la rédemption, une fois démythologisées et déthéologisées, sont donc essentielles pour penser l'Histoire, et ce parce qu'elles sont les échos et les traces de son commencement[23].

L'importance cruciale de la catégorie de messianisme, son rapport avec l'institution inaugurale de la puissance sociale et de la société de production, son rapport polémique avec l'inauguration de l'Histoire, son antagonisme à toute métaphysique, peuvent aussi être mis en évidence à partir de sources tout à fait hétérogènes à la tradition occidentale : par l'étude fondamentale menée par Hélène et Pierre Clastres des tribus tupi-guarani d'Amazonie. Aborder ces peuples en leur mode d'être spécifique impose tout d'abord de récuser l'ethnocentrisme qui conduit à définir les peuples dits primitifs de façon négative, par les caractéristiques des sociétés occidentales dont ils seraient privés, peuples qui n'auraient pas su s'engager dans le "progrès", économique, technique et politique et par suite dans l'Histoire, européocentrisme qui ainsi les définit par leur *incapacité* à enclencher une phase supérieure de leur propre développement : peuples arriérés donc, et condamnés à la stagnation par leur propre indolence. Pierre Clastres montre alors que, bien loin d'être une incapacité, ce mode d'être des communautés dites primitives est fondé sur un *refus*, et d'abord et avant tout un refus du pouvoir par le biais d'une organisation politique très complexe expressément destinée à *prévenir* et *empêcher* l'apparition de tout commandement et d'inégalités sociales : non seulement le "chef" y est dépourvu de pouvoir, mais sa fonction est de court-circuiter tout processus risquant de faire émerger un pouvoir au sein du groupe. Il n'y a pas de pouvoir, il y a pourtant politique, une *politique du refus du pouvoir et de la hiérarchie* : une

organisation politique de l'an-archie. Refus des inégalités qui passe alors tout autant par un *refus de toute forme de travail productif*, que les premiers Européens arrivés au Brésil constatèrent pour s'en scandaliser[24] : un tel travail, qui irait au-delà des deux ou trois heures de la paisible activité quotidienne suffisante pour assurer les besoins de la communauté – et ce, témoignent toutes les chroniques de l'époque, en garantissant la bonne santé des adultes et des enfants, et la variété et l'abondance des ressources alimentaires –, aurait en effet dégagé un surplus, et donc de la richesse, et donc aurait créé des inégalités et par là détruit l'harmonie commune : Pierre Clastres constate ainsi « le refus des sociétés primitives de laisser le travail et la production les engloutir[25] » et les définit comme « des sociétés de refus du travail[26] ». De même, ces sociétés se désintéressent de tout "progrès" technique : l'ensemble des outils et savoir-faire n'ayant d'autre fonction que d'assurer la bonne intégration de la communauté dans son environnement – son « monde de la vie » –, et sa capacité à en obtenir ce qui est strictement nécessaire à la satisfaction de ses besoins, le "progrès" technique n'a aucun sens une fois que ce point d'équilibre est atteint, et apparaît bien plutôt comme une menace. Si donc ces communautés archaïques ne se sont pas engagées dans la dynamique propre aux sociétés de production qui a caractérisé l'Histoire, ce n'est certainement pas par incapacité, mais par une répugnance à rompre une harmonie de la communauté à la fois avec elle-même et avec son environnement.

Cette harmonie cependant fut régulièrement détruite par de vastes mouvements d'exode que les observateurs européens ont constatés dès leur arrivée en Amazonie, où les tribus abandonnaient leurs terres et leurs jardins, leur environnement, détruisaient ainsi leur mode de vie pour se lancer dans de longues marches, et ce afin d'accéder à la « Terre sans Mal », paradis terrestre promis par des prophètes, les *karai* : forme de messianisme purement autochtone[27] caractéristique des Tupi-Guarani. Comment alors expliquer ces processus de rupture dans la vie de communautés dont toute

l'organisation visait précisément à maintenir l'équilibre ? C'est qu'il y a un domaine sur lequel l'organisation politique ne peut pas grand-chose, parce qu'il est un phénomène naturel et non social, c'est la démographie, et la croissance démographique apparaît ainsi comme un facteur naturel de désagrégation sociale : les sociétés dites primitives en effet sont toujours caractérisées par leur petite taille, leur type d'organisation politique (an-archique) est strictement lié à leur petitesse[28]. Or justement, ces phénomènes d'exode se produisent à des moments d'explosion démographique au sein des populations tupi-guarani qui conduisent les groupes locaux à des tailles et à des concentrations bouleversant leur organisation sociale, de façon telle que les chefs y acquièrent un pouvoir inconnu jusqu'alors. Le messianisme apparaît alors précisément comme une *réaction de ces communautés à l'approche du seuil* à partir duquel apparaîtraient pouvoir et travail, une volonté de « mettre en échec la dynamique de la chefferie et de couper court à son mouvement[29] », et un *refus* spontané de l'ordre nouveau qui en découlerait. Dans son étude du prophétisme tupi-guarani, Hélène Clastres montre ainsi que « le prophétisme s'engendra, à mesure même que les sociétés se transformaient et s'étendaient, comme la contrepartie critique et négatrice des changements politiques et sociaux qui s'inauguraient[30] », c'est-à-dire comme le refus de la puissance sociale et de son pouvoir de domination des individus et de division des communautés. Ainsi le messianisme y apparaît comme *volonté d'interrompre le processus d'avènement de la puissance sociale*, reconnue d'emblée comme mauvaise en son essence : ce que prophétisent les *karai*, c'est la catastrophe que serait la domination de son pouvoir[31]. « *Le mal* – travail, loi – *c'est la société*. […] La quête de la Terre sans Mal est le refus actif de la société[32] », refus qui va jusqu'à accepter et promouvoir la destruction par la violence de toute forme d'organisation sociale[33] : *le messianisme est an-archique et anti-social*, il apparaît chez ces peuples dits primitifs comme un *refus d'entrer dans l'Histoire*, dans la prescience que l'essence de l'Histoire est le mal, et comme

la tentative de lui échapper en se réfugiant dans cet état an-historique qu'est la Terre sans Mal.

La catégorie de messianisme est ainsi radicalement anti-métaphysique : d'abord parce que, dans le cadre de la « religion athée[34] » qui était celle des Tupi-Guarani, elle n'est *pas théologique*[35], ensuite parce qu'elle émerge dans une pensée qui *identifie le mal à l'Un*. L'Un, le principe d'unification de la puissance dominante, qui assigne chaque chose à son unité (à son identité et à sa place, dans sa différence avec toute autre chose) est « le nom de l'Imparfait » et le principe de toute imperfection, si bien que « l'Un, c'est le Mal » : opposition totale au principe même de la métaphysique (platonicien) selon lequel l'Un, c'est le Bien, que Pierre Clastres souligne quand il écrit que « l'on trouve chez les Guarani *insurrection active* contre l'empire de l'Un, chez les anciens Grecs au contraire *nostalgie contemplative* de l'Un[36] » – deux rapports antagoniques, le premier an-archique, le second hiér-archique, à la puissance transcendante de commandement. Ainsi se confirme la force subversive du messianique, en même temps que l'hypothèse d'une inauguration de l'Histoire par avènement d'une puissance sociale dominante imposant travail productif et division de classes, et ce par effet de seuil issu d'un accroissement démographique.

(2) Le prophétisme rétrospectif. – Penser l'Histoire n'est pas la connaître, en croyant naïvement établir ainsi des faits objectifs nous la donnant à voir "telle qu'elle s'est réellement passée", mais, d'abord et avant tout, reconnaître que *cette* récapitulation objectivante du passé (la muséification) est spécifique à notre époque terminale, et qu'il s'agit donc essentiellement de faire l'archéologie de ce dispositif de totalisation, et l'archéologie de son régime de phénoménalité (la *θεωρία*) : non pas l'Histoire objectivée qui est son produit, mais l'Histoire des structures catégoriales qui conditionnent la production de l'objectivité. Abordée (archéologiquement) sur ces bases réelles, c'est-à-dire sur les strates du monde de la vie (redéfini comme *οἶκος*), l'Histoire apparaît comme un seul et unique événement, événement encadré

par deux Révolutions éco-nomiques, la Révolution dite néolithique et la Révolution dite industrielle, et défini par ce régime ontologique spécifique qu'est la production sociale, l'institution de la société de production (*οἶκος*) en fondement (*ἀρχή*).

La puissance sociale se découvre ainsi comme substance et sujet du processus historique, mais elle n'est telle que par la différence sociologique, qui permet à quelques-uns de faire époque et de faire Histoire par l'asservissement de la plupart. Le rapport d'exploitation permet en effet l'appropriation par les dominants d'un surplus extorqué aux dominés, ce qui permet tout d'abord l'accumulation et la transmission de produits et inaugure ainsi un processus progressif d'accroissement quantitatif : mais cette appropriation ne concerne pas seulement des biens, des denrées, des choses cependant ; en tant qu'elle libère les dominants de la tâche de produire leurs biens de subsistance, elle les libère du *temps* du travail. *La production est essentiellement production de temps*, et c'est ce *temps produit*, temps artificiel opposé au temps naturel, qui institue alors la temporalité historique. En l'occurrence, le temps ainsi produit est systématiquement accaparé par la classe dominante, il est donc produit par les uns pour les autres ; il ne suffit donc pas de constater que par la Révolution néolithique l'homme produit l'espace-temps de sa demeure (*Domus* ; *οἶκος*), il faut préciser que cet espace-temps est lui-même différencié entre d'une part les masses paysannes asservies à la temporalité cyclique des saisons, et d'autre part une caste qui peut s'installer dans la temporalité linéaire et orientée, celle des successions dynastiques, de leurs chroniques et de leur chronologie : par quoi les dominants peuvent donner un sens à l'Histoire en soumettant la puissance sociale aux exigences de leur propre perpétuation[37], et en produisant pour ce faire non seulement le bâti mais aussi et surtout les institutions – politiques, religieuses – garantissant cette pérennité. Si la pensée de l'Histoire impose de rompre avec la naïveté, elle impose ainsi tout autant de rompre avec la niaiserie, pour admettre que l'histoire historicisante ne restitue le passé que

pour le livrer à la classe dominante, toujours propriétaire du sens de l'Histoire, qu'elle le livre aujourd'hui au dispositif et à sa phénoménotechnique muséale.

Contre cette confiscation, le philosophe doit alors tenter d'arracher le processus historique au conformisme qui lui donne toujours le sens attendu[38] – ainsi la caste cléricale le soumettait à la providence, la bourgeoisie le soumettait au progrès –, il doit aborder l'Histoire non pas en "chercheur" ou en "spécialiste", mais, comme le répétait Benjamin, en « prophète qui regarde en arrière[39] » pour *révèler* le sens *caché* de l'Histoire, *libérer* ainsi les forces qu'elle recèle et que le conformisme cherche précisément à étouffer[40] en les recouvrant par couches épaisses de toute la poussière des "faits", et *annoncer* le sens qu'elle prendra à l'avenir. Si Husserl conduit la philosophie à abandonner l'introspection égologique pour la rétrospection archéologique, Benjamin redéfinit cette rétrospection par le prophétisme. Penser l'Histoire en tant que telle, c'est alors la penser à partir d'un point de vue qui lui est extérieur – et donc extérieur à ses normes scientistes positivistes et objectivistes –, et, à partir de ce lieu u-topique, proposer ainsi une contre-récapitulation qui s'oppose à sa capitalisation, c'est l'aborder tout uniment du point de vue révolutionnaire et messianique[41]. C'est donc ainsi qu'il devient possible d'aborder la détresse du temps présent, en dévisageant notre époque à partir du regard hérétique de l'an-archie, pour la « lorgner de l'œil le plus méchant depuis tous les abîmes du soupçon[42] ».

1. Sur Sargon comme fondateur d'un « empire charismatique », voir B. Laffont, *La Mésopotamie. De Gilgamesh à Artaban 3300 à 120 av. J.-C.*, Paris, Belin, 2017, p. 165 s., qui pour montrer la légende qu'était devenu « le vrai Roi » ou « le Roi juste » (Šarru-kīnu) dans tout le Moyen-Orient pendant des siècles cite (p. 172) un récit écrit plus d'un millénaire après sa mort : « Je suis Sargon, le roi puissant, le roi d'Akkad. Ma mère me déposa dans une corbeille en roseau, dont elle ferma l'ouverture avec du bitume. Elle me jeta dans le fleuve sans que j'en puisse sortir. Le fleuve m'emporta jusque chez Aqqi, le puiseur d'eau, qui me recueillit, m'adopta comme son fils » : source évidente du récit biblique racontant la vie de Moïse (Ex 2, 3-8).

2. Sur la stèle d'Hammurābi (1750 av. J.C.), le texte des lois est surmonté d'une scène représentant Šamaš, dieu du soleil et de la justice, installant le roi comme médiateur de la loi : le despotisme oriental fut toujours hiér-archique et ses commandements légitimés par la divinité.

3. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 243 : « Les intérêts personnels finissent toujours par se tranformer, en dépit des personnes, en intérêts communs qui, face aux personnes individuelles, s'autonomisent et, dans cette autonomisation [*Verselbständigung*], prennent la figure d'intérêts *universels* puis, à ce titre, entrent en conflit avec les individus réels et, dans cette opposition d'où ils tirent leur détermination d'intérêts *universels*, peuvent prendre pour la conscience la forme d'intérêt *idéaux*, voire *religieux* et *sacrés* […]. Dans le cadre de certains modes de production, naturellement indépendants de la volonté des hommes, des puissances pratiques étrangères, indépendantes non seulement des individus isolés, mais encore de leur totalité, se situent toujours *au-dessus* des hommes. »

4. Voir T. Römer, *L'Invention de Dieu*, Paris, Seuil, 2017, qui montre que Yhwh était d'abord un dieu de la guerre et de l'orage, que les Hébreux en ont emprunté le culte aux Madianites (un peuple semi-nomade du Néguev), que leur religion fut d'abord un monolâtrisme, réélaboré par les réformes du roi Josias (640-609) visant à unifier le royaume de Juda par la réorganisation du culte (en éliminant notamment la déesse Ashérah qui était jusque là parèdre de Yhwh), qui a pris sa forme monothéiste en réaction à la catastrophe de la destruction du temple par Nabuchodonosor (587) et de l'exil à Babylone (597-538), pour être exprimé par le Deutéro-Ésaïe qui prêchait à Jérusalem dans les années 530.

5. Le concept de théocratie a été forgé au I^er^ siècle ap. J.-C. par Flavius Josèphe (*Contre Apion*, II, 165) précisément parce qu'il ne parvenait pas à faire entrer le régime judéen dans la typologie politique des philosophes grecs (démocratie, ploutocratie, aristocratie, oligarchie…)

6. Voir K. Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

7. F. Nietzsche, FP (1887-1888), 11 [275].

8. Platon, *Timée*, 30 c. Et déjà l'École pythagoricienne : voir DK B 1a.

9. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1969, p. 48-49 : « Cette ontologie "primitive" a une structure platonicienne. Platon pourrait être considéré comme le philosophe par excellence de la "mentalité primitive", c'est-à-dire comme le

penseur ayant réussi à valoriser philosophiquement les modes d'existence et de comportement de l'humanité archaïque. »

10. Voir saint Augustin, *Confessions*, I, X, 16 (« *Domine Deus, ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator* ») ou *Cité de Dieu*, XIX, 13 (« *Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et justissimus ordinator* »). Sur Dieu « *creator ita moderator* » voir *Epistula* CXXXVIII, 1, 5.

11. Voir par exemple Nicolas de Cues, *La Docte Ignorance*, I, 22, trad. P. Caye, D. Larre, P. Magnard et F. Vengeon, Paris, GF-Flammarion, 2013, p. 88 : « Dieu est l'enveloppement de toutes choses, et jusqu'aux contradictoires, rien dès lors ne peut échapper à sa providence ; en effet, quoi que nous ayons fait, une chose ou son contraire, ou encore que nous n'ayons rien fait, tout était implicite dans la providence de Dieu » (*totum in Dei providentia implicitum fuit*).

12. Le français a directement emprunté au lexique théologique pour introduire le mot « ordinateur », puisque c'est Jacques Perret, professeur de philologie latine à la Sorbonne, qui, à la demande de la société IBM qui souhaitait en 1955 commercialiser en France une de ses machines (l'IBM 650) et cherchait pour cela un terme susceptible de traduire l'anglais *computer*, a proposé le mot « ordinateur » en se réfèrant explicitement au latin de l'Église médiévale.

13. Pour le dire avec Guy Debord (*La Société du spectacle*, § 125, *op. cit.*, p. 125) : « L'Histoire a toujours existé, mais pas toujours sous forme historique. »

14. Voir J.-F. Marquet, « Préhistoire et Posthistoire », dans *Exercices*, Paris, Cerf, 2010, p. 89 : « L'Histoire est un phénomène dont l'omniprésence nous fait oublier le commencement relativement récent. Née timidement il y a quelque six millénaires sur certains points d'une humanité sans âge, elle a peu à peu proliféré et c'est seulement à notre siècle qu'elle a pris l'aspect d'une *mobilisation* planétaire à laquelle nulle société ne peut désormais se soustraire. »

15. Voir M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, *op. cit.*, p. 124 : « Ainsi pour la première fois les prophètes *valorisent l'Histoire* […] Pour la première fois, on voit s'affirmer et progresser l'idée que les événements historiques ont une valeur *en eux-mêmes.* »

16. *Ibid.*, p.124 et 131 : « Ce Dieu du peuple juif n'est plus une divinité orientale créatrice de gestes archétypaux, mais une personnalité qui intervient sans cesse dans l'Histoire » dans des actes qui n'ont « aucune justification rationnelle, c'est-à-dire générale et prévisible, et pour qui *tout est possible* » (p. 131).

17. Voir Qo 2,17-20 et 22 : « Et j'ai haï mon travail, j'ai travaillé sous le soleil et je devrai tout laisser à celui qui viendra après moi. Il sera sage, il sera sot, il sera maître de mon travail. Et j'ai désespéré de tout le travail auquel j'ai travaillé sous le soleil […] Rien ne reste à l'homme de son travail, rien du désir de son cœur sous le soleil. »

18. Voir Qo 4, 1 et 4 : « J'ai vu toutes les oppressions qui se font sous le soleil : Voici les larmes des opprimés, et ils n'ont pas de consolateurs, de la part de leurs oppresseurs c'est la violence, et ils n'ont pas de consolateur […] J'ai vu que tout le travail et tout le succès d'une œuvre, c'est jalousie de l'un envers l'autre : cela aussi est vanité et poursuite de vent. »

19. Voir Qo 1, 3-4 et 9-11 : « Quel profit y a-t-il pour l'homme en tout son travail auquel il travaille sous le soleil ? Une génération s'en va, une génération vient, et la terre à perpétuité subsiste […] Il n'y a pas de souvenir des anciens, il n'y aura pas de postérité non plus. »

20. Voir M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel retour*, *op. cit.*, p. 127 : « Lorsque viendra le Messie, le monde sera sauvé une fois pour toutes et l'Histoire cessera d'exister. Dans ce sens, on peut parler non seulement d'une valorisation eschatologique du futur, de "ce jour là", mais aussi du "salut" du devenir historique » et p. 132 : « Les croyances messianiques en une régénération finale du monde dénotent une attitude *anti-historique*. Comme il ne peut plus ignorer ou abolir périodiquement l'Histoire, l'Hébreu la supporte *dans l'espoir qu'elle va définitivement cesser* à un moment plus ou moins éloigné. L'irréversibilité des événements historiques et du temps est compensée par la limitation de l'Histoire dans le temps ».

21. Voir J. Benoist, F. Merlini, « Révolution et messianité. L'Histoire et les figures de l'au-delà », dans *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, Paris, Vrin, 2004, p. 9 : « Le messianisme, loin de constituer l'accomplissement ou l'opérateur de la conception métaphysique de l'Histoire, en est un correctif essentiel. »

22. Voir G. Sholem, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, trad. B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 31 : « Le messianisme juif est dans son origine et dans sa nature l'attente de cataclysmes historiques. Il annonce des révolutions, des catastrophes qui doivent se produire lors du passage du temps de l'Histoire présente aux temps futurs messianiques. »

23. Voir M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 1 : *De l'âge de pierre aux mystères d'Eleusis*, *op. cit.*, p. 56 : « Les eschatologies et les messianismes qui vont dominer pendant deux millénaires l'Orient et le monde méditerranéen plongent leurs racines dans les conceptions des Néolithiques. »

24. Voir P. Clastres, *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 164 : « Grande était leur réprobation à constater que des gaillards pleins de santé préféraient s'attifer comme des femmes de peintures et de plumes au lieu de transpirer sur leur jardin. Gens donc qui ignoraient délibéremment qu'il faut gagner son pain à la sueur de son front. C'en était trop, et cela ne dura pas : on les mis rapidement au travail, et ils en périrent. »

25. *Ibid*., p. 169.

26. *Ibid*., p. 167.

27. Voir A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967, p. 13 : « Le mythe de la Terre-sans-Mal a été à l'origine de plusieurs migrations qui s'échelonnent du XVI^e^ au XX^e^ siècle, et dont les premières remontent peut-être à la période pré-européenne. Ce sont bien des mouvements messianiques, mais ils diffèrent de la plupart de ceux que nous connaissons par leur caractère purement indigène » et *La Religion des Tupinamba*, Paris, Puf, 2014, p. 263 : « Les idées messianiques des Tupi ainsi que les légendes qui sont à leur base appartiennent à la religion primitive commune à tous les Indiens de cette race. »

28. Voir P. Clastres, *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 181 : « Une condition fondamentale d'existence de la société primitive consiste dans la faiblesse relative de sa taille démographique. Les choses ne peuvent fonctionner selon le modèle primitif que si les gens sont peu nombreux. En d'autres termes, pour qu'une société soit primitive, il faut qu'elle soit petite par le nombre. Et de fait, ce que l'on constate dans le monde des Sauvages, c'est un extraordinaire morcellement des nations, tribus, sociétés en groupes locaux qui veillent jalousement à conserver leur autonomie au sein de l'ensemble dont il font partie. »

29. *Ibid*., p. 185.

30. H. Clastres, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975, p. 72-73.

31. Voir P. Clastres, *La Société contre l'État, op. cit.,* p. 183 : « Si les prophètes, surgis du cœur de la société, proclamaient mauvais le monde où vivaient les hommes, c'est parce qu'ils décelaient le malheur, le mal, dans cette mort lente à quoi l'émergence du pouvoir condamnait à plus ou moins long terme la société tupi-guarani. »

32. H. Clastres, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani, op. cit.,* p. 83-84. Hélène Clastres conteste le concept de messianisme (au profit de celui de prophétisme) parce qu'elle le définit par la volonté de *maintenir* un ordre social menacé : définition constestable si l'on y reconnaît au contraire l'attente de l'interruption eschatologique. La version première de son livre (sa thèse de doctorat soutenue en 1972) était d'ailleurs sous-titrée *Essai sur le messianisme tupi-guarani*.

33. P. Clastres, *La Société contre l'État, op. cit.,* p. 183 : « La paroles des *karai*, c'est la parole prophétique, parole virulente, éminemment subversive d'appeler les Indiens à entreprendre ce qu'il faut bien reconnaître comme la destruction de la société. »

34. H. Clastres, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, *op. cit*., p. 39.

35. Ainsi H. Clastres (*op. cit.,* p. 36-37) récuse l'européocentrisme qui part de « l'idée selon laquelle une religion se définit dans une relation à des divinités, qu'elle procède d'une disjonction irréductible qui met d'un côté les dieux, de l'autre les hommes », pour constater que chez les Tupi-Guarani « aucun culte n'était rendu à une quelconque "divinité" […] Ce qui fait l'originalité de la religion tupi-guarani, c'est qu'elle ne se déploie pas dans l'élément de la *théologie*, du savoir des dieux ».

36. P. Clastres, *La Société contre l'État, op. cit.,* p. 147 (et p. 185).

37. Voir G. Debord, *La Société du spectacle*, § 132, *op. cit.*, p. 131 : « La chronique est l'expression du temps irréversible du pouvoir, et aussi l'instrument qui maintient la progression volontariste de ce temps à partir de son tracé antérieur, car cette orientation du temps doit s'effondrer avec la force de chaque pouvoir particulier ; retombant dans l'oubli indifférent du seul temps cyclique connu par les masses paysannes qui, dans l'écroulement des empires et de leurs chronologies, ne changent jamais. Les *possesseurs de l'Histoire* ont mis dans le temps *un sens* : une direction qui est aussi une signification. »

38. W. Benjamin, *Sur le concept d'Histoire*, Thèse VI, *op. cit.*, p. 86 : « Articuler historiquement le passé ne signifie pas le connaître "tel qu'il a été effectivement", mais bien plutôt devenir maître d'un souvenir tel qu'il brille à l'instant d'un danger. Au matérialisme historique il appartient de retenir fermement une image du passé telle qu'elle s'impose, à l'improviste, au sujet historique à l'instant du danger. Le danger menace aussi bien l'existence de la tradition que ceux qui la reçoivent. Pour elle comme pour eux, il consiste à les livrer, comme instrument, à la classe dominante. À chaque époque il faut tenter d'arracher derechef la tradition au conformisme qui veut s'emparer d'elle. »

39. W. Benjamin, « Paralipomènes et variantes de *Sur le concept d'Histoire* », dans *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 448 et 451.

40. Voir W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e^ siècle. Le livre des passages, op. cit.*, p. 480 : « Ce travail – comparable à la méthode de la fission de l'atome – libère les forces énormes qui restaient

prisonnières du “il était une fois” de l’historiographie classique. L’histoire qui montrait “comment les choses se sont passées” fut le plus puissant narcotique du siècle. »

41. Point de départ de toute la pensée de Walter Benjamin, qui en 1915 dans un de ses premiers textes (« La vie des étudiants », dans *Œuvres I*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000, p. 125-126) écrivait : « Nous allons considérer l’Histoire à la lumière d’une situation déterminée qui la résume comme en un point focal […] Cette situation n’est saisissable que dans sa structure métaphysique, comme le royaume messianique ou comme l’idée révolutionnaire française. »

42. F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 34.

II

DE LA CATASTROPHE

L’homme est en son essence même une *καταστροφή* – un retournement qui le détourne de son essence propre. L’homme est au sein de l’étant l’unique catastrophe.

M. Heidegger

§ 10. Catastrophisme et philosophie

Les signes s'amoncellent aujourd'hui d'un cataclysme global que rien désormais ne semble pouvoir conjurer : dérèglement climatique, élévation continue de la température globale, fonte des glaces et élévation du niveau des mers, acidification des océans, pollution des airs et des eaux, déforestation et désertification, extinction massive d'espèces, prolifération des maladies infectieuses et des zoonoses, accroissement exponentiel des quantités de déchets toxiques, notamment nucléaires… à quoi s'ajoute la perspective de l'effondrement brutal d'un système économique mondial miné par la dette, et par ailleurs toujours dépendant d'énergies fossiles en voie d'épuisement…, tout indique aujourd'hui l'imminence d'un *seuil critique*[1] après lequel la survie même de l'homme serait en question.

Cette perspective est certes la plupart du temps récusée comme "catastrophiste" par ceux qui, satisfaits d'eux-mêmes et de leur niveau de vie, entendent proroger les niaiseries d'un progressisme qui n'est pourtant que la mystification idéologique d'un dispositif économique défini par le court-termisme et l'irresponsabilité[2] : c'est ignorer pourtant que le catastrophisme est l'horizon épistémologique de notre temps. Le catastrophisme fut en effet d'abord une doctrine scientifique imposée au début du XIX^e^ siècle par Cuvier, qui entendait ainsi maintenir le créationnisme et le fixisme des espèces contre le transformisme de Lamarck : en affirmant que l'évolution de la vie sur terre était rythmée par de grandes catastrophes qui la condamnaient cycliquement à

l'extinction, il permettait de réintroduire l'acte créateur divin et d'affirmer qu'entre deux catastrophes – également nommé par Cuvier « révolutions[3] » – dont le déluge serait la dernière en date, les espèces n'évoluaient pas. Thèse récusée par Lyell qui introduit en géologie l'« uniformitarisme[4] » selon lequel, sur le temps long, les changements se font graduellement : cadre à partir duquel Darwin a pu développer l'évolutionnisme, qui a durablement disqualifié le catastrophisme. Mais la fin du XX^{e} siècle a imposé de revenir au catastrophisme avec la mise en évidence des cinq extinctions de masse qui depuis la fin de l'Ordovicien il y a 440 millions d'années ont fait disparaître jusqu'à 90 % des espèces vivantes – les espèces restantes étant suffisantes pour maintenir la continuité du processus évolutif –, découverte qui a ainsi imposé un néocatastrophisme à partir duquel notre temps apparaît comme « sixième extinction[5] » : c'est-à-dire comme catastrophe. La paléoanthropologie a par ailleurs établi que la lignée humaine elle-même n'échappait pas à cette loi de la vie : en mettant progressivement en évidence que d'autres espèces d'homme (*Homo habilis*, *Homo ergaster*, *Homo erectus*) ont vécu avant nous, puis ont disparu, que plusieurs espèces d'homme (*Homo floresiensis*, *Homo denisova*, *Homo neandertalensis*) ont coexisté avec la nôtre, puis ont disparu, puis que Neandertal tout à la fois avait sa sapience (il était doté du langage, enterrait ses morts et avait des pratiques artistiques), et (par séquençage de son ADN nucléaire) qu'il était une espèce distincte de la nôtre – puis a disparu –, elle a montré que la sapience n'était pas notre apanage exclusif, et que son Histoire ne fut pas linéaire et a connu ses catastrophes – ce qui confirme donc que le genre *Homo*, fût-il doté de "sagesse", n'échappe pas au phénomène, banal dans l'évolution de la vie, de l'extinction, et qu'à plus ou moins long terme il disparaîtra. Pour la première fois depuis qu'elle est apparue sur terre il y a plus de 300 000 ans, notre espèce (l'*Homo* récemment autobaptisé *sapiens*[6]) est confrontée à l'éventualité de sa propre disparition, et ce non pas à partir de prophéties religieuses – qui certes n'ont jamais manqué –, mais à partir de

mesures objectives obtenues par des appareils d'observation et de modèles scientifiques élaborés par des équipes internationales. Face à l'énormité d'une telle éventualité, c'est alors comme si l'humanité même était entrée en unité de soins palliatifs, et, certaine de sa fin irrémédiable, ne souhaitait plus qu'augmenter continûment les doses des opioïdes les plus puissants : hypnose technologique, léthargie spectaculaire[7], hébétude ou fanatisme religieux[8], abrutissement narcotique ou éthylique, torpeur médicamenteuse ou nihilisme simple de l'individualisme égoïste, chacun ne semble plus espérer qu'être *confortablement engourdi*.

Mais, comme l'écrivait Lénine, « les faits sont têtus[9] », et c'est quotidiennement désormais que les informations les plus alarmantes sont publiées, fût-ce entre deux spectacles destinés à les faire oublier, par exemple sur l'agonie de la Méditerranée[10] – dont on a le droit de penser qu'elle n'est pas n'importe quelle mer –, sur les dizaines, les centaines de génocides – ceux des peuples dits "primitifs" – en cours dans l'indifférence générale, ou encore l'extinction prévisible et désolante, à brève échéance, de nos cousins les grands singes[11]. Aucune de ces données n'est dissimulée en effet : d'emblée communiquées dans l'espace public, elles imposent l'hypothèse de la destruction comme affaire publique (*res publica*). Ce qui semble alors promettre sa prise en charge politique, et ce d'autant plus que notre époque a abandonné le paradigme théologico-politique (médiéval) qui concevait les peuples comme des communautés de croyants vouées à l'éternité et dont il fallait gérer essentiellement la mort (le salut de l'âme), a abandonné aussi le paradigme humaniste (moderne) qui concevait les nations comme des entités spirituelles dont il fallait pérenniser l'identité (la culture de l'esprit), au profit d'un paradigme bio-politique (post-moderne) qui commande des populations dont il faut gérer la vie biologique (la santé du corps) : politique dont l'enjeu ultime est ainsi la survie de l'espèce[12].

L'espace public en lequel ces données adviennent n'est plus celui de la république pourtant, il est celui du cyberespace médiatique, lequel n'est plus

régulé par l'institution politique ni la communauté civique mais par les appareils cybernétiques (Google, Facebook, Twitter, YouTube, Instagram, SnapChat… CNN, FoxNews, TF1, BFMTV…) qui se sont arrogé *de facto* le pouvoir de décider le licite et l'illicite, qui décident du publiable et de l'impubliable, et ce essentiellement à partir d'un impératif publicitaire, et définissent en cela l'espace public. Tout contributeur n'y intervient que comme publiciste – ce qui explique la forme spectaculairement bouffonne qu'y a prise la figure de l'"intellectuel" –, toute donnée n'y apparaît que comme un aspect du spectacle et comme marchandise : ensemble des caractéristiques de ce que l'on nomme aujourd'hui "information". Produites en masse et à flux tendu, les informations « se perdent dans l'inflation de leur remplacement précipité, à chaque pulsion de la machinerie spectaculaire[13] », elles sont posées dans un champ d'équivalence et d'indifférence où n'intervient plus la distinction du vrai et du faux, leur circulation est déléguée aux lois du Marché, et c'est l'existence d'une demande qui détermine à la fois l'offre et, surtout, l'échange – par le biais des "partages" sur les réseaux "sociaux" – des informations, ce sont les *besoins* à satisfaire qui finalisent leur production. Redéfinie par le spectacle d'une information devenue bien de consommation[14], la communauté civique est pulvérisée en masse consumériste, simple matière première in-formée, c'est-à-dire mise en forme par les aspects du Spectacle, elle se redéfinit par sa réceptivité et sa passivité (*πάθος*) : de même que le dispositif muséal institue la communauté esthétique, le dispositif spectaculaire institue une communauté pathétique. En quoi il y a une inefficacité politique radicale de l'information en tant que telle[15], impuissante à instituer une communauté civique (active), et qui alimente en continu des agrégats sociaux (réactifs) rassemblés par leurs intérêts idéologiques, quand ce n'est pas par leur psychose paranoïaque, qui se nourrissent avidement d'infox (ou *fake news*) et de théories du complot, jusqu'aux plus délirantes (genre QAnon). Ainsi l'espace n'est-il *plus* public, il est fracturé en zones d'intérêt privées maintenues à distance les unes des

autres, d'une part par des logarithmes qui les confinent dans des « bulles filtrantes », « bulles cognitives[16] » où toutes les informations viennent les conforter dans leur position, d'autre part par l'ignorance, la défiance, le mépris et la haine, coalescence de sphères autistiques dont les membres n'ont *plus* de monde en commun mais s'installent à demeure dans leur monde privé et s'y endorment pour rêver[17], univers parallèles entièrement constitués de simulacres et sans plus aucun contact avec quelque réalité que ce soit – comme l'a suffisamment montré Donald Trump, émanation ectoplasmique spectaculaire et catastrophique de cet appareil de simulation.

Le déferlement contemporain des infox n'est pas accidentel cependant, il est propre à cet appareil, qui a sa phénoménalité propre, non plus celle du phénomène mais du simulacre, qui ne donne ses datas que comme "réalité virtuelle" et simulation, et ce dans un flux continu et indifférencié, pseudo-phénoménalité qui ne fait apparaître faits et événements que sous l'aspect spectaculaire de l'information, sous la forme de leur propre pseudo, c'est-à-dire comme faux (*ψευδής*) : la phénoménalité du spectacle est celle de la falsification, en c'est en quoi elle inaugure l'ère (postmoderne) de la *Post-Truth Politics*. La sphère spectaculaire est structurellement illusionniste, simulatrice, falsificatrice : les scientifiques les plus probes peuvent y apporter les résultats les plus rigoureux de leurs travaux les plus méthodiques, dans ce milieu saturé d'informations[18] virtuelles le plus souvent réduites à des slogans[19], « le vrai est un moment du faux[20] ».

D'où, plus que jamais, l'exigence méthodologique de l'hérésie, c'est-à-dire du schisme qui rompt avec toute institution et tout dispositif, exigence de l'u-topie qui tente de penser cette situation en tant que telle, et donc d'appréhender le site (*τόπος*) où elle se situe à partir d'une extériorité : dissidence d'avec le monde comme il va de soi, rupture avec ses évidences – donc avec sa luminosité propre – qui définit l'entrée en philosophie, laquelle est sortie du familier – du normal : de la norme – et installation dans une inquiétante étrangeté à partir de laquelle toute chose apparaît dans une

nouvelle lumière, étrange et inquiétante[21]. Il n'y a pas de philosophie sans ce pas de retrait : mais un tel retrait n'a rien de la retraite – ni monacale ni militaire –, il n'est pas le désintérêt hautain de qui prétend (ridiculement et égoïstement ; illusoirement, surtout) être au-dessus des choses de ce monde, il n'a d'autre fonction que de conquérir l'ampleur de vue nécessaire pour penser son époque, ce qui seul, peut-être, permettra d'agir en elle et sur elle ; Marx lui-même, qui avait pourtant dit l'urgence de l'action destinée à « transformer le monde » – ou plutôt le dispositif qui le détruit –, avait dû défendre son *droit au retrait* contre ceux de son propre parti qui le pressaient de quitter la salle de lecture du British Museum pour s'adonner à la seule pratique révolutionnaire[22].

Seul ce retrait permet en effet de saisir l'énormité de la menace, parce que seul il permet de penser l'événement comme tel. Il s'agit en effet de penser un événement, ce que les sciences ne sont pas en mesure de faire qui ne peuvent – avec minutie, rigueur et méthode – qu'établir des faits et des corrélations entre faits, et ce à partir des principes et catégories d'une configuration déterminée de la scientificité (une *épistémê*) dont l'hégémonie contribue à définir l'événement qu'il y a à penser. Si la philosophie, et conformément à son projet initial – celui d'une Sagesse (*Σοφία*) définie par la rationalité (*λόγος*), c'est-à-dire fondée sur le Principe de raison –, est strictement dépendante des sciences pour penser le monde et son époque, elle ne peut donc s'en satisfaire, mais doit tenter de saisir d'un seul regard la constellation que dessinent ces faits innombrables – un peu comme ces jeux d'enfant où il faut relier par une ligne des points numérotés pour faire surgir de leur brouillard une figure nouvelle. Ce pas de retrait par rapport à la normativité scientifique – non pas sa récusation ni le déni de ses acquis – est aujourd'hui plus nécessaire que jamais, parce que la science n'échappe pas à la mise à disposition par le dispositif : les progrès scientifiques contemporains ne peuvent se comprendre en effet en dehors de l'essor planétaire du dispositif de "recherche", et c'est en effet un événement majeur

du XX^e^ siècle que *l'industrialisation de la production du savoir* qui a substitué aux universités les "organismes de recherche" et aux savants les "chercheurs" : la "recherche" est un dispositif aujourd'hui mondialisé qui emploie des millions de fonctionnaires définis par leur spécialisation et enrôlés dans des "équipes de recherche" organisées (et "managées") par la division du travail et la parcellisation des tâches ; ainsi les "chercheurs" ne font-ils jamais que "contribuer à la recherche", c'est-à-dire, en tant que fonctionnaires, à faire fonctionner un dispositif qui est en vérité le seul chercheur véritable, et qui ne cherche jamais qu'à mettre à disposition tout savoir pour ainsi en disposer. Dès 1919, Weber constatait que le scientifique est aujourd'hui contraint de « se mettre des œillères[23] » pour pouvoir s'adonner à son activité, et Husserl qu'en dépit des progrès stupéfiants de la science contemporaine « il lui manque ce qui enlève à toutes les sciences spécialisées l'œillère qui n'a de nécessité que dans leur travail spécialisé[24] ». Mais si l'étroitesse bornée du "spécialiste" est en réalité féconde dans l'activité même de la "recherche" – parce qu'elle garantit son efficacité sur la chaîne de production du savoir –, elle devient dangereuse quand il s'agit de penser l'événement en cours, puisque la spécialisation se traduit ici par un refus de principe de se confronter à l'ensemble du processus et ainsi une forme de cécité volontaire : c'est-à-dire une incapacité à penser, qui est aussi un refus et un déni[25]. Ainsi un scientifique lucide comme Norbert Wiener, qui avait constaté la « spirale apocalyptique[26] » en laquelle la course à l'armement avait entraîné l'humanité, était-il dès 1947 entré en dissidence[27] en *refusant* de contribuer au dispositif, c'est-à-dire de collaborer : pas plus qu'elle ne peut "participer au débat", la philosophie ne peut, en quoi que ce soit, "contribuer à la recherche", puisque ce serait se soumettre à la logique machinale et objective (technocratique) d'un dispositif dont elle doit contester l'hégémonie.

Si donc la philosophie, par principe et par finalité, a rapport à la science, ce rapport ne peut plus être ce qu'il fut. Dans l'Antiquité, son rôle fut de

l’élaborer et d’en faire un idéal ; au Moyen Âge, sa mission était de la soumettre au dogme ; à l’époque moderne, elle était de la fonder : aujourd’hui, sa tâche est de la « déniaiser[28] », d’une part en exhumant (archéologiquement) le dispositif techno-logique dont elle est un produit spécifique, d’autre part en récusant l’idéologie progressiste qui voit dans le progrès scientifique une fin en soi et un idéal jamais remis en question, dogme antique qui y voyait la promesse du Beau, du Vrai et du Bien[29].

1. Voir (entre autres et par exemple) « Approaching a State-Schift in Earth's Biosphere » (*Nature*, juin 2012), qui montre que la biosphère approche un « seul critique » (*critical threshold*) et pourrait atteindre le « point de basculement » (*tipping point*) avant la fin du siècle, « Trajectories of the Earth System in the Anthropocene » (*Proceedings of the National Academy of Science*, août 2018) qui prévient de l'imminence d'un « seuil critique » (*critical threshold*) dans l'évolution du climat après lequel l'écosystème mondial basculerait vers un nouveau mode de fonctionnement ne lui permettant pas d'abriter plus d'un milliard d'êtres humains, et « Seuils de rupture et scénarios de l'emballement », dans *Atlas de l'Anthropocène* de F. Gemenne et A. Rankovic, Paris, Presses de Sciences Po, 2019, p. 60 s.

2. Voir K. Marx, *Le Capital. Livre I*, trad. J.-P. Lefebvre (dir.), Paris, Puf, 1993, p. 301 : « Le Capital, qui a de si "bonnes raisons" de nier les souffrances de la génération ouvrière qui l'entoure, est en fait, dans son mouvement pratique, aussi peu déterminé par la perspective d'un pourrissement futur de l'humanité et d'un dépeuplement définitivement irrésistible que par l'éventuelle chute de la terre sur le soleil. […] "*Après moi le déluge*", telle est la devise de tout capitaliste et de toute nation capitaliste » et A. Blanqui, *La Critique sociale*, dans *Textes choisis*, Paris, Éditions sociales, 1971, p. 141 : « Le monde civilisé dit : "Après moi le déluge", ou, s'il ne le dit pas, il le pense et agit en conséquence. Ménage-t-on les trésors amassés par la nature, trésors qui ne sont point inépuisables et ne se reproduiront pas ? On fait de la houille un odieux gaspillage, sous prétexte de gisements inconnus, réserve de l'avenir. On extermine la baleine, ressource puissante, qui va disparaître, perdue pour nos descendants. Le présent saccage et détruit au hasard, pour ses besoins ou ses caprices. »

3. G. Cuvier, *Discours sur les révolutions de la surface du globe*, Paris, 1825.

4. C. Lyell, *Principles of Geology*, 3 vol., Londres, 1830-1832.

5. Voir R. Leakey, R. Lewin, *La 6e extinction. Évolution et catastrophe*, trad. V. Fleury, Paris, Flammarion, 1997, qui soulignent que la découverte d'extinctions de masse dans l'évolution de la vie sur terre « a donné naissance à un nouveau catastrophisme […] C'est la deuxième grande révolution du siècle en géologie » (la première étant la tectonique des plaques).

6. La dénomination « *Homo sapiens* » apparaît dans la dixième édition du *Systema naturæ* de Linné en 1758.

7. Voir G. Debord, *La Société du spectacle*, § 21, *op. cit.*, p. 24-24 : « Le spectacle est le mauvais rêve de la société moderne enchaînée, qui n'exprime finalement que son désir de dormir. Le spectacle est le gardien de ce sommeil. »

8. Sur le « retour du religieux » comme abdication face à un réel rendu insupportable par la science contemporaine, voir J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, Paris, Seuil, 2005, p. 79-80.

9. V. I. Lénine, « Lettre aux camarades », dans *Œuvres complètes*, vol. 26, *Septembre 1917-février 1918*, Paris/Moscou, Éditions sociales/Progrès, 1976, p. 139.

10. Voir « Historical Changes of the Mediterranean Sea Ecosystem : Modelling the Role and Impact of Primary Productivity and Sheries Changes Over Time », *Nature*, mars 2017.

11. Voir « Impending Extinction Crisis of the World's Primates : Why Primates Matter », *Science Advances*, 3/1, 2017.

12. Voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, I : *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 188 : « Ce qu'on pourrait appeler le "seuil de modernité biologique" d'une société se situe au moment où l'espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques. L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question. »

13. G. Debord, *La Société du spectacle*, § 157, *op. cit.*, p. 156.

14. Ce qu'avait vu J.-F. Lyotard dans *La Condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 108 : « Le savoir est et sera produit pour être vendu, il est et il sera consommé pour être valorisé dans une nouvelle production, l'informatisation des sociétés peut devenir l'instrument rêvé de contrôle et de régulation du système du Marché, étendu jusqu'au savoir lui-même et exclusivement régi par le principe de la performativité. »

15. Voir G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 352-353 : « Le monde moderne est celui où l'information remplace la Nature […] Ce qui rend l'information toute puissante, c'est sa nullité même, son inefficacité radicale. L'information jouit de son inefficacité pour asseoir sa puissance, sa puissance même est d'être inefficace, et par là d'autant plus dangereuse. Or dépasser l'information se fait de deux côtés à la fois, avec deux questions : quelle est la source et quel est le destinataire ? L'informatique ne répond ni à l'une ni à l'autre, parce que la source de l'information n'est pas une information. »

16. Voir E. Pariser, *The Filter Bubble. How the New Personalized Web is Changing What We Read and How We Think*, Londres, Penguin Books, 2012.

17. Voir Héraclite, DK B 89 : « Il y a pour les éveillés un monde unique et commun [*κοινὸς κόσμος*], mais chacun des endormis se détourne dans un monde privé » (*ἴδιος κόσμος*).

18. Depuis 2013, la masse d'informations disponibles double tous les deux ans ; chaque seconde 29.000 gigaoctets d'informations sont publiés dans le monde, soit plus de 900 milliards Go par an.

19. D'après une enquête internationale menée en 2016 par l'Université de Columbia et l'INRIA (Paris), 59 % de ceux qui partagent un article sur les réseaux "sociaux" n'en ont lu que le titre.

20. G. Debord, *La Société du spectacle*, § 9, *op. cit.*, p. 19 : « Dans le monde *réellement renversé*, le vrai est un moment du faux. »

21. Voir P. Valéry, *Tel quel*, dans *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 501 : « Méditer en philosophe, c'est revenir du familier à l'étrange et, dans l'étrange, affronter le réel. » D'où le danger de s'installer à demeure dans l'étrange pour fuir le réel et renoncer à l'affronter – qui explique bien des étrangetés de la métaphysique.

22. K. Marx, Lettre à S. Meyer du 30 avril 1867, *Correspondance*, t. VIII, trad. G. Badia et J. Mortier, Paris, Éditions sociales, 1981, p. 369 : « Je me ris des gens soi-disant "pratiques" et de leur sagesse. Si l'on voulait se comporter comme une bête, on pourrait évidemment tourner le dos aux tourments de l'humanité et ne s'occuper que de sa propre peau. Mais je me serais vraiment considéré comme "non-pratique" si j'avais crevé sans avoir achevé mon livre. »

23. M. Weber, *Le Savant et le Politique*, trad. J. Freund, E. Fleischmann et É. de Dampierre, Paris, Plon, 1963, p. 82. En 1914, le nombre de savants activement engagés dans le travail scientifique était environ de 8 000, tous européens ; le nombre de “chercheurs” dans le monde est aujourd’hui supérieur à 8 millions, en augmentation constante.

24. E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 26.

25. Voir J.-P. Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005, p. 100 : « Chaque problème doit être selon eux isolé, décortiqué, analysé pour lui-même, en pesant les coûts et les avantages. Ils ont les yeux tellement rivés sur leurs microscopes qu’ils ne sentent pas que le plancher s’effondre sous leurs pieds. Il faut dire haut et fort qu’une “rationalité” de spécialistes ou d’experts dont le sérieux se mesure à l’épaisseur de leurs œillères n’est pas différente de l’absence de pensée ou de la courte vue dont parle Arendt à propos d’Eichmann. »

26. N. Wiener, *Cybernétique et société. L’usage humain des êtres humains*, trad. P.-Y. Mistoulon revue par R. le Roux, Paris, Seuil, 2014, p. 155.

27. N. Wiener, « A scientist Rebel », dans P. Masani (dir.), *Norbert Wiener Collected Works with Commentaries*, vol. IV, Cambridge, MIT Press, 1985, p. 748.

28. F. Nietzsche, FP (1881), 15 [38] : « Est-ce là ma tâche : *déniaiser les savants* ? Ils ne savaient pas ce qu’ils faisaient et n’y réfléchissaient pas beaucoup, mais témoignent d’une sotte arrogance dans toute leur activité, comme si la vertu même fût venue au monde avec eux. »

29. Voir F. Nietzsche, FP (1885), 34 [140] : « Il y a une ingénuité de l’homme de science qui confine à la stupidité : il ne soupçonne nullement combien son métier et dangereux ; il croit au fond de son cœur que sa véritable cause est “l’amour de la vérité” et “le Bien, le Beau et le Vrai”. »

§ 11. Catastrophe et Modernité : le nihilisme

Le pas de retrait u-topique est alors ce qui « enlève l'œillère » et permet, dans un premier temps, de situer les faits que nous procurent les sciences positives dans un ensemble plus vaste : rien n'est à cet égard philosophiquement plus précieux que les livres des historiens qui ont cette ampleur de vue – des historiens qui sont restés des savants, et ne sont pas devenus des "chercheurs" –, et nous donnent à penser notre époque sur le long cours : par exemple Eric Hobsbawm – lequel commençait d'ailleurs son maître-ouvrage en reconnaissant qu'il sortait là de son domaine de "spécialité" –, qui a reconnu en notre époque « l'ère des catastrophes[1] ». Le XX^e^ siècle fut en effet ravagé par les guerres mondiales, les guerres civiles, les totalitarismes, la terreur et le terrorisme, les famines planifiées, les déportations, les massacres et les génocides, la production et l'emploi des armes de destruction massive, la pollution et les accidents industriels… c'est-à-dire qu'il fut caractérisé par un processus de destruction tel qu'il n'y en eut jamais.

Les points qu'il s'agit de relier pour faire sortir du brouillard la figure de notre époque se nomment Verdun, Auschwitz, Hiroshima, Tchernobyl ; voir un processus de destruction aujourd'hui à l'œuvre ne relève donc en rien d'un quelconque "pessimisme", mais de la lucidité par rapport au mouvement de

fond qui a caractérisé le XX^e^ siècle. On prétendra alors que ces “heures sombres” ont pris fin en 1945 : mais la Guerre civile européenne[2] de 1914-1945 n’a fait que *manifester* un processus de plus lointaine provenance, et ce dans trois décennies d’autodestruction qui imposent d’acter le *suicide de l’Europe*, toujours pas ressuscitée à ce jour malgré les méritoires efforts du service de réanimation implanté depuis lors à Bruxelles et qui a bien plutôt contribué à institutionnaliser le déni de sa disparition tragique – lequel a permis aux bourgeoisies occidentales dès 1945 de faire comme si rien ne s’était passé, comme si l’on pouvait aussitôt reprendre ses affaires là où on les avait laissées en 1914. C’est qu’en effet, la mise en place à marche forcée de la société de consommation et du loisir en Europe aussitôt après 1945 n’était possible que par un déni total et une volonté, *coûte que coûte*, de faire comme si de rien n’était – ce qui est évident en Allemagne, qui a reconstruit, parfois à l’identique et dans un kitsch assumé, ses villes médiévales rasées par les bombardiers de la Royal Air Force[3], et fait ainsi depuis lors comme si elle n’avait pas été entièrement détruite en 1945, comme si l’entité « Allemagne » existait aujourd’hui autrement que comme un spectre hantant le Marché européen. Cette restauration en trompe-l’œil, dans une sorte de village Potemkine continental, de l’Europe d’avant ne visait pourtant pas seulement à anesthésier le consommateur afin de lui refourguer des marchandises dont la vente en masse était nécessaire à la remise à flot du capitalisme, elle visait aussi et surtout à nier la fin de l’Europe, *c’est-à-dire la fin de la Modernité*, et à en prolonger artificiellement l’époque – exactement comme, dans les interminables négociations sur la politique agricole commune à Bruxelles, les pendules étaient parfois arrêtées à minuit pour ne pas reconnaître que les délais impartis n’avaient pas été tenus, conduisant les commissaires européens à vivre à huis clos dans l’imposture d’un temps gelé.

« Europe » et « Modernité » sont en effet des termes réversibles ; c’est en Italie, en France et en Flandre aux XV^e^ et XVI^e^ siècles que s’est inventée la Modernité, et celle-ci s’est comprise comme accomplissement (téléologique)

de l'Antiquité : comme Europe. À partir de la Renaissance, et de façon parfaitement explicite, l'humanité européenne a en effet réactivé la culture gréco-romaine pour réaliser le projet d'une vie rationnelle : en redéfinissant le rapport au monde par la détermination géométrique de la représentation – la perspective (Bruneschelli) –, en reconstruisant le site d'habitation par la détermination géométrique de la ville – l'urbanisme (Alberti) –, en refondant sur les mathématiques à la fois la métaphysique (Nicolas de Cues) et la physique (Galilée), en reconstituant l'espace politique par son émancipation du droit canonique et l'élaboration d'un droit rationnel, c'est-à-dire par le transfert de la légitimité de la théologie vers la science. Il y a donc bien, de fait, une téléologie de la philo-sophie : c'est le projet philo-sophique que les Modernes tentent de mener à son terme (*τέλος*), et ce dans l'espoir que cette rationalisation intégrale permettra de vivre dans le Beau, le Vrai, le Bien : la Modernité, précisait ainsi Husserl, se caractérise par « cette grande croyance, qui fut un substitut des croyances religieuses, la croyance que la science mène à la sagesse […] et par là à une vie dans le bonheur, le contentement et le bien-être[4] ».

Tout cela a été irrémédiablement consumé dans le brasier de 1914-1945 : l'État, la nation, la science, la technique, qui étaient censés conduire l'homme à l'accomplissement de soi et à un stade nouveau de civilisation, ont méthodiquement contribué à la barbarie et à l'extermination ; en fait de libération, la culture et l'éducation ont formé en masse des individus servilement soumis à l'administration, à la norme et à l'idéologie ; l'art, en lequel la Modernité avait cru voir un substitut à la religion agonisante, a pris les formes grotesques du *ready-made* et des "installations" qui ont si péniblement proliféré depuis ; à la névrose religieuse a succédé une psychose sectaire qui ne fait que radicaliser et systématiser la paranoïa et la schizophrénie de l'individu assujetti au dispositif cybernétique[5] ; le sujet (névrotisant) est devenu individu (psychotisant) ; la colonisation, bien loin d'universaliser la civilisation comme ses promoteurs le prétendaient, a

démultiplié les processus génocidaires ; la “démocratie” a alimenté les plus cyniques prostitutions et s’est mise au service des plus monstrueuses exploitations industrielles ou militaires ; l’européocentrisme a succombé face à l’émergence des États-Unis puis de la Chine en puissance dominante ; l’épistémologie cartésienne et la physique newtonienne ont été dépassées par la relativité générale et la mécanique quantique ; la philosophie enfin, qui selon les Lumières devait éclairer la marche en avant de l’humanité, n’a elle-même pas évité la course à l’abîme en la personne de Heidegger le dernier de ses géants – de la Modernité, il ne reste pas pierre sur pierre.

Mais la Modernité n’est pas seulement détruite empiriquement : elle s’est détruite en son essence parce que la catastrophe est son *accomplissement* si bien que le projet de la réinstaurer *ex nihilo* sur les ruines en 1945 était d’emblée lui-même voué à la ruine. Ainsi l’Allemagne national-socialiste, bien loin de constituer une alternative à la Modernité, bien loin d’être réactionnaire – comme certains de ses propagandistes ont pu le prétendre dans l’image inversée d’une idéologie particulièrement délirante –, en a poussé à leur paroxysme tous les principes et les fondements et l’a ainsi amené à son seuil de criticité : impérialisme et colonialisme[6], militarisme et nationalisme, productivisme et machinisme, progressisme et esthétisme[7], scientisme et technicisme, racisme, eugénisme et biopouvoir[8], bureaucratisation étatique et massification démocratique, tous produits du XIX^e^ siècle européen dont le III^e^ Reich s’est contenté de faire la synthèse – le nazisme a même assumé jusqu’au bout la perspective *sub specie ruinæ* caractéristique de l’empire muséal, puisque son architecture, en la personne d’Albert Speer, se fondait sur une « théorie de la valeur des ruines » ou « loi des ruines[9] » selon laquelle une construction devait être aussi envisagée du point de vue des vestiges qu’elle laisserait aux générations futures, et conçue à cet effet. Le national-socialisme fut la catastrophe de la Modernité, mais la Modernité était l’accomplissement du destin de l’Occident et dès la Renaissance s’était conçue comme tel : le déchaînement de l’annihilation de

1914-1945 fut « la catastrophe de l'Occident[10] » que Heidegger eut la lucidité de voir dans les ténèbres des années 1930 – même si sa propre catastrophe nous conduit aussi à reconnaître, comme le disait Sartre, que parfois « la trop grande clarté réflexive équivaut à la cécité[11] ».

Catastrophe, non pas seulement parce que cette période a accumulé ruine sur ruine, mais au sens où une catastrophe est un *achèvement* en lequel s'accomplit le pire. En grec, la *καταστροφή*, c'est en effet la fin, le dénouement d'une tragédie (Racine parle encore de la « catastrophe[12] » de ses pièces pour en désigner le dernier acte), une fin en laquelle s'accomplit implacablement la logique terrifiante de l'histoire préalablement racontée : *καταστρέφειν λόγων τελευτήν* c'est « conclure un discours », « conduire un discours (*λόγος*) à sa fin » (*τέλος*[13]), et si la *καταστροφή* est effondrement et ruine, elle ne l'est pas de façon contingente et accidentelle, mais comme *achèvement téléologique d'un processus logique*, et c'est la logique de la Modernité qui s'est accomplie en 1945. C'est pourquoi son effondrement est resté innommé et innommable : d'abord parce que l'assumer en 1945 aurait aussitôt posé la question de son surmontement, c'est-à-dire la question de la Révolution quand la question centrale était précisément d'en conjurer le spectre pour garantir l'hégémonie des puissances victorieuses, mais aussi parce qu'à une mort succède toujours une phase de déni.

En apparence pourtant, notre époque a la manie des commémorations, et tout particulièrement celles qui concernent "les heures les plus sombres de notre histoire" à laquelle elle aime à opposer ses lumières : mais ces lumières sont celles du spectacle, et la commémoration n'est qu'un pseudo-événement fabriqué par et pour le spectacle – ce que l'on appelle aujourd'hui de "l'événementiel" – dont la fonction, celle de l'ex-position muséographique, est de maintenir à distance les événements historiques, de les fixer ainsi irrémédiablement dans le passé pour en décharger notre présent, et faire comme si nous en étions quitte : pseudo-événements qui ont toute la mauvaise foi impliquée par leur rôle de rites formels d'un ersatz de religion

civile. La commémoration relève en cela de l'embaumement muséal de toute chose qui accompagne la ruine de l'Europe, elle a pour principale fonction d'ex-poser l'Histoire pour l'éloigner[14], d'en *conjurer* le tragique pour ne la plus laisser subsister que sous la forme de sa représentation grotesque – la mascarade artistico-contemporaine du défilé organisé à Paris sur les Champs-Élysées à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française en 1989 est le phénomène le plus emblématique de cette conjuration farcesque du tragique de l'Histoire, d'autant plus signifiante qu'elle visait à conjurer le spectre révolutionnaire : bien loin d'être mémoire et assomption du passé, la commémoration est la *production* de la pseudo-historicité spectaculaire par laquelle notre époque peut s'installer dans son présent perpétuel[15].

La mise en place de la société du spectacle fut en cela la production de la bulle spéculative et mystificatrice en laquelle il fallait enfermer les masses pour les faire produire et consommer malgré les charniers et les décombres. Ainsi avons-nous pu jouer nos anciennes pièces dans ce nouveau théâtre et continuer à nous préoccuper de politique, d'art, voire de religion, comme si tout cela n'avait pas été détruit et ne subsistait plus que comme les décors kitsch d'un parc d'abstractions[16] : ainsi Mai 1968 a-t-il pu jouer le *spectacle* de la Révolution, avec révolutionnaires de carnaval et barricades en carton, pastiche ludique et sympathique, et finalement inoffensif[17], du tragique historique de juin 1848 ou de la Commune de Paris. Le *Denkverbot*, « l'interdit de penser », c'est la fin de la Modernité, parce que son effondrement nous a laissés avancer dans le vide, comme ces personnages des dessins animés de Tex Avery qui continuent à courir après avoir atteint le bord de la falaise, et qui ne tombent que lorsqu'ils ont pris conscience du gouffre au-dessous d'eux : ainsi le risque que le déni tente de conjurer.

Il ne s'agissait donc pas seulement de nier que la Modernité se fut effondrée, il s'agissait – justement parce qu'on prétendait en reprendre tel quel le projet –, de nier que ce projet, malgré la grandeur de ses promesses, recelait en lui-même la possibilité de la catastrophe[18]. Le projet moderne peut

se *définir* par l'idée de progrès, c'est-à-dire l'idéal d'un accomplissement (téléologique), le progrès est la logique de la Modernité : ce progrès ne fut autre que la route de la ruine, et c'est donc le sens même du progrès qui s'inverse ; Walter Benjamin l'a parfaitement dit, et il l'a dit avant même la Seconde Guerre mondiale dans une renonciation à l'idée de progrès qui lui permettait de rompre d'emblée avec la pensée moderne c'est-à-dire bourgeoise[19] : « Il faut fonder le concept de progrès sur celui de catastrophe. Que les choses continuent à "aller ainsi", voilà la catastrophe[20]. » Ce *retournement* du sens est la teneur la plus intime de la catastrophe. « Retournement », « renversement », c'est en effet le sens premier du grec *καταστροφή* : la catastrophe n'est pas seulement un ensemble de destructions empiriques et concrètes, elle est *ruine du sens même* – signification et direction – par lequel la Modernité tout entière s'était définie. En quoi il y a au cœur de la crise contemporaine, comme l'a vu Jan Patočka en approfondissant la pensée de Husserl, une « crise du sens[21] » : la téléologie européenne de la rationalité s'achève dans « une époque tardive qui a atteint le comble de la destruction et de la ruine[22] », cette époque cependant ne peut pas se concevoir comme la rechute dans une irrationalité barbare, elle est tout au contraire le déferlement illimité de la rationalité par lequel la civilisation occidentale franchit un seuil qui est « entrée historique dans l'anhistorique », dans une « rationalité posthistorique[23] », celle de la cybernétique[24], laquelle inaugure alors non seulement la post-modernité, mais aussi la Posthistoire.

C'est ainsi le récit que la Modernité se racontait sur elle-même qui a disparu, c'est-à-dire le *métarécit* qui fonde et organise l'ensemble des faits historiques et donne à un peuple la conscience historique de son historialité. Le XX^e^ siècle fut la catastrophe du sens, c'est-à-dire la ruine des métarécits : c'est ainsi que Jean-François Lyotard a défini la « condition post-moderne » dans le livre qui porte ce titre et qu'il fait paraître en 1979. Mais s'il est vrai que l'horizon émancipateur a disparu – et plus encore après 1991 et l'effondrement de l'URSS, qui a confirmé, s'il était encore besoin, l'ampleur

de la catastrophe soviétique –, il est inexact de dire que toute forme de récit a disparu. Il y a certes une « crise du récit » autant dans les sciences historiques que dans les discours idéologiques, et même en littérature, mais même si aucune science spécialisée ne peut ni aucun responsable politique ne veut assumer – et pour cause – le métarécit contemporain, celui-ci existe cependant, dans toutes les données scientifiques qui contribuent à dessiner – fût-ce de façon pointilliste – l'épopée humaine et la direction qu'elle a prise. Le succès planétaire du livre de Yuval Noah Harari, *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité* est en cela emblématique, parce qu'il est l'explicitation didactique du métarécit qui fait l'horizon de l'humanité contemporaine : qui conclut sur « la fin d'*Homo sapiens*[25] ». La post-modernité ne se caractérise donc pas par la fin des métarécits, mais par leur conversion de sens, leur retournement (*καταστροφή*), *c'est-à-dire leur catastrophe* : les métarécits proposant une fin heureuse sont décrédibilisés – plus personne n'y croit, pas même les fonctionnaires du néolibéralisme qui répètent encore, parce qu'ils sont payés pour ça, les promesses du Marché libre et non faussé –, reste un métarécit proposant comme unique fin la Fin, et s'il y a aujourd'hui une « incrédulité à l'égard des métarécits[26] », cette incrédulité et en vérité déni du seul métarécit crédible.

Il incombe donc à la philosophie de se confronter à cette catastrophe du sens, précisément parce que son pas de retrait et son u-topie lui permettent de la saisir dans toute son ampleur, et de la saisir dans son essentialité, et c'est en effet un philosophe – assez lucide pour être devenu misosophe – qui le premier, avant la catastrophe empirique (ou ontique) du XX^e^ siècle, a vu et conçu la catastrophe essentielle (ou ontologique) qui au XIX^e^ siècle avait déjà eu lieu : Nietzsche, qui dès les années 1880 dans une Europe pourtant au faîte de sa puissance et bouffie de suffisance, avait compris que le progrès – « une idée moderne, donc une idée fausse[27] » – ne conduisait pas l'humanité vers la plénitude de son être mais vers l'annihilation de son essence. Nietzsche ainsi a vu *l'horizon de sens comme catastrophe du sens*, et a saisi l'essence de

notre époque, le nihilisme : il a pu ainsi anticiper « la catastrophe nihiliste, qui met un terme à la civilisation terrestre », et aussi constaté son déni : « Toute notre civilisation européenne se meut depuis longtemps déjà dans une attente torturante qui croît de décennie en décennie et qui mène à une catastrophe : inquiète, violente, précipitée, elle est un fleuve qui veut arriver *à son terme* ; elle ne réfléchit plus, elle redoute de réfléchir[28] ».

1. E. J. Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle, 1914-1991*, Paris, Complexe, 1994. « L'Ère des catastrophes » est le titre de la première partie.

2. Voir en particulier E. Traverso, *À feu et à sang. De la guerre civile européenne, 1914-1945*, Paris, Stock, 2007.

3. Sur le tabou qu'est devenu en Allemagne l'anéantissement des villes par les raids de l'aviation alliée entre 1940 et 1945, voir W. G. Sebald, *De la destruction comme élément de l'histoire naturelle*, trad. P. Charbonneau, Arles, Actes Sud, 2004.

4. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *op. cit.*, p. 8.

5. Ainsi T. Lamote (« Raël, fils de Yahvé et messager des Élohim : les soubassements délirants d'une secte ufologique », dans *Cliniques méditerranéennes*, 92/2, 2015, p. 309) peut-il voir dans la secte particulièrement pittoresque des raéliens une manifestation emblématique de la post-modernité : « Ce mouvement soucoupiste né d'un délire psychotique et situé à la croisée de la technoscience et du néolibéralisme, loin de s'opposer à nos démocraties libérales, se révèle en réalité en parfaite conformité avec les valeurs qui sous-tendent notre époque postmoderne – dont il dévoile en retour non seulement la vérité *féroce obscène* mais également l'inquiétante familiarité avec la paranoïa. »

6. Voir E. Traverso, *La Violence nazie. Une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique, 2002, p. 63 et 80 : « Les lois nazies de Nuremberg étaient choquantes dans l'Europe des années 30 dans la mesure où elles frappaient un groupe émancipé depuis un siècle, parfaitement intégré dans la société et dans la culture allemande, mais elles avaient déjà été envisagées par l'ensemble des puissances coloniales comme des mesures normales et naturelles à l'égard du monde non-européen […] Les Allemands ne faisaient qu'appliquer en Pologne, en Ukraine et en Russie les mêmes principes et les mêmes méthodes que la France et le Royaume-Uni avaient déjà adoptés en Afrique et en Asie. »

7. « *Fiat ars – pereat mundus* » (« Que l'art soit – que périsse le monde ») était un slogan de Marinetti, fondateur du futurisme italien tôt rallié au fascisme. W. Benjamin (*L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, *op. cit.*, p. 140) voyait ainsi dans le fascisme « l'aboutissement ultime de *l'art pour l'art* ».

8. Voir M. Foucault, *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 231-232 : « Le nazisme c'est bien en effet le développement jusqu'au paroxysme des mécanismes de pouvoir nouveaux qui avaient été mis en place depuis le XVIII^e siècle. […] C'est une société qui a absolument généralisé le bio-pouvoir, mais qui a, en même temps, généralisé le droit souverain de tuer. »

9. A. Speer, *Au cœur du Troisième Reich*, trad. M. Brottier, Paris, Fayard, 2010, p. 81-82.

10. M. Heidegger, *Contributions à la philosophie. De l'Événement*, GA 65, § 57.

11. J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 26. Sur cette catastrophe de la philosophie qu'est la pensée de Heidegger dans les années 1930 – si précieuse pour élaborer une philosophie de la catastrophe –, je renvoie à mon essai « Métaphysique, technique et Révolution. Un tournant

réactionnaire dans la pensée de Martin Heidegger », dans S.-J. Arrien & C. Sommer (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 489-523.

12. J. Racine, *La Thébaïde ou les Frères ennemis*, Préface, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1999, p. 119 : « La catastrophe de ma pièce est peut-être un peu trop sanglante ».

13. Eschyle, *Les Perses*, 787.

14. Voir G. Debord, *La Société du spectacle*, § 200, *op. cit.*, p. 192 : « C'est parce que l'Histoire elle-même hante la société moderne comme un spectre que l'on trouve de la pseudo-histoire construite à tous les niveaux de la consommation de la vie, pour préserver l'équilibre menacé de l'actuel *temps gelé*. »

15. Voir F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, *op. cit.*, p. 28, qui définit notre régime d'historicité par « cette expérience contemporaine d'un présent perpétuel, insaisissable et quasiment immobile, cherchant malgré tout à produire pour lui-même son propre temps historique ».

16. C'est P. Muray (*Exorcismes spirituels III*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 35) qui parle de « parc d'abstractions » pour désigner le pseudo-monde kitsch en lequel vit l'humanité à l'ère du spectacle total.

17. Voir A. Kojève : « Personne n'est mort, il ne s'est donc rien passé » (cité par D. Auffret, *Alexandre Kojève : la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 578). Ou Léo Ferré (*Rock&Folk* n° 48, janvier 1971, p. 96) : « Mai 68, ça ne pouvait pas réussir, bien sûr, car ce n'est pas avec des pavés et des inscriptions merveilleuses sur les murs qu'on fait la Révolution. »

18. Voir I. Kershaw, *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, trad. J. Carnaud, Paris, Gallimard, 1997, p. 425 : « Le nazisme jette une lumière crue sur le double visage de la modernité et les catastrophes auxquelles peuvent conduire des sociétés et des États modernes en crise. On pourrait comparer le III^e^ Reich à une sorte de Tchernobyl : une catastrophe qui ne devait pas nécessairement se produire, mais qui était inscrite, en puissance, dans la nature même de la société moderne. »

19. Voir W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 477 : « L'un des objectifs méthodologiques de ce livre est de faire la démonstration d'un matérialisme historique qui aurait aboli l'idée de progrès. C'est précisément sur ce point que le matérialisme historique a toutes les raisons du monde de se distinguer nettement des habitudes de pensée bourgeoises. »

20. *Ibid*., p. 491.

21. Voir J. Patočka, *La Crise du sens*, trad. E. Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985.

22. J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'Histoire*, *op. cit*., p. 82.

23. J. Patočka, « Le schéma de l'Histoire », dans *L'Europe après l'Europe*, *op. cit.*, p. 34-35, qui précise (p. 36) que « l'émergence d'une ère planétaire et d'une histoire globale de l'humanité n'est en elle-même que le parachèvement d'un processus amorcé il y a longtemps, qui était impliqué dans l'essence de la civilisation rationnelle ».

24. Voir J. Patočka, « La surcivilisation et son conflit interne », dans *Liberté et Sacrifice*, *op. cit.*, p. 105-106 : « L'accumulation des forces est continue, suivie pas à pas par l'accroissement de la

puissance. Ce processus trouve une expression particulièrement agissante dans la libre entreprise capitaliste qui discipline le travail, réifie et banalise le monde, aboutissant aux phénomènes corrélatifs de la division du travail et du Marché mondial, qui permettent finalement d'enserrer l'ensemble de la planète dans l'immense réseau de relations objectives déployé par ce mode de vie. Ce même processus conduira également à la réification, à l'automatisation, à la rationalisation de la société. »

25. Y. N. Harari, *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2012, p. 467. Le livre s'est vendu à 12 millions d'exemplaires dans le monde.

26. J.-F. Lyotard, *La Condition post-moderne*, *op. cit.*, p. 7 : « On tient pour post-moderne l'incrédulité à l'égard des métarécits. »

27. F. Nietzsche, *L'Antichrist*, § 4 (Ant*i*christ et non ant*é*christ).

28. F. Nietzsche, FP (1887-1888), 9 [82] et 11 [411].

§ 12. Catastrophe et apocalypse : la mort de Dieu

S'il faut tant de déni, de refoulement, de mystification spectaculaire et de mauvaise foi pour ne pas voir la catastrophe aujourd'hui, c'est que celle-ci est évidente : le nihilisme était un processus souterrain jusqu'au XIX^e^ siècle et il fallait le flair de Nietzsche pour en humer les relents putrides, il s'est brutalement dévoilé au grand jour en 1914 en devenant ce que Günther Anders a nommé « annihilisme[1] » : le nihilisme comme processus d'annihilation. L'annihilation, la catastrophe *a eu lieu*, elle a même été nommée – Shoah, en hébreu : « catastrophe » –, et la question serait ici de savoir *ce qu'il faut de plus* pour en convaincre, pour admettre qu'un « saut qualitatif[2] » a eu lieu qui a fait basculer la civilisation dans un autre état. Le processus de destruction empirique fut ainsi la *manifestation* de l'essence nihiliste que recelait la Modernité, il en fut le *dévoilement* : en grec *ἀποκάλυψις*, c'est-à-dire une apocalypse. *La catastrophe est apocalyptique*, parce qu'elle n'est pas un simple ensemble de faits empiriques dont on devrait se désoler avant de passer à autre chose – ce qui est la fonction expresse des commémorations –, elle est un événement essentiel en lequel se révèle une vérité jusque-là dissimulée, et cette révélation, précisément, a lieu comme catastrophe : l'apocalypse est d'abord une *catastrophe révélatrice*, une catastrophe signifiante, une catastrophe qui impose une vérité qui

dérange (*an inconvenient truth*[3]) et devant laquelle chacun, de prime abord et la plupart du temps, se voile la face. Mais bien loin de révéler Dieu et d'apporter ainsi le salut – comme dans les apocalypses religieuses –, cette apocalypse ne révèle que le néant et la mort de Dieu, en quoi elle est catastrophique parce qu'en elle s'effondrent toutes les espérances qui permettaient d'endurer les malheurs de l'Histoire. Dieu est mort à Auschwitz[4], où le *sens de la promesse* faite au peuple juif s'est *inversé* – ainsi ce passage vertigineux des souvenirs d'Elie Wiesel, où l'un de ses codétenus affirme que Hitler est le seul prophète auquel il croit désormais, parce qu'il est le seul à avoir tenu ses promesses au peuple juif : la promesse de l'anéantir en cas de nouvelle guerre mondiale[5]. L'apocalypse est en cela une *révélation catastrophique* où ne se révèle rien d'autre que l'essence nihiliste de l'Histoire comme telle.

C'est pourquoi d'ailleurs il ne faut pas confondre catastrophe et décadence[6]. L'idée de décadence est spécifiquement réactionnaire, elle repose sur l'idéalisation niaise de telle ou telle époque passée supposée édénique par rapport à laquelle le présent est jugé : mais les connaissances historiques nous interdisent désormais de nous raconter des histoires sur ce que fut l'Histoire, en ce qu'elles révèlent, partout, toujours, la faim, la misère, le malheur, la souffrance, la vie dure, l'abrutissement simple. Cette démystification est à la fois imposée et radicalisée par l'archéologie phénoménologique qui impose de reconduire tout produit à sa production et de fonder ainsi l'Histoire de la civilisation sur l'Histoire de ses producteurs : reconduction dont l'humanisme moderne est la mystification, qui se fonde sur un rapport muséal aux œuvres de l'Antiquité par lesquelles il a voulu redéfinir l'humanité européenne. Mais le Musée est l'exposition des produits humains méthodiquement déliés de leurs conditions de production, il les présente ainsi dans leur objectivité spectaculaire et dans l'universalité de leur beauté, ce qui conduit naïvement et niaisement à déduire en retour la subjectivité humaine de son objectivation culturelle, et à lui attribuer ainsi

une essence aussi splendide que ses œuvres. La lucidité aujourd'hui conquise par l'archéologie psychanalytique impose pourtant d'admettre que la sublimité des œuvres est résultat de la sublimation, que la *culture même* est fondée sur le refoulement, donc la névrose et les productions délirantes, de même que l'élucidation biographique met en évidence qu'aucun auteur ne vaut autant que son œuvre et que les créateurs sont aussi lamentables que les autres, sans doute davantage – si bien qu'il faut conclure, selon la formule que Sartre empruntait à Jules Romains, que « les hommes sont comme les abeilles, leurs produits valent mieux qu'eux[7] ». De même la lucidité conquise par l'archéologie sociologique – d'abord et avant tout par Machiavel, vérité scandaleusement révélée de l'humanisme renaissant – impose de mettre au fondement de l'Histoire la violence et la guerre, la haine et le fanatisme, la ruse et la cruauté, la volonté de dominer, et surtout de fonder la civilisation sur l'exploitation : ainsi Walter Benjamin pouvait conclure qu'« il n'est aucun document de culture qui ne soit aussi un document de barbarie[8] », parce qu'il n'est rien, aucune invention, aucune création, aucune institution qui dans l'Histoire n'ait été fondée sur la corvée de masses exploitées – pas même la philosophie, directement liée à l'esclavage massif caractéristique des Cités grecques antiques. *L'Histoire de la civilisation n'est telle que comme Histoire de la barbarie*, puisque derrière l'apparence bariolée de ses œuvres elle est le long calvaire d'anonymes sacrifiés, auxquels il n'est plus possible désormais d'objecter sans obscénité des justifications théologiques. Ce n'est donc pas seulement l'idée humaniste de progrès qui s'y trouve disqualifiée, ce sont aussi celles de providence[9] et de théodicée[10] par lesquelles l'Histoire tout entière prenait sens en se fondant en Dieu : les métarécits antiques (métaphysiques) et médiévaux (théologiques) s'y trouvent en cela tout aussi discrédités que les métarécits modernes.

La mort de Dieu a été proclamée par Nietzsche[11], mais l'annonce nietzschéenne ne relève ni d'un simple constat psychologique sur l'implausibilité contemporaine des dogmes, ni d'un simple constat

sociologique sur l'effondrement des pratiques religieuses, elle est le constat, à la fois que « la science est la mort de toutes les religions[12] », et que l'explication scientifique intégrale du réel n'est autre que l'accomplissement du projet même de la philosophie ; elle est en cela révélation d'un événement inhérent à l'accomplissement de la téléologie de la rationalité occidentale, dont le triomphe impose à la fin la probité de ne plus se fonder théologiquement, elle est inhérente à la catastrophe de la philosophie : « L'athéisme absolu et probe (et nous ne pouvons respirer que *son* atmosphère, nous les hommes d'esprit de ce siècle) est la *catastrophe*, qui impose le respect, d'une discipline bimillénaire en vue de la vérité qui finit par s'interdire le *mensonge de la croyance en Dieu*[13] », écrivait ainsi Nietzsche en 1887, et en effet les conquêtes des sciences, en accroissement exponentiel depuis le XVII^e^ siècle, ont bien avant Auschwitz discrédité les métarécits religieux : c'est au moment même où Charles Darwin publie *La Filiation de l'homme* (en 1871) qui réfute la légende hébraïque d'Adam et Ève, que George Smith (l'un des premiers assyriologues, qui avait contribué au déchiffrage de l'écriture cunéiforme) fait état (en 1872) de sa découverte d'une version mésopotamienne du récit du déluge antérieure de plusieurs siècles à celle de la Genèse et qui l'a manifestement inspirée, renvoyant cette histoire au rang de mythe de l'Antiquité moyen-orientale, l'un parmi tant d'autres[14]. Or l'accroissement du savoir scientifique, contrairement à ce qu'espéraient les rationalistes des Lumières ou encore Feuerbach, n'a pas rendu à l'homme ce que celui-ci avait mis en Dieu, il a au contraire réduit l'homme à néant, ce que Nietzsche a puissamment souligné en constatant que depuis la révolution copernicienne le savoir contemporain « rapetissait » l'homme et « annihilait son importance », et qu'ainsi « toute science vise actuellement à dissuader l'homme du respect qu'il se portait jusque-là, comme si ce respect n'avait été qu'une présomption saugrenue[15] ».

C'est pourquoi il importe avec Nietzsche de « déniaiser les savants », en mettant en évidence que, si la science contemporaine est un progrès sur la

voie de la vérité, elle est dans le même temps *et par là même* une avancée vers le néant. Le progrès scientifique en effet réduit continûment le statut d'exception que la plupart des religions, mais aussi des philosophies, accordaient à l'être humain : non seulement la terre n'est pas au centre du système solaire, mais le soleil n'est lui-même qu'une des cent milliards d'étoiles de la Voie lactée en laquelle se trouvent plus de cent milliards d'exoplanètes, Voie lactée qui n'est elle-même qu'une des cent à deux cent milliards de galaxies de l'univers observable ; sur sa planète, *Homo sapiens* n'est apparu qu'après des milliards d'années d'évolution de la vie et d'après les hasards de la sélection naturelle, il appartient au genre *Homo* qui a connu des dizaines d'espèces différentes, lesquelles appartiennent toutes à la famille des grands singes ; sa pensée s'explique par le volume de sa boîte crânienne et la complexité de ses interactions sociales, ses capacités cognitives par les propriétés électriques des arborescences neuronales de son cerveau… D'où ce troublant paradoxe, qui veut que l'accroissement du savoir sape les fondements (Dieu, l'homme) que l'on avait cru lui trouver, que le savoir *relativise* l'intelligence de l'homme devenue elle-même un phénomène dérisoire dans l'univers[16] : signe que le savoir lui-même s'est autonomisé, qu'il s'est détaché, délié (*absolvere*) c'est-à-dire *absolutisé*, et ne se déploie plus que comme puissance analytique d'atomisation, savoir purement objectif qui se retourne (catastrophiquement) sur ses fondements subjectifs pour les détruire, *crise totale* qui est celle du nihilisme. Notre époque est peut-être bien celle du Savoir absolu, mais cet Absolu est le *résultat d'un processus d'absolutisation* – d'universalisation et d'autonomisation de l'universalité ainsi produite – qui dans sa crise terminale se révèle annihilation.

Le triomphe de la science, en lequel s'accomplit le projet philosophique d'une élucidation théorico-rationnelle de la totalité du réel, est en lui-même apocalyptique : il manifeste tout ce qui est dans une extension de la luminosité théorique qui éclaire jusqu'au moindre recoin de l'univers, mais cette manifestation est annihilation de l'essence de l'homme dont on ne

parvient plus à définir la spécificité par rapport aux animaux[17], ni même par rapport aux machines, et qui se trouve réduit à un agrégat provisoire et contingent de gènes et de cellules, de particules élémentaires, « poussière d'étoiles[18] » comme le disait un astrophysicien pour signifier "poétiquement" que nous ne différons pas fondamentalement d'un amas de carbone et d'hydrogène. Mais le plus élémentaire physicien sent qu'il n'est plus possible de se soumettre à cette brume de remords physiques, dont la constatation est déjà une affliction, et l'on dirait ici plus poétiquement : J'ai pitié de nous tous, ô tourbillons de poudre !

Triomphe de la science qui nous place aussi dans l'horizon de la fin : non seulement la géologie et la paléoanthropologie ont mis en évidence que la durée d'existence d'*Homo sapiens* était insignifiante dans les milliards d'années d'évolution de la vie sur terre et que son espèce, comme toute autre, s'éteindra à plus ou moins long terme, mais l'astrophysique impose d'admettre que la vie même disparaîtra de la surface de la terre et qu'ainsi, comme disait déjà Nietzsche, « un jour la terre sera un tombeau flottant dans l'espace[19] ». Ainsi l'homme provient du néant et y retourne et, contrairement à ce que prétendent les niaiseries *new age* et transhumanistes, il n'y a pas plus de divinité à chercher dans l'avenir de l'humanité que dans son passé[20]. Notre époque accomplit le projet grec d'une sagesse définie par la science, mais ce faisant, elle confirme moins Platon que le Qohélet (1, 18) : « Dans abondance de sagesse est abondance de chagrin et ajoute-t-on à la science on ajoute à la douleur » ; elle est celle du Savoir absolu, mais sa vérité est « laide[21] » et « triste[22] », et c'est en quoi sa révélation est catastrophique ; bien loin de nous sauver, elle nous annihile en notre essence, et nous donne comme unique horizon celui que détermine le second principe de la thermodynamique : un néant diffus et glacial. Ainsi un métarécit s'impose au fond de notre époque, mais il fallait un Céline pour scandaleusement l'expliciter, y montrer un voyage au bout de la nuit, et conclure : « La vérité c'est une agonie qui n'en

finit pas. La vérité de ce monde c'est la mort. Il faut choisir : mourir ou mentir[23]. »

Notre époque est ainsi en son essence celle du nihilisme, et c'est ce que révèlent les processus d'annihilation qui la caractérisent. C'est pourquoi la Shoah constitue l'apocalypse de la Modernité[24], et c'est pourquoi la philosophie, et pas seulement l'histoire, doit obstinément y revenir[25] : c'est en effet manquer l'essentiel que de réduire le génocide juif à un nombre énorme d'assassinats, c'est-à-dire à une masse de meurtres empiriques, où un homme tue un autre homme. Les assassinats en masse eurent lieu : c'est ce que l'on appelle la « Shoah par balles », à l'été et à l'automne 1941, où les groupes d'intervention de la SS allaient massacrer les Juifs soviétiques à la mitrailleuse. Mais c'est précisément pour supprimer l'horreur abjecte de ces tueries, qui, comme s'en plaignait à Himmler le Polizeiführer Erich von dem Bach-Zelewski, faisaient de ses hommes « des névrosés ou des brutes », que furent mis en place à partir de 1942 les six centres de mise à mort de la Pologne occupée (Birkenau, Treblinka, Sobibór, Chełmno, Bełżec, Majdanek) : il s'agissait par là de supprimer le face-à-face insoutenable des bourreaux et des victimes – supprimer ce qu'il avait d'insoutenable *pour les bourreaux* – par l'*anonymisation*[26] des hommes au sein du processus de destruction, et ce par l'*automatisation* de procédures organisées par la division du travail et la spécialisation des tâches. La singularité de la Shoah ne tient pas au génocide, rien de nouveau en effet que la volonté d'exterminer d'autres peuples – l'extermination des peuples natifs d'Amérique du Nord a fait 18 millions de morts, et le XX^e^ siècle s'est inauguré par le génocide des Arméniens et celui des Assyro-Chaldéens (le Seyfo) –, l'antisémitisme y est d'évidence crucial, il est pourtant une vieille tradition en Europe – le pogrom constitue une constante macabre de son Histoire –, la singularité d'Auschwitz tient à la déshumanisation radicale de *tout* être humain, les victimes réduites au rang de pièce (*Stück*) comme les bourreaux réduits au rang de fonctionnaires déresponsabilisés, ceux qui se laissaient mourir comme ceux

qui tentaient de survivre[27] : c'est l'essence de l'homme qui a été annihilée à Auschwitz, machine d'extermination anonyme dont la fonction première était de décharger les Allemands du statut de sujet, et Rudolf Höss, commandant en chef du camp d'Auschwitz-Birkenau, écrivait ainsi dans sa lettre d'adieu à sa femme juste avant son exécution en 1947 : « J'étais inconsciemment devenu un rouage de la monstrueuse machinerie d'extermination allemande[28] ». L'apocalypse d'Auschwitz révèle la toute-puissance d'une Machinerie d'annihilation qui réduit les hommes au rang de pièces et d'engrenages, Machinerie dont la logique est la déresponsabilisation et que personne ne contrôle, Hitler lui-même n'y occupant que le statut d'incitateur et de déresponsabilisateur en chef : selon toute vraisemblance, le génocide ne fut pas issu d'une décision ni d'un programme, mais a eu lieu en quelque sorte de lui-même, à partir de la situation chaotique créée dans le gouvernement général de la Pologne occupée par les aberrations de la politique nazie[29].

Ce n'est pas seulement Dieu qui est mort à Auschwitz, c'est l'homme aussi, et c'est évidemment ce que nous ne voulons pas savoir. Si, comme l'ont assez dit Adorno, Horkheimer, Marcuse, Debord, Cesarano, ou encore Houellebecq[30], nous vivons des vies mutilées, aliénées, machinales, des existances administrées, purement fonctionnelles et réduites à leur étiage, c'est que nous nous situons toujours dans la sphère de puissance qu'Auschwitz a révélée, et les niaises protestations d'un humanisme devenu obsolète n'y changeront rien. Au moins sait-on ce qu'il y a à penser : cette puissance d'annihilation, qui occupe le rang de sujet du processus de destruction, c'est-à-dire la Machinerie, le dispositif mécanique et automatisé, et sa logique interne. De même que pour penser la Shoah il faut sortir du face-à-face entre victimes et bourreaux pour prendre en vue l'appareil[31] qui a subsumé et instrumentalisé, et déshumanisé, l'un et l'autre, de même il convient de ne pas aborder la catastrophe contemporaine en opposant sommairement et superficiellement « l'homme » et « la nature » – comme le

font ceux qui parlent d'« écologie punitive[32] » afin de discréditer ceux qui voudraient leur faire renoncer à leur confort –, pour penser le processus qui aliène l'un pour détruire l'autre, *mobilisation totale pour la destruction totale* qui définit notre époque et que la Première Guerre mondiale a brutalement (et apocalyptiquement[33]) révélé. Il importe donc de cesser d'interpréter paresseusement et surtout anachroniquement l'ère de la Machine à partir du projet cartésien de rendre l'homme « comme maître et possesseur de la nature » : l'homme n'est pas maître ni possesseur de quoi que ce soit, surtout pas de lui-même, il est dépossédé et asservi par une Machinerie qui est comme maître et possesseur, et de l'homme, et de la nature. Mais c'est pourquoi la pensée de la catastrophe impose la philosophie, son pas de retrait qui donne du recul sur les faits, qui ainsi rompt avec le grossier bon sens pour prendre en vue ce que personne ne voit et qui en effet de prime abord demeure insensible et invisible : cette puissance anonyme d'annihilation dont l'hégémonie fonde notre époque.

1. G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, trad. C. David, Paris, Ivréa/L'Encyclopédie des nuisances, 2002, p. 338.

2. Voir T. W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz et J.-P. Ladmiral, Paris, Payot, 1991, § 33, p. 53 : « Des millions de Juifs ont été massacrés, et on voudrait que ce ne soit qu'un intermède et non pas la catastrophe même [*die Katastrophe selbst*]. Qu'est ce que cette civilisation attend de plus ? Et même s'il y a un sursis pour une multitude de gens, peut-on imaginer que ce qui s'est passé en Europe reste sans conséquence, et ne pas voir que la quantité des victimes représente un saut qualitatif pour la société dans son ensemble ? »

3. Titre du documentaire de Davis Guggenheim sur le réchauffement climatique sorti en 2006.

4. Le constat est banal, ses formulations les plus bouleversantes sont celles des survivants, par exemple S. Braun, qui affirme textuellement « Dieu est mort à Auschwitz » (*Personne ne m'aurait cru alors je me suis tu*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 77) et P. Levi qui disait : « Après Auschwitz, on ne peut imaginer un dieu tout-puissant et totalement bon » (cité dans M. Anissimov, *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste*, Paris, J.-C. Lattès, 1999, p. 279), mais aussi E. Wiesel, *La Nuit*, Paris, Minuit, 2007, p. 125, p. 127, p. 142, C. Rajchman, *Je suis le dernier Juif. Treblinka (1942-1943)*, trad. G. Rozier, Paris, Livre de Poche, 2009, p. 46.

5. E. Wiesel, *La Nuit*, *op. cit.*, p. 148. Hitler s'était présenté lui-même en prophète lors de son discours au Reichstag du 30 janvier 1939 : « Aujourd'hui, je serai encore prophète : si la juiverie financière internationale devait parvenir à plonger une fois de plus les nations dans une guerre mondiale, il en résulterait non pas la victoire de la juiverie, mais l'anéantissement de la race juive en Europe. »

6. Voir W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 477 : « Surmonter la notion de "progrès" et surmonter la notion de "période de décadence" ne sont que deux aspects d'une seule et même chose. »

7. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, *op. cit.*, p. 282 (= J. Romains, *Prélude à Verdun*, dans *Les Hommes de bonne volonté*, vol. 15-16, Paris, Flammarion, 1938, p. 139).

8. W. Benjamin, *Sur le concept d'Histoire*, thèse VII, *op. cit.*, p. 93.

9. Voir P. Levi : « Aujourd'hui, je pense que le seul fait qu'Auschwitz ait pu exister devrait interdire à quiconque, de nos jour, de prononcer le mot de providence », *Si c'est un homme*, trad. M. Schruoffeneger, Paris, Julliard, 1987, p. 246.

10. Voir E. Levinas : « La fin de la théodicée est peut-être le fait le plus révolutionnaire de notre conscience du XX^e^ siècle […]. La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Livre de Poche, 1993, p. 107-108.

11. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 125. L'expression se trouve déjà dans K. Marx, B. Bauer, *La Trompette du jugement dernier contre Hegel l'athée et l'antichrist*, *op. cit.*, p. 80 : « Dieu est mort

pour la philosophie », et Hegel, *Foi et Savoir*, trad. A. Philonenko, C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, p. 206 : « La religion moderne repose sur le sentiment que Dieu même est mort ».

12. F. Nietzsche, FP (1876-1877), 23 [13].

13. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, § 27. Ce que reconnaissait également un théologien comme D. Bonhœffer, *Résistance et Soumission. Lettres et notes de captivité*, trad. B. Lauret, Genève, Labor & Fides, 2006, p. 430-431 : « Dieu, en tant qu'hypothèse de travail en morale, en politique, en science, est aboli, dépassé ; il en est de même comme hypothèse de travail philosophique et religieuse […] Le retour à ce système ne peut être qu'un acte de désespoir qui peut être obtenu seulement par le sacrifice de l'honnêteté intellectuelle. »

14. Voir J. Bottéro, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1990, p. 27.

15. Voir F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, § 25 : « Le rapetissement de l'homme par lui-même, sa volonté de se rapetisser ne sont-ils pas irrésistiblement en progrès depuis Copernic ? Hélas ! c'en est fini de la croyance en sa dignité, en sa singularité, en son caractère irremplaçable dans l'échelle des êtres – il est devenu une *bête*, une bête au sens propre, sans réticence ni réserve, lui qui, dans sa croyance ancienne était quasiment Dieu, "enfant de Dieu", "Dieu fait homme"… Depuis Copernic, l'homme semble sur la mauvaise pente – il roule désormais de plus en plus vite loin du centre – jusqu'où ? jusqu'au néant ? jusqu'au sentiment *taraudant* de son néant ? *Toute* science (et pas seulement l'astronomie, au sujet de l'effet décourageant de laquelle Kant a fait un aveu remarquable : "elle annihile mon importance"…), toute science vise actuellement à dissuader l'homme du respect qu'il se portait jusque-là, comme si ce respect n'avait été qu'une présomption saugrenue. »

16. Rémi Labrusse (*Préhistoire. L'envers du temps*, *op. cit.*, p. 9) le formule parfaitement : « Ses succès [de la science moderne] se mesurent à sa force d'autodestruction, comme si la domination exercé par le regard scientifique aboutissait inexorablement à un affaiblissement du sujet de ce regard et donc à une relativisation de ce regard même, événement devenu minuscule et forcément évanescent dans l'incommensurable étendue de la réalité qu'il a pourtant lui-même contribué à dévoiler. »

17. Ainsi la *Déclaration de Cambridge* du 7 juillet 2012, signée par les principaux neuro-scientifiques du monde, affirme-t-elle que « les structures cérébrales responsables des processus qui génèrent la conscience chez les humains et les autres animaux sont équivalentes ».

18. Voir H. Reeves, *Poussières d'étoiles*, Paris, Seuil, 1984.

19. F. Nietzsche, FP (1879), 42 [17]. Et *Humain, trop humain II. Le Voyageur et son ombre*, § 14 : « Les astronomes, auxquels il est parfois réellement donné de jouir d'un horizon éloigné de la Terre, nous laissent entendre que cette goutte de vie est sans importance dans le caractère général de l'immense océan du devenir et du périr ; que d'innombrables astres possèdent, pour la genèse de la vie, des conditions analogues à celle de la Terre, que la vie sur chacun de ces astres, mesurée à la durée de leur existence, n'a représenté qu'un instant, un bref éclat avec de longs, longs espaces de temps par après […] L'astronome le moins prévenu ne peut guère sentir la Terre privée de vie autrement que comme le tombeau luisant et gravitant de l'humanité. »

20. F. Nietzsche, *Aurore*, § 49 : « Autrefois on cherchait à se donner le sentiment de la majesté de l'homme en invoquant son origine divine : c'est devenu aujourd'hui une voie interdite, car sur le seuil se dresse le singe, entouré d'un bestiaire à faire peur ; compréhensif, il grince des dents

comme pour dire : par là, vous n'irez pas plus loin ! On fait donc maintenant des tentatives en direction opposée : le chemin où *s'engage* l'humanité doit servir à prouver sa majesté et sa filiation divine. Hélas, de nouveau l'effort est vain ! Au bout de cette route se dresse l'urne funéraire du dernier homme, le fossoyeur. »

21. Voir F. Nietzsche, FP (1887-1888), 11 [108] : « Le guerrier de la connaissance se trouve sans relâche en lutte avec toutes sortes de laides vérités. Car la vérité est laide » et FP (1888-1889), 16 [40] : « La vérité est laide. Nous avons l'art, afin que la vérité ne nous tue pas ».

22. Voir E. Renan, *Dialogues philosophiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1877, p. 100 : « Je n'ai jamais dit que l'avenir fût gai. Qui sait si la vérité n'est pas triste ? » et *Drames philosophiques. Le prêtre de Némi*, Paris, Calmann-Lévy, 1886, p. 7 : « La vérité est peut-être triste. »

23. L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, *op. cit.*, p. 200.

24. Voir P. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique. Heidegger, l'art et le politique*, Paris, Christian-Bourgois, 1987, p. 59 : « Dans l'apocalypse d'Auschwitz, ce n'est ni plus ni moins que l'Occident, en son essence, qui s'est révélé. »

25. Il est même possible de définir ainsi le statut contemporain de la philosophie. Voir M. Foucault, *Dits et écrits*, t. III : *1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 278 : « L'épreuve décisive pour les philosophies de l'Antiquité, c'était leur capacité à produire des sages ; au Moyen Âge, à rationaliser le dogme ; à l'âge classique, à fonder la science ; à l'époque moderne, c'est leur aptitude à rendre raison des massacres. »

26. Voir P. Vidal-Naquet, préface à A. Mayer, *La « Solution finale » dans l'histoire*, Paris, La Découverte, 1990, p. VII-VIII : « Ce que les gazages apportaient de neuf, c'est l'anonymat des bourreaux face à l'anonymat des victimes, et en dernière analyse, leur innocence. Car, dans le système du gazage, personne n'a directement tué. »

27. Ce qui avait conduit Primo Levi (*Si c'est un homme*, *op. cit.*, p. 185) à voir les effets les plus pervers de la déshumanisation chez les prisonniers du camp : « Celui qui tue est un homme, celui qui commet ou subit une injustice est un homme. Mais celui qui se laisse aller au point de partager son lit avec un cadavre, celui-là n'est pas un homme. Celui qui a attendu que son voisin finisse de mourir pour lui prendre un quart de pain, est, même s'il n'est pas fautif, plus éloigné du modèle de l'homme pensant que le plus fruste des Pygmées et le plus abominable des sadiques. »

28. R. Höss, Lettre à sa femme du 11/04/1947 (Archiv der Gedenkstätte Auschwitz, Wsp / 405311, Nr. 49757) : « *ein Rad in der ungeheuerlichsten deutschen Vernichtungsmaschinerie* ».

29. Voir I. Kershaw, *Choix fatidiques. Dix décisions qui ont changé le monde 1940-1941*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Seuil, 2009, p. 617 : « En vérité, parler de "décision" peut induire en erreur en ce que le mot sous-entend une déclaration précise faite à un moment donné. Une série d'autorisations cumulées : c'est probablement une meilleure approximation de la façon dont les choses se sont passées. »

30. Voir M. Houellebecq, *Non réconcilié. Anthologie personnelle 1991-2013*, Paris, Gallimard, p. 42 : « Sur mon agenda de demain / J'avais inscrit : "Liquide vaisselle" / Je suis pourtant un être humain / Promotion sur les sacs-poubelles. »

31. R. Hilberg dans *La Destruction des Juifs d'Europe* (Paris, Fayard, 1988) parle d'« appareil de destruction » (p. 53 et *passim*) et se consacre méticuleusement à en restituer la genèse, qui ne se

réduit pas à celle de l'installation matérielle des centres de mise à mort, mais inclut tout l'appareil administratif (bureaucratique et juridique**)**, technique (par exemple l'infrastructure ferrovière), etc.

32. Ainsi P. Bruckner, *Le Fanatisme de l'apocalypse. Sauver la planète, punir l'homme*, Paris, Grasset, 2011.

33. Voir E. Gentile, *L'Apocalypse de la modernité. La Grande Guerre et l'homme nouveau*, trad. S. Lanfranchi, Paris, Aubier, 2011.

§ 13. La catastrophe industrielle : l'avènement du Capital

(1) Généalogie de la logique et abstraction monétaire. – Que le face-à-face meurtrier entre hommes soit supprimé par l'avènement d'une instance toute-puissante qui les subsume tous et ainsi les tienne en respect, c'est ce que Hobbes a pensé dans la figure du Léviathan, qui, bien loin de se réduire à la seule question politique de l'État, la dépasse plutôt d'emblée en direction de l'essence machinative de notre époque, et c'est Hobbes, et non Descartes, qui permet de penser la condition (de la) technique aujourd'hui[1]. L'État moderne est en effet un *appareil* bureaucratique, qui a sa propre logique – la « raison d'État » –, un mécanisme fait de ces « chaînes artificielles » (*artificiall chains*[2]) que sont les lois civiles, une structure abstraite issue de l'aliénation totale de ceux qui lui ont transféré leur puissance, pouvoir en surplomb par rapport aux gouvernés, mais aussi par rapport aux gouvernants, puissance anonyme qui règne par la « terreur » (*by terror*[3]), entité au statut ontologique nouveau, *inhumaine* puisque fondée sur l'aliénation universelle des hommes, qu'il fallait donc nommer d'un nom de monstre : Léviathan. Le Léviathan est ce sujet dominant issu de l'*assujettissement* de tous, où l'assujettissement définit *l'institution d'un sujet artificiel par aliénation des sujets réels*, qui ne sont donc *plus sujets* maîtres et possesseurs de la nature, *mais assujettis* à cette « personne artificielle » (*artificial person*[4]) qu'est l'État : en concevant l'institution de cette « personne artificielle », Hobbes

montrait que l'aliénation n'est pas seulement l'*effet* d'une puissance dominante, mais sa *cause* productive ; il montrait surtout qu'un artifice peut acquérir le statut de personne et conquérir le pouvoir de commandement sur les sociétés. Hobbes cependant ne pense qu'une aliénation formelle, parce qu'il ne conçoit que le pacte civil, où l'aliénation est celle du droit, qui a lieu une fois pour toutes et qui aboutit à une entité juridique, l'État ; penser l'avènement d'une puissance réelle, c'est rechercher les conditions d'un transfert *effectif* de la puissance *réelle* du sujet, et un transfert *continu*, réitéré chaque jour dans sa *pratique* concrète : il revint à Marx de le penser.

Le nom de Marx continue certes au XXIe siècle à susciter l'horreur et l'effroi, et ce, autant dans la bourgeoisie réactionnaire que dans la technocratie progressiste et les masses consuméristes[5] : excellente nouvelle dans une époque qui en donne peu, le caractère bénin d'un philosophe ne plaidant guère en sa faveur, la puissance polémique intacte de l'œuvre marxien montrant surtout qu'il n'est pas encore totalement muséifié ni réduit au rang de fourrage pour « ruminants universitaires et autres professeurs de philosophie[6] ». Il convient néanmoins de justifier l'importance reconnue à Marx, qui ne saurait reposer sur un quelconque penchant personnel, sur des intérêts idéologiques ni des options politiques.

Si la philo-sophie, élucidée comme philo-logie (quête d'un *λόγος* conçu comme sphère théorique universelle faite de formes essentielles et régie par l'abstraction pure de l'idéalité), est aujourd'hui nécessaire à la lucidité, c'est que notre existance a effectivement lieu dans une sphère spectaculaire dématérialisée faite d'informations et cybernétiquement commandée par l'entité numérique. Notre époque est celle de l'empire logiciel, celle de l'hégémonie du *λόγος* : et cette logicisation intégrale est annihilation, elle est catastrophe. En quoi la tâche de la philosophie, rédéfinie comme misosophie, relève d'une pensée de la catastrophe : mais dans cette collapsologie – que le philhellène préfèrera nommer ptomologie[7] –, c'est la question du *λόγος* qui est centrale, la logique *de* l'effondrement et la logique *comme* principe de cet

effondrement, il s'agit donc d'abord et avant tout de penser cette *crise du logique* et de critiquer sa logique formelle, non pas à partir d'un irrationalisme, mais d'une logique transcendantale dont la logique formelle est la production autonomisée. Ce à quoi s'est consacré Husserl, par la ré-institution (*Wiederstiftung*) de la philosophie qui l'institue non plus sur des bases théologiques, mais archéologiques, ce qui lui a permis de refonder la couche théorico-logique sur ses strates réelles dans le monde de la vie. Or tout son trajet le conduit à redéfinir cette archéologie comme sociologie transcendantale, qui prend pour champ d'investigation les relations intersubjectives de corps vivants sur le terrain de la praxis, œuvrant dans un travail en commun à produire leur monde, et ce à partir d'un héritage de significations héritées du passé et sédimentées comme mémoire et habitus : ainsi l'*ἀρχή* à laquelle accède l'archéologie est-elle circonscrite comme « communauté historiale vivant ensemble de façon générative au sein d'un peuple pourvu d'une tradition[8] ». Il est possible de recourir (archéologiquement) au mot grec d'*οἶκος* – l'habitation, mais précisément en tant qu'elle est commune, corporelle et vivante, et en tant qu'elle est communauté de production – pour désigner le site primordial à partir duquel se déploie le monde de la vie, et la logique transcendantale doit alors expliciter les lois immanentes (*νόμοι*) de la communauté historiale de production (*οἶκος*) : elle doit se faire éco-nomie (*οἰκονομία*).

La question cruciale d'une généalogie de la logique – selon l'expression par laquelle Husserl désignait sa tâche propre – est alors d'expliciter sa genèse à partir de l'immanence de cette communauté historiale : d'y expliciter le processus qui, à partir de formes (particulières) découpées dans la matière par le travail, accède à leur essence (universelle), et les donne à voir. « La vérité objective, a en effet établi Husserl dans *La Crise des sciences européennes*, sort originellement du besoin de la praxis humaine[9] », et il s'agit donc, dans le monde de la vie, sur le terrain de la praxis reconnu comme « fondation » et « soubassement[10] » de toutes les productions

théoriques, de comprendre comment peut émerger la saisie pure des idéalités. L'institution originaire de la rationalité en Grèce ancienne peut être abordée à partir de l'origine de la géométrie, et le mot grec *γεωμετρία* – mesure (*μέτρον*) de la terre (*γῆ*) – met d'emblée les techniques de mesure au cœur du processus. Or toute mesure présuppose la référence à une grandeur constante de même espèce servant d'étalon, ce qui, dans la pratique quotidienne, impose le choix d'un étalon « empiriquement pétrifié dans un corps disponible » (*verfügbarer empirisch-starer Körper*[11]), que tout un chacun pourra manier pour déterminer les diverses grandeurs, et Husserl conclut que « l'art empirique de la mesure et sa fonction objectivante empirico-pratique, dans un déplacement (*Umstellung*) de l'intérêt pratique en intérêt purement théorique, fut idéalisé et se transforma ainsi en un processus de pensée purement géométrique[12] ».

Plusieurs questions pourtant demeurent : celle d'une mesure *universelle* – quand la technique de l'arpentage par exemple ne fonctionne que dans une « sphère restreinte » –, mesure de tout objet compris sur les bases d'une ontologie de la production, donc saisi « sur le mode de sa productéïté (*Erzeugtheit*) originaire[13] » et dans son « sens d'être-produit » (*Sinn des Erzeugtseins*[14]), celle de la *pétrification* dans un corps disponible de cette mesure de l'universelle productéité, et celle de la *sublimation*[15] de l'intérêt pratique orienté sur l'empiricité concrète en intérêt théorique finalisé par l'universalité idéale.

Dans les ultimes textes que, quelques mois avant sa mort, il consacre à l'étude du « changement révolutionnaire de la pensée chez les Grecs », c'est-à-dire de l'invention du *λόγος* dans son universalité objective et abstraite, qui saisit toute chose dans son idéalité formelle (*εἶδος*), Husserl constate alors que cette « révolution » eut lieu dans « une nation ayant des échanges internationaux comme la Grèce » : « Ce sont les mêmes choses qui ont pour les étrangers un sens religieux et qui, pour les Grecs, au marché, ont un prix. C'est à partir de là que s'accomplit la première découverte de la différence

entre une existence en soi identique et ses multiples modes d'apparition ou d'appréhension subjectif[16]». En effet, l'échange économique porte essentiellement sur les produits du travail, dont il met entre parenthèses l'utilité, c'est-à-dire l'ensemble des qualités particulières concrètes susceptibles de satisfaire un intérêt pratique, pour les réduire à une quantité universelle abstraite homogène, et se voient en cela dotés d'une essence commune : leur valeur. Si le travail est le soubassement réel de la corrélation hylé-morphique, et la division de classes le soubassement réel de l'attitude théorique du spectateur désintéressé, l'échange des produits du travail est le *soubassement réel de la réduction eidétique* sur un champ de primordialité qui n'est alors plus seulement communauté de production (*οἶκος*) mais aussi marché (*ἀγορά*) – originalité des communautés grecques qui organisaient l'espace civique, non plus autour du sanctuaire comme c'était le cas en Asie Mineure, mais autour de la place du marché[17].

Mais si les Cités grecques se caractérisaient effectivement, comme le dit Husserl, par leur organisation autour de la place du marché, elles se caractérisent plus encore par l'apparition de la monnaie frappée, qui matérialise dans un petit objet pratiquement maniable le principe de la réduction des choses à leur essence universelle en même temps que leur étalon de mesure. L'institutionnalisation de l'usage de la monnaie dans les échanges quotidiens procure alors à la valeur d'échange un mode d'être qui impose de la saisir *dans son idéalité* – qui interdit de la ramener à la matérialité de la pièce –, puisque la monnaie frappée, en tant qu'elle a un cours légal défini par son titre et indépendant de la quantité de métal qu'elle contient – ce qui permet de supprimer la pesée du métal encore nécessaire en Mésopotamie ou en Perse quand l'étalon de mesure était fait de lingots d'argent –, a pour effet de numériser la valeur d'échange (de redoubler ainsi la réduction éidétique d'une réduction arithmétique en déterminant l'*εἶδος* comme *ἀριθμός*), qui conduit ainsi à la saisir et à la manipuler, mentalement, comme idéalité, et ainsi à tout réduire à une entité idéale[18]. *L'étalon*

« empiriquement pétrifié dans un corps disponible », c'est la monnaie, qui a imposé au niveau *pratique* la mesure *idéale* de toute chose, et a ainsi opéré le déplacement de l'intérêt pratique (orienté sur l'usage de la chose) vers une visée idéale (la quantité de valeur), et a opéré ce déplacement *pour tous* : l'idéation n'est pas primairement le fait du philosophe, mais a lieu dans l'immanence même du champ pratique. Dès lors, la crise des sciences européennes, qui est l'affaire propre de la phénoménologie, définie par l'autonomisation de fait, par rapport aux sujets qui en sont le fondement de droit, d'une idéalité intégralement objectivée et ainsi devenue semblable à une machine, cette crise doit être reprise sur les sous-sols économiques ainsi dégagés, à partir de la monnaie reconnue comme principe immanent originaire de l'idéation.

Ce à quoi Marx a consacré sa vie[19], qui *définit* précisément la crise par « l'autonomisation » de l'idéalité abstraite de la valeur par rapport à la communauté de production qui en est pourtant le fondement de droit, et par la « manifestation[20] », à la fois de cette autonomisation, et du fondement par rapport auquel elle s'autonomise. S'il importe de suivre patiemment le cheminement de Husserl avant de se consacrer à la nouveauté, la densité et la complexité des analyses de Marx, c'est que Husserl a méticuleusement parcouru toutes les étapes qui mènent du logicisme et de l'idéalisme à une ontologie du corps vivant en communauté, il permet d'expliciter la nécessité proprement *philosophique* du projet marxien, qui demeure en effet difficilement saisissable tant son parcours a été fulgurant : ce cheminement que Husserl a mis cinquante ans à parcourir, le jeune Marx en effet l'a accompli en cinq ans, dans un geste de rupture dont la brutalité explique bien des incompréhensions et aussi bien des réticences. Disons que si la tâche de la pensée depuis Hegel est le « dépassement de la métaphysique », qui consiste à quitter la stratosphère de l'idéalisme spéculatif pour regagner la terre solide et bien ronde, alors elle est d'opérer un atterrissage : celui de Husserl, pilote de ligne habitué aux gros-porteurs, se fait en douceur, avec

procédure d'approche longuement anticipée, vitesse réduite, trajectoire arrondie et contact avec le sol amorti – à tel point que certains ne se sont rendu compte de rien –, celui de Marx relève plutôt de l'appontage – d'un avion de chasse sur un porte-avions –, avec trajectoire courte, vitesse élevée et impact brutal qui secoue sévèrement ses passagers – d'où les mines scandalisées de philosophes soucieux d'être traités avec plus d'égards. Mais c'est bien Marx qui accomplit jusqu'au bout la sortie de l'onto-théologie en redéployant la philosophie comme ontologie de la production par une communauté vivant dans le monde de la vie, qui constitue alors la strate fondative, non seulement d'une couche théorico-logique reconnue comme produit – c'est-à-dire comme idéologie –, mais aussi de superstructures objectives dont il faut alors contester l'autonomie de fonctionnement.

(2) Ontologie sociale et phénoménologie des formes-valeurs. – Toute la pensée de Marx se fonde sur une thèse ontologique fondamentale énoncée en 1845 dans la VI[e] thèse *Ad Feuerbach* et qui consiste à définir « l'essence » (*das Wesen*) par « l'ensemble des rapports sociaux »[21] : le domaine de l'essence n'est pas transcendant (théologie), il n'est pas non plus individuel (égologie), il est immanent et social (sociologie), il circonscrit l'essence commune (*das gemeine Wesen*) à la communauté (*das Gemeinwesen*[22]). La pensée de Marx ne se fonde donc pas sur un matérialisme : non seulement parce que c'est la communauté (historiale) qui est fondement (an-archique), et non la matière (naturelle), en quoi sa pensée est bien un communisme, et, mais parce que cette communauté se définit par des *rapports* qui sont *abstraits* puisqu'ils sont toujours des relations *entre* des choses matérielles ou des corps vivants : les hommes n'entretiennent ainsi des rapports *sociaux* (et non naturels ni matériels, mécaniques ou causals) qu'à partir d'une « puissance d'abstraction » (*Abstraktionsvermögen*[23]) qui les libère de l'*immédiateté* naturelle ou matérielle pour les déterminer par des *médiations* historiques et immatérielles, médiations *abstraites* qui contribuent alors à les subjectiver et ainsi à les définir par cette « puissance d'abstraction », à

produire ainsi la subjectivité théorique, c'est-à-dire la conscience[24]. Le champ d'immanence fondatif, en tant qu'il est social, *se définit d'emblée par des processus d'abstraction* qui eux-mêmes se déploient dans une logique dialectique d'incessantes rétroactions, et c'est pourquoi la question de l'idéation originaire, de la genèse de l'idéalité, doit se chercher dans le champ social : le processus même de l'hominisation peut alors se comprendre à partir de cette dialectique de l'abstraction et de la socialisation. Il importe d'autant plus de récuser, d'emblée, le matérialisme vulgaire qui nie toute réalité à l'abstraction, que le capitalisme ne *peut pas* se comprendre sur ses bases, puisqu'il n'est rien d'autre que la puissance même de l'abstraction autonomisée (automatisée) et parvenue à l'hégémonie (cybernétique) planétaire : Marx reproche précisément aux économistes positivistes d'être incapables de penser le Capital parce qu'il n'y a pour eux que des choses palpables ou des idées dans la tête, et qu'ils restent ainsi aveugles à ces structures *abstraites et réelles* que sont les rapports sociaux[25]. C'est sur cette strate de primordialité qu'il convient alors de mettre en évidence les processus d'idéation et d'abstraction permettant d'expliquer la genèse du logique[26] : le fondement de la pensée de Marx n'est autre que la mise en évidence de ce processus d'*abstraction réelle*[27] opéré au sein des communautés humaines.

Les rapports sociaux fondamentaux – ceux qu'il faut analyser pour faire l'archéologie du dispositif capitaliste de production – sont donc ces rapports économiques (rapports immanents à l'*οἶκος* que l'archéologie a établi en *ἀρχή*). Dans sa vie corporelle et concrète, la communauté historique est réglée, d'une part, par les nécessités du travail, compris comme mise en forme de la matière, d'autre part, par les échanges de ces produits du travail. Le travail, en tant que mise en forme d'une matière première, produit des choses particulières et concrètes, qui en tant qu'elles sont évaluées par leur utilité (pour satisfaire tel ou tel besoin) peuvent se définir par leur valeur d'usage, laquelle est toujours caractérisée par des qualités particulières et

concrètes. Pour que ces produits soit échangeables, il faut les réduire à quelque chose de commun, en quoi leurs qualités particulières concrètes sont mises entre parenthèses pour n'en retenir qu'une quantité universelle et abstraite : leur valeur d'échange, « c'est-à-dire quelque chose d'*universel*, en quoi est niée et effacée toute individualité, toute propriété particulière[28] », valeur d'échange qui est alors une « *forme* qui diffère de leurs formes corporelles tangibles, une forme qui n'est donc qu'*idéelle*[29] ». Forme idéelle et universelle, commune à toutes les choses particulières, la valeur d'échange est essence formelle : l'échange non seulement circonscrit l'essence des objets, mais la manifeste dans la « forme phénoménale » (*Erscheinungsform*) de la valeur d'échange. L'échange est ainsi au *fondement de l'abstraction* et de l'universalisation qui définit les rapports sociaux, il est *principe de l'évaluation* de toutes choses, de leur comparaison et de leur mise en relation, il définit continûment des valeurs, c'est-à-dire des essences formelles idéelles.

L'échange permet ainsi la *manifestation phénoménale de l'essence commune à la communauté* : la dialectique de l'échange permet le dépassement du particulier vers l'Universel, elle a en cela cette vertu de manifester à chaque homme l'universalité de son essence, l'échange est la manifestation de l'« essence générique commune[30] », essence immanente à la communauté de production, aux hommes vivants en tant qu'ils produisent leurs biens de subsistance et ne peuvent les produire qu'en communauté. Tous les biens échangés sont en effet par principe issus d'un travail productif, c'est donc toujours une certaine quantité de puissance de travail que circonscrit la réduction à leur essence commune de produits du travail, puissance effectivement réelle de transformation de la matière et de configuration du monde : l'essence universelle et abstraite qui se manifeste dans l'échange n'est autre que la *puissance sociale inhérente à la société de production*.

L’échange des produits du travail implique leur équivalence, c’est-à-dire leur évaluabilité commune, il suppose ainsi un champ d’équivalence qui est l’espace du marché, mais il implique aussi un étalon de mesure permettant de rapporter chaque bien particulier (réduit à sa valeur) à la quantité de puissance de travail totale. Dans le jeu des échanges, les formes-valeurs sont posées comme équivalentes les uns aux autres, se reflètent ainsi les unes dans les autres, et dans ce système d’interdépendance réciproque chaque produit peut être considéré comme base à partir de laquelle sont évalués les autres. Dans l’échange cependant, c’est toujours une chose particulière qui peu à peu s’impose pour servir d’étalon de mesure à toutes les autres : une forme-valeur reflète ainsi en elle la valeur totale des autres, elle devient le centre du système d’équivalence : elle acquiert en cela le statut de « forme équivalent universelle[31] » en laquelle se cristallise la valeur de toutes les autres, et, puisqu’elle ne sert plus qu’à cela, se trouve exclue du jeu des échanges et mise à part – de même qu’un arbitre est forcément mis à part et ne joue pas avec les joueurs[32]. Cette chose particulière peut être n’importe quoi : coquillage, fève de cacao, plaque de thé séché, grain de sel, tête de bétail…, ce sont la *maniabilité* et la *manipulabilité* du métal qui ont conduit à privilégier or, argent, bronze ou cuivre. Ce petit objet remplit alors la fonction de la monnaie, qui ainsi réifie et matérialise la valeur dans un petit objet, et ainsi l’autonomise : la monnaie est « la valeur d’échange autonomisée dans sa forme universelle[33] ».

L’essentiel ici est que la monnaie n’est pas seulement un intermédiaire dans les échanges, elle manifeste la puissance commune à la communauté réduite à son essence, et elle la manifeste en l’objectivant et en l’incarnant ; dans et par la monnaie, un produit concentre en lui toute la *puissance de production*, la *puissance sociale* acquiert une existence autonome. Le paradoxe inhérent à la monnaie, qui explique le fétichisme, est ainsi que la puissance sociale ainsi réduite à son universalité abstraite y prend le mode d’existence d’une chose particulière et concrète : elle devient en cela à portée

de main, maniable et manipulable, et ainsi saisissable. Par la monnaie, la communauté peut être dépossédée (dépropriée) de sa puissance commune, laquelle devient appropriable et privatisable : par l'argent, « chaque individu possède la puissance sociale [*die gesellschaftliche Macht*] sous forme d'une chose […] Sa puissance sociale [*seine gesellschaftliche Macht*], tout comme sa connexion avec la société, il les porte avec lui, dans sa poche[34] ». Parce qu'il rend la *puissance* sociale appropriable, accumulable et manipulable, l'argent est un *pouvoir*. La monnaie est en effet dans un rapport structurel au pouvoir de commandement, qui dès l'apparition des hiérarchies gouvernementales en Égypte et en Mésopotamie au III^e^ millénaire avant notre ère s'est fondé sur l'impôt, c'est-à-dire l'appropriation privative – par un homme, une famille, une caste, une classe – de la puissance sociale par des formes protomonétaires de transfert de valeur, qui ainsi peut la manœuvrer à sa guise, pour bâtir des pyramides par exemple, ou tout autre bâtiment de son choix.

L'avènement de l'État dont Hobbes est le penseur est caractéristique de la Modernité européenne[35], irréductible au gouvernement apparu au Moyen-Orient il y a cinquante siècles, État qui n'est *plus* privatisation du pouvoir, qui est au contraire – précisément – son étatisation, non plus manipulation de la puissance sociale, mais au contraire son émancipation[36], non plus son incarnation dans une personne naturelle – principe dynastique, où la continuité du pouvoir est la procréation – mais son abstraction dans une structure artificielle – où la continuité du pouvoir est celle de fonctions assumées par des fonctionnaires interchangeables. Un gouvernement se définit d'abord par l'impôt ; un pouvoir gouvernemental, c'est un budget, c'est la quantité de valeur nécessaire à la rémunération de ses fonctionnaires, en quoi, dès que la valeur prend le mode d'existence de la monnaie, il est toujours déterminé par la logique monétaire. L'avènement de l'État moderne est alors indissociable de ce pouvoir de mobilisation de la puissance sociale et d'uniformisation des sociétés qu'est la monnaie[37] : l'archéologie impose

donc d'analyser la mutation du pouvoir gouvernemental en pouvoir étatique sur ses bases monétaires, pour comprendre les modalités du transfert effectif de la puissance sociale dans la Machinerie.

Le chapitre 1 du livre I du *Capital* est un traité d'ontologie phénoménologique, situé d'emblée sur le terrain de la praxis, sur les strates de primordialité du monde de la vie, où des corps vivants œuvrent en communauté à produire de quoi satisfaire leurs besoins. À partir d'une analyse méthodique des « formes phénoménales » (*Erscheinungsformen*) des produits, Marx y dégage d'emblée *deux* régimes de phénoménalité : celui de « l'objectivité-d'usage » (*Gebrauschsgegenständlichkeit*), caractéristique des choses utiles et défini par les qualités sensibles, particulières et concrètes, et celui de « l'objectivité-de-valeur » (*Wertgegenständlichkeit*), définie par une quantité universelle et abstraite, et qui caractérise ces choses dans leurs rapports d'échange. « À l'opposé complet de l'épaisse objectivité sensible des denrées matérielles, il n'entre pas le moindre atome de matière naturelle dans l'objectivité-de-valeur[38] », qui est ainsi une « forme purement idéelle » (*nur ideelle Form*[39]), détachée de son substrat matériel, et constitue ainsi « une propriété surnaturelle » (*eine übernatürliche Eigenschaft*[40]). Cette objectivité-de-valeur n'apparaît que dans l'échange et par lui, elle est le « résidu » (*Residuum*) de la « réduction » (*Reduktion*) de toutes les choses utiles qui en circonscrit la « substance commune » (*die gemeinschaftliche Substanz*[41]), leur point commun : celui d'être des produits du travail humain.

L'acquis de la pensée critique trancendantale est la mise en évidence que tout objet est résultat d'une activité de production. À la dualité entre deux modes distincts de la phénoménalité correspond donc la dualité entre deux principes de production. Si la forme phénoménale de l'objectivité-d'usage manifeste la puissance propre à la « corporéité vivante » (*lebendige Leiblichkeit*) d'un travailleur particulier, la forme phénoménale de l'objectivité-de-valeur manifeste ce travail réduit à son essence, c'est-à-dire le « travail universel abstrait » (*abstrakt allgemeine Arbeit*). La dualité

phénoménologique objectivité-d'usage/objectivité-de-valeur renvoie ainsi à la dualité eidétique (transcendantale) travail particulier concret/travail universel abstrait.

(3) La Révolution capitaliste : l'inversion du sujet et de l'objet. – Or la nouveauté décisive du mode de production capitaliste, sa *differentia specifica*, est de produire *directement* de la valeur : non plus des choses (plus ou moins) utiles, mais une quantité (formelle idéelle) de valeur. Cette visée est rendue possible par l'existence de la monnaie, qui « donne à la valeur une forme autonome » (*einer selbständigen Form*), et ainsi procure à l'idéalité formelle de la valeur un mode d'être distinct de la chose utile : la valeur peut alors être recherchée pour elle-même, appropriée et accumulée, quantité pure surnaturelle et abstraite, et finalement irréelle, qui constitue « cette étrange richesse dont le propriétaire meurt de faim[42] » qu'analysait déjà Aristote. Dans ce cas cependant, qui apparaît donc avec l'existence même de la monnaie, ce sont quelques individus particuliers qui parasitent un mode de production finalisé par les biens d'usages, et qui s'approprient la valeur monétarisée qu'il génère en ses marges. Avec l'économie moderne, « faire de l'argent apparaît comme le but ultime de chaque sorte d'activité[43] » : le dispositif de production moderne est *finalisé* par l'objectivité-de-valeur et *réorganisé* par rapport à elle, il produit directement pour le Marché. Reconnaître que l'objectivité-de-valeur est le produit spécifique de ce dispositif, c'est alors admettre que le travail universel abstrait en est le producteur. La Modernité se caractérise en cela par *l'avènement d'un nouveau sujet de la production* qui n'est plus le sujet vivant dans le monde de la vie, mais l'essence universelle et abstraite du travail en tant que telle : « Cette abstraction du travail en général n'est pas seulement un résultat mental » (*ist diese Abstraktion der Arbeit überhaupt nicht nur geistige Resultat*), précise ainsi Marx, « Le travail est devenu, non seulement comme catégorie, mais dans la réalité même [*nicht nur in der Categorie, sondern in der Wirklichkeit*], un moyen de créer la richesse en général […] L'abstraction

de la catégorie “travail”, “travail en général”, travail sans phrase, point de départ de l’économie moderne, devient vérité pratique[44] ».

L’analyse de la réduction des *produits* à leur essence commune (leur valeur) ne suffit donc pas, s’impose également l’analyse de la réduction des *producteurs* eux-mêmes, réduction opérée réellement sur le champ de la praxis, qui réussit à réduire la multiplicité concrète de travail à un travail universel et abstrait. L’opérateur de la réduction à l’essence, à la valeur, c’est la monnaie : l’avènement d’une puissance de production universelle et abstraite est rendu possible par l’évaluation monétaire de la puissance de travail elle-même, c’est-à-dire le *salariat*, qui en fait une marchandise cessible, appropriable et accumulable. Le salariat est achat et vente de la puissance réelle du sujet : la puissance de travail inhérente à sa corporéité vivante, où le terme « puissance » (*Vermögen*) doit ici s’entendre au sens ontologique (aristotélicien) de la *δύναμις*[45], de la *potentia*[46]. Le salarié n’est pas dépossédé de sa personne de travailleur (comme dans l’esclavage), ni de son travail en acte (comme dans la corvée), ni du produit de son travail (comme dans l’impôt), mais de sa *puissance* de travail, et celle-ci est achetée, donc évaluée comme valeur d’échange, et en cela réduite à une fraction déterminée d’une essence universelle et abstraite. Le salariat fait porter la réduction éidétique, non plus sur les produits, mais sur les producteurs : la puissance de travail est ainsi constituée en puissance sociale universelle et abstraite, émancipée des travailleurs eux-mêmes, qui n’ont plus les moyens de la faire passer à l’acte. Ainsi la puissance sociale de production, que la monnaie telle qu’elle apparaît dans l’Antiquité ne faisait que manifester et rendre appropriable par une classe particulière, cette puissance universelle et abstraite est par le salariat réellement instituée en puissance productive autonome. Cette constitution d’une puissance sociale directement productive s’opère par l’exode rural, mécanique implacable qui depuis plus de deux siècles arrache les paysans à leur terre pour les amasser dans des zones urbaines[47] : exode rural et urbanisation qui ne sont rien d’autre que la

mobilisation totale de la puissance de travail opérée par la puissance de la monnaie. Ainsi la puissance sociale n'est-elle plus disséminée sur un territoire de façon contingente et désordonnée – répartitions des terres fertiles, des cours d'eau, des rivages, des forêts, des alpages –, dissémination qui interdisait précisément de la constituer en puissance directement productive, elle est accumulée et concentrée dans des centres de production où s'institue « un potentiel de force nouveau [*neue Kraftpotenz*] qui naît de la fusion de nombreuses forces en une seule force globale[48] ». L'exode rural est en cela une recomposition totale des sociétés qui les réorganise, non plus selon les hasards de la géographie, mais selon les exigences du dispositif de production – et c'est sur ces bases que peut s'expliquer la mutation contemporaine de l'exercice du pouvoir, c'est-à-dire le passage au paradigme bio-politique, puisque l'enjeu est bien désormais d'optimiser la puissance de travail, donc de gérer des corps productifs, puis, avec l'avènement de la société de consommation, de gérer des corps consommants, et donc de gérer leur énergie libidinale.

Le salariat opère ainsi tout à la fois le dessaisissement, la dépossession (*Entäusserung*) des travailleurs sur leur propre puissance, et l'aliénation (*Entfremdung*), c'est-à-dire le transfert de cette puissance au dispositif qui ainsi en dispose : son appareillage matériel constitue alors le « corps objectif de l'activité[49] », et c'est ce « corps objectif » (*gegenständliche Leib*), et non plus le corps subjectif du travailleur, qui fait passer à l'acte la puissance de travail. Ce système objectif qui devient productif en lieu et place des sujets est la Machinerie[50], qui ne s'aliène pas seulement la puissance physique des travailleurs cependant, mais aussi leur puissance intellectuelle – en quoi le processus d'aliénation ne concerne pas seulement les ouvriers, mais aussi les ingénieurs et les "chercheurs", en quoi aussi la bio-politique doit également gérer au mieux cette puissance en médicalisant les *burn-out* et dépressions.

Les machines en effet sont « de la force de savoir objectivée » (*vergegenständliche Wissenskraft*[51]), l'autonomisation et l'objectivation

d’une science devenue semblable à une machine, qui selon Husserl définit la crise contemporaine, sont ainsi fondées sur l’avènement du dispositif industriel. Par là même, la machine se trouve douée d’une intelligence artificielle qui est son principe d’animation, elle a son âme propre[52], qui détermine son fonctionnement et ses comportements, « intellect général » qui « contrôle » et « réorganise[53] » la société. Corps objectif animé par une intelligence objective, qui domine et commande les sujets réduits au rang de maillons sur sa chaîne de production, la Machinerie apparaît ainsi comme un « monstre mécanique[54] » dont le monstre de l’État n’est finalement que la superstructure juridique.

Le dispositif économique peut donc produire la valeur (universelle et abstraite, quantitative et formelle) parce que la puissance de production est elle-même abstraite, universalisée, quantifiée et formalisée par la réduction (salariale) de la puissance de travail à une quantité de valeur. La valeur est ainsi principe et fin du processus, dans une logique (spéculative) où elle s’approprie de la puissance de travail qu’elle ne fait passer à l’acte que pour se produire elle-même. Quand la valeur se valorise elle-même, elle est Capital, lequel se *définit* par « l’autovalorisation de la valeur[55] ». Le travail universel abstrait n’est donc sujet de la production que pour autant qu’il est *assujetti* à la valeur, laquelle est sujet véritable du processus : le Capital est la valeur devenue sujet, « sujet dominant » (*übergreifende Subjekt*), « sujet automate » en et par lequel « la valeur devient le sujet d’un processus dans lequel [elle] se valorise elle-même[56] ». Ainsi le Capital, en tant qu’unité de la production et de la circulation, tout à la fois réduit toute chose à sa valeur d’échange et ainsi fait de la valeur la *substance* de toute chose, et, dans la logique spéculative de l’autovalorisation de la valeur qui le définit, institue cette substance en *sujet* du processus productif : le Capital est la vérité archéologique de ce que Hegel a conçu comme Esprit, Substance-Sujet et Idée absolue.

Le salariat est ainsi *assujettissement universel* de la puissance subjective par lequel s'institue ce *sujet objectif universel et abstrait* qu'est le Capital : *subjectivation de l'objectivité* qui *définit* la machine, et par laquelle le système des objets vit sa vie propre en atomisant la communauté des sujets pour réduire ceux-ci au rang de moyens de son fonctionnement. Le mouvement de fond qui définit la Modernité fut celui de la séparation (*Scheidung*) de l'objectivité vis-à-vis des sujets, son autonomisation (*Verselbständigung*[57]) dans des proportions toujours plus grandes : elle est le processus de *l'autonomisation de l'objectivité*, objectivité qui *commande* aux sujets, ce dont le subjectivisme des philosophes n'est que l'image inversée de l'idéologie. Capitalisme et technologie ne peuvent donc pas se penser séparément : l'*auto-matisation* de la production est la mise en œuvre effective de l'*auto-valorisation* qui définit la logique capitaliste, le dispositif technique est l'infrastructure *produite* par le Capital, tout à la fois sa matérialisation et son expression adéquate[58]. Il s'agit donc bien de penser *le* Capital[59] – et non simplement le capitalisme – pour y reconnaître, de même que le Léviathan de l'État, une entité au statut ontologiquement nouveau, issue de l'aliénation de tous, un sujet artificiel produit de l'assujettissement universel, être inhumain que Marx lui-même a nommé d'un nom de monstre : le Moloch[60].

La pensée de Marx ne se fonde donc *pas* sur une doctrine de la lutte des classes, le capitalisme est irréductible à un rapport social, l'hégémonie du Capital n'est en rien celle de la bourgeoisie, et c'est pourquoi il est si important d'arracher Marx à son interprétation marxiste, qui après sa mort et pendant un siècle – parce que son œuvre était alors accaparée par des Partis définis par des stratégies de conquête du pouvoir ou des fonctions de légitimation d'États dits "socialistes" – a réduit sa pensée à une théorie des luttes sociales : s'impose aujourd'hui la tâche d'une *démystification* du marxisme qui le libère du *fétichisme* de la lutte des classes[61]. En tant que le Capital est sujet dominant et actif, par rapport auquel les individus sont pareillement passifs[62], il se caractérise aussi par un processus actif de

recomposition de la société où sont *produites* les classes nécessaires à sa reproduction. Les rapports de classe sont des *effets* de la logique capitaliste qui réorganise de fond en comble le champ social pour le soumettre aux exigences de la production de plus-value : pour transformer la société elle-même en machine à produire de la valeur, c'est-à-dire en Marché. En quoi la croissance de la classe moyenne dans les sociétés occidentalisées depuis les années 1950, si elle remet en cause la prédiction marxienne d'une polarisation des sociétés entre bourgeoisie et prolétariat, ne remet pas en cause la thèse de l'hégémonie totalitaire du Capital, bien au contraire, puisque c'est cette même logique économique qui produit la masse des consommateurs dont elle a besoin pour écouler ses marchandises : masse de plus en plus soumise à une logique cybernétique et managériale qui court-circuite les institutions, masse tenue captive par un spectacle toujours plus captivant, et gérée comme un troupeau par la biopolitique.

Le capitalisme est irréductible à l'exploitation de l'homme par l'homme, serait-ce le cas qu'il n'y aurait rien de nouveau sous le soleil : les inégalités sociales, les rapports d'exploitation, la société de classes datent de la Révolution néolithique et ont défini l'Histoire depuis lors. Si la classe dominante s'appropriait, de façon privative, la totalité de la richesse extorquée au travailleur, il n'y aurait pas Capital : il n'y a Capital que pour autant, d'abord, que le surtravail extorqué existe sous la forme idéelle et immatérielle de la valeur, ensuite, qu'une partie (et la plus grande possible) de cette valeur est *réinjectée dans la circulation*, pour autant donc que cette valeur n'est *pas* convertie en richesse (en choses plus ou moins utiles), mais circule, reste ainsi en suspens au-dessus des choses sans s'identifier à aucune, *pas même à la monnaie*, demeure universelle et abstraite, et assujettit toute chose pour s'accroître elle-même et accroître sa domination[63]. Le Capital est valeur pure autonomisée, entité idéelle et immatérielle[64] devenue puissance hégémonique : il est le principe de la cybernétique, l'unité numérique en tant qu'*άρχή*. Le capitalisme ne peut pas être abordé sur le seul plan des rapports

sociaux et de leur incontestable injustice, ni d'un système économique et de sa contestable efficacité : il est fondamentalement le pouvoir de l'objectivité autonomisée dont le capitaliste n'est jamais que le « fonctionnaire[65] », qui ne fait qu'incarner une des fonctions[66] nécessaires au fonctionnement du dispositif, et qui « n'est détenteur de la puissance que comme personnification du Capital[67] ».

Bien loin d'instaurer des rapports de domination entre les hommes, le mode capitaliste de production *les supprime* en atomisant la société pour ne plus laisser subsister que le rapport de chaque solitude à l'objectivité abstraite qui impérialement domine[68] – processus aujourd'hui achevé par la mise en œuvre du principe techno-totalitaire « un homme, un écran », par lequel la suppression des rapports intersubjectifs s'opère dans tous les lieux publics, à l'intérieur du cercle familial, au sein même des couples –, mais qui est l'essence de la société de Marché où l'objectivité abstraite de l'argent en tant qu'universel médiateur est la substance même du champ social, l'espace même de la socialité, l'essence commune à la communauté[69]. « L'argent incarne la domination totale de la chose aliénée sur l'homme. Ce n'est plus la domination de la personne sur la personne, c'est désormais la domination universelle de la chose sur la personne, du produit sur le producteur[70] », notait Marx dès 1844, et c'est là l'essence même du capitalisme qui se définit, non pas par un rapport de classes, mais par un certain rapport entre la subjectivité et l'objectivité : cœur de l'analyse de Marx qui inlassablement définit l'avènement du Capital par « l'interversion du sujet et de l'objet », « le renversement du sujet dans l'objet et inversement », « la subjectivisation des choses, la chosification des sujets, l'inversion de la cause et de l'effet »[71].

(4) Une Révolution thanatocratique. – Mais la reconnaissance du statut ontologiquement primordial de la subjectivité vivante en son activité corporelle et sa vie en communauté imposent de déterminer plus originairement cette inversion du rapport entre le sujet et l'objet. Tout objet est issu d'une activité vivante de production, et en tant que résultat il subsiste

à cette activité, et à sa vie. L'opposition du sujet et de l'objet est celle de l'animé et de l'inanimé, du mouvement et de l'immobilité[72], du feu et de la cendre, d'une combustion et de son résidu, tout objet est en cela le *vestige* présent d'un travail passé, le *résultat mort* d'une activité vivante[73]. Tous les biens accumulés autour de nous sont les legs de générations disparues : restes objectifs de subjectivités mortes. Définir l'homme comme un héritier, c'est le situer toujours au milieu des vestiges de générations passées, et au sein même de cette subsistance de l'absence, milieu originaire sur lequel il fait fond, c'est-à-dire sur le mémorial, ensemble des strates les plus enfouies du transcendantal. Son essence est « l'ensemble des rapports sociaux », mais ces rapports incluent le rapport aux générations passées, lesquelles demeurent ainsi comme un fantôme[74] qui constamment hante les générations présentes. La communauté historiale est le fondement auquel parvient en dernière instance l'archéologie phénoménologique, ce fondement fait fond sur le gouffre de l'absence et l'abîme de la mort : devenue anarchéologie, la philosophie première renonce à l'ontologie au profit de ce que Derrida a nommé une « hantologie[75] », non plus une science de l'être et du fondement substantiel, mais une pensée de l'absence, de la hantise, du fantôme, du vide et de la faille, en tant que le *travail du deuil* est originairement producteur de l'esprit – comme spectre – et constitutif de la communauté même.

Réduire l'ensemble des objets à leur essence universelle, ce n'est donc pas seulement dégager la puissance sociale de production qui les a produits, c'est aussi isoler leur essence mortuaire, leur substance cadavérique, c'est-à-dire leur statut de résultats morts d'activités subjectives vivantes. La mort est en cela l'essence de l'objectivité, et la pensée objectiviste, fascinée par l'objectivité pure des idéalités, qui ne se donne jamais comme objet que des entités délestées de leur poids de chair et de sang, ne se préoccupe jamais que d'entités spectrales, tout idéalisme est en cela thanatolâtrique : en tant qu'idéalisme la philosophie est nécrophilie, la métaphysique est

nécrophilosophie, désir de mort[76] – et s'est d'ailleurs explicitée comme telle dans l'œuvre de Platon[77].

La valeur d'échange, qui réduit les objets à leur essence commune et manifeste ainsi l'objectivité comme telle, dans son opposition au sujet vivant[78], manifeste alors la mort comme leur substance commune : « La valeur, précise ainsi Marx dans *Le Capital*, est du travail passé, objectivé, mort[79]. » La monnaie, en tant que réification de la valeur d'échange, donne ainsi à l'héritage, à la hantise, au fantôme, une forme autonome, et Hegel a parfaitement élucidé son essence quand il la définissait comme « la vie mouvante en soi de ce qui est mort[80] ». Et elle a eu d'emblée ce statut : les formes proto-monétaires les plus archaïques avaient en effet pour fonction de réduire l'endocannibalisme, ou cannibalisme funéraire, rapport le plus archaïque à la mort de certains peuples dits "primitifs" par lequel les vivants s'approprient par manducation la puissance vitale du disparu : les proto-monnaies permettaient ainsi de s'approprier cette puissance par le biais de petits objets symboliques, et d'organiser les rites funéraires par leur redistribution[81]. La subordination du travail vivant à la valeur et à la monnaie est alors une inversion de ce rapport à la mort : en régime capitaliste, au lieu que cet héritage alimente et nourrisse la vie des vivants – comme dans le cannibalisme funéraire –, c'est lui qui se nourrit du travail vivant et le parasite : « Ainsi donc, conclut Marx, le travail passé objectivé devient le maître du travail présent vivant. Le rapport du sujet et de l'objet est inversé[82] ». Cette inversion *définit* le Capital[83], qui, bien loin d'une promesse d'avenir, apparaît bien plutôt comme une nécrose par laquelle l'humanité présente vivante se trouve ensevelie et parasitée par l'essence de son passé mort – comme le montre bien l'empire muséal, objectivation et autonomisation du mémorial –, et qui obère l'avenir – par la dette – en le soumettant à la production actuelle de valeur. Le Capital, devenu sujet du processus de production, est non seulement le pouvoir de l'objectivité sur les sujets, il est tout autant le pouvoir de l'inanimé sur les vivants ; l'inversion du

sujet et de l'objet qui définit le capitalisme – et tout autant le machinisme – est l'inversion de la vie et de la mort. « La production capitaliste se caractérise par cette inversion, cette perversion même du rapport du travail mort au travail vivant[84] », écrit Marx, et si cette inversion est « perverse », c'est qu'elle vide le sujet de sa puissance vitale et en fait ainsi un mort-vivant, consumé (*burn-out*) par son travail – il suffit d'ailleurs aujourd'hui de déambuler dans nos villes, dans les centres commerciaux ou les sites touristiques, pour y voir errer tout un peuple de zombis – et par cette puissance donne vie aux objets morts, anime les objets[85] et leur donne une âme, et ainsi les « ressuscite d'entre les morts[86] » : prolifération métastatique de cellules mortes par le parasitage des vivantes. L'aliénation, le transfert de l'essence du sujet dans l'objet est aussi le transfert de l'acte de vie dans des substances mortes. D'où l'analogie constante que fait Marx entre capitalisme et vampirisme : « Le Capital est du travail mort qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant et qui est d'autant plus vivant qu'il en suce davantage[87] », parce que la puissance subjective du travail n'intervient plus que comme ferment ou carburant destiné à l'autoproduction de l'objectivité morte réduite à son essence pure dans la monnaie.

Devenue sujet, l'essence morte produit ainsi l'« objectivité fantomatique » ou « objectivité spectrale » (*gespenstige Gegenständlichkeit*[88]) de la valeur, qui définit alors le régime de phénoménalité contemporain où apparaissent sans cesse des spectres nouveaux roulant à travers l'épaisse et éternelle fumée de charbon. Spectralité qui se manifeste quotidiennement dans le spectacle dont les écrans produisent continûment l'apparition de ses spectres grimaçants et de sa fantasmagorie, qui hante désormais tout un chacun en colonisant son intimité psychique : il faut se demander d'ailleurs ce qui est en train d'advenir du deuil quand ce qui reste de nos défunts n'est plus simplement une tombe, mais d'innombrables photographies, et, de plus en plus, des vidéos d'un réalisme troublant où ils se font ainsi fantômes et nous hantent[89].

Objectivité spectrale qui se manifeste tout autant dans l'empire muséal, qui en effet est propre à l'ère du Capital : caractéristique tout à la fois de la culture bourgeoise et de l'exploitation coloniale, qui produit la valeur universelle de ses pièces par la mise entre parenthèses de leur valeur d'usage, qui procure cette valeur muséale à des choses qui n'en ont aucune en dehors de lui, les pose ainsi dans un champ d'équivalence, se définit aussi par les impératifs de la "valorisation du patrimoine" et conserve ses pièces dans des bâtiments devenus autant de coffres-forts, le Musée est un dispositif spécifiquement capitaliste. Le Capital est le *caput* de la *récapitulation* contemporaine qui est en vérité *capitalisation*, dont le Musée est un moment structurel essentiel, qui opère l'aliénation de l'art dans la culture et ainsi sa nécrose, son accumulation au titre de capital culturel, et contribue par la division entre « cultivés » et » incultes » à proroger les rapports sociaux imposés par la reproduction du Capital[90]. Ce qui explique alors l'institution d'un marché spécifique qui, à l'époque de la reproductibilité technique des œuvres, de leur production à bas coût et donc de la baisse tendancielle de leur valeur d'échange, a pu s'arroger le *monopole de la pièce unique* susceptible de constituer le support d'investissements spéculatifs : d'où un "art contemporain" rendu possible par l'existence d'une hyperbourgeoisie qui ne sait plus comment réaliser ses plus-values et à laquelle on peut vendre absolument n'importe quoi, pourvu que ce soit cher.

L'événement en cours se définit par ce renversement ontologique, ce retournement de l'objectivité morte et de la subjectivité vivante : c'est-à-dire cette *καταστροφή*. L'inversion, le retournement (*Umkehrung*, *Verkehrung*), c'est aussi, dans le vocabulaire de Marx, ce qui désigne la Révolution, et c'est pourquoi il a défini la mise en place du mode de production capitaliste comme une « Révolution économique totale[91] ». La Révolution industrielle est en vérité Révolution capitaliste, Révolution dont nous parvenons mal encore à prendre toute la mesure, seconde Révolution connue par l'humanité après la Révolution dite néolithique[92] par laquelle l'Histoire même s'est

inaugurée, et qui achève cette Histoire non seulement parce qu'elle met fin tout à la sédentarité terrienne et à la ruralité, qu'elle détruit la ville au profit de la zone urbaine, mais aussi parce qu'elle redéfinit totalement le rapport de l'homme au réel, au temps et à l'espace, à l'animal et à la technique, à la terre et au ciel, et redéfinit intégralement un sujet désormais subjectivé par son assujettissement au Capital[93]. La Révolution néolithique s'était caractérisée par l'avènement de la puissance sociale, son intériorisation surmoïque et la répression de la pulsionnalité, et par le principe de réalité imposé par le travail de la matière, et finalement par l'avènement du sujet névrotique : la Révolution capitaliste, caractérisée par l'atomisation sociale et la désinstitutionnalisation, par la destruction de tous les tabous qui pourraient limiter la consommation et par une incitation constante à la satisfaction immédiate d'un désir constamment excité par la propagande pornocratique de la publicité, donc par le principe de plaisir, en même temps que l'abstraction du travail et la virtualisation du rapport au monde conduit à une disparition tendancielle du principe de réalité, impose alors un nouveau type de subjectivité redéfini par la psychose schizophrénique – d'où la dissolution de l'institution névrogène qu'était la religion dans le dispositif schizogène qu'est le cyberespace planétaire, et le passage de l'âge des religions à celui des sectes.

Si donc l'Histoire s'inaugure avec ce régime ontologique qu'est le naturalisme – distinct du totémisme ou de l'animisme –, fondé sur la communauté de production, notre époque se caractérise par *l'avènement d'un nouveau régime ontologique*, fondé sur le Capital, où le réel n'apparaît plus dans l'horizon phénoménal de l'objectivité-d'usage par sa prise en main, mais dans celui de l'objectivité-de-valeur par la médiation d'écrans. En toute rigueur du concept, une telle configuration des choses n'est plus monde – environnement à portée de main, donc fini et limité –, mais univers – tout indéfini et illimité de datas numériques, réversible dans l'unité (*uni-versum*) de l'Équivalent universel –, et c'est en *ce* sens qu'il est possible de parler de

fin du monde : au monde s'est substitué un dispositif de mise en réseau de machines mû par le mouvement automatique de l'autovalorisation. La Révolution néolithique, en instituant au fondement une communauté d'homme en chair et en os, campés sur la terre solide et bien ronde, produit le monde comme ensemble des choses sous la main et à portée de mains, c'est-à-dire comme *manœuvre* ; la Révolution industrielle institue en lieu et place du monde la Machinerie, son régime ontologique peut se définir comme *machination*[94], en quoi elle inaugure « l'époque machinative[95] ». Ainsi l'*organisation sociale* dont l'avènement a défini la Révolution Néolithique est-elle intégralement aliénée et réifiée dans la *systématisation machinale* d'un Appareil qui ne domestique plus les hommes mais les appareille, c'est-à-dire les mécanise et les intègre à la Machine à titre de rouage.

1. Voir C. Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, trad. D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2002, p. 96 : « La logique interne du produit artificiel fabriqué par l'homme, l'"État", ne conduit pas à une personne mais à une machine […] On peut le concevoir comme le premier produit de l'ère technique, comme le premier mécanisme moderne de grande envergure, comme *machina machinarum*. Avec ce type d'État ne sont pas seulement créées les conditions essentielles à l'ère industrielle ; il est déjà lui-même une œuvre typique, et même prototypique, de la nouvelle ère technique. »

2. T. Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 223.

3. *Ibid.*, p. 178.

4. *Ibid*., p. 163. Ou « homme artificiel » (p. 5 et *passim*).

5. Pour un exemple récent, voir « Le "marxisme", une peur américaine », dans *Le Monde*, 25 novembre 2020. Quel autre philosophe peut se targuer de susciter l'épouvante chez les partisans de Donald Trump ? Quelle preuve plus éclatante de sa pertinence ?

6. F. Nietzsche, *Ecce homo*, « Les "Inactuelles" », § 3.

7. Du grec πτῶμα, chute, ruine, écroulement, effondrement, dont on retrouve le radical en français dans « symptôme » : la pensée de la crise doit se faire attentive à ses symptômes avant-coureurs, et c'est pourquoi sa phénoménologie est aussi une symptomatologie.

8. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendantale Phänomenologie. Ergänzungsband*, Hua XXIX, p. 211.

9. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, § 52, *op. cit*., p. 200 : « *Die objektive Wahrheit […] erwächst ursprunglich aus dem Bedürfnis der menschlichen Praxis*. »

10. *Ibid.*, § 34, *op. cit.*, p. 141 : « Le monde de la vie fonctionne constamment comme soubassement [*Untergrunt*] et ses diverses validations prélogiques [*vorlogischen Geltungen*] sont fondatives [*begründenden*] pour les vérités logiques, les vérités théorétiques. »

11. *Ibid.*, § 9, *op. cit*., p. 33.

12. *Ibid*.

13. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit*., p. 192.

14. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, App. XXVII, *op. cit*., p. 559.

15. C'est par ce terme que D. Pradelle formule le problème du passage du pratique au théorique chez Husserl : *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, Puf, 2013, p. 96.

16. E. Husserl, *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes*, *op. cit*., p. 60-61 et p. 58-59.

17. Hérodote (*Enquête*, I, 153) notait ainsi que « les Grecs ont fait des marchés pour y acheter et vendre ; les Perses, eux, n'ont jamais eu de marché et n'ont pas de place de ce genre ».

18. Voir É. Will, « Fonctions de la monnaie dans les Cités grecques de l'époque classique », dans *Historica græco-hellenistica. Choix d'écrits 1953-1993*, Paris, De Boccard, 1998, p. 480 : « À travers toute l'Histoire grecque, la notion d'économie monétaire n'implique pas nécessairement toujours intervention matérielle d'espèce, mais très fréquemment intervention mentale et idéale des unités monétaires en tant qu'étalon de valeur. Le troc n'a jamais disparu du commerce grec, mais ce troc s'effectuait sur l'arrière-plan d'une cotation monétaire généralement admise de ces biens. Les espèces n'intervenaient pas nécessairement dans la transaction. La longue survivance de ce type d'échange, où la fonction monétaire reste idéale, est sans doute due dans une large mesure au fait que la masse des espèces monnayées fut toujours inférieure à la valeur de la masse des produits échangés. »

19. Que Marx accomplisse tout en le dépassant le projet de Husserl, c'est ce que Trần-Đức-Thảo a mis en évidence dès 1951 : *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris/Londres/New York, rééd. Gordon & Breach, 1971.

20. Voir K. Marx, *Théories sur la plus-value*, trad. G. Badia (dir.), Paris, Éditions sociales, 1975, t. II, p. 597 : « La crise manifeste l'unité des moments autonomisés l'un par rapport à l'autre » (*Die Krise manifestiert die Einheit der gegeneinander verselbständigten Momente*) et *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 129 : « Quand l'autonomisation [*Verselbstständigung*] externe d'entités non autonomes intérieurement, puisque se complétant mutuellement, atteint un certain point, cette unité se fait valoir de manière violente – par une crise. »

21. K. Marx, *Thèse sur Feuerbach*, trad. G. Labica, Paris, Puf, 1987, p. 15 : « L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. »

22. Voir K. Marx, *Économie et philosophie. Notes de lecture*, dans *Œuvres*, II : *Économie*, trad. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1968, p. 23 : « L'essence humaine étant la vraie communauté des hommes (*das menschliche Wesen das wahre Gemeinwesen der Menschen*), ceux-ci produisent, par l'activation de leur essence, la communauté humaine [*das menschliche Gemeinwesen*], l'essence sociale, qui n'est pas une puissance générale et abstraite en face de l'individu isolé, mais l'essence de chaque individu, sa propre activité, sa propre vie. »

23. K. Marx, *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)*, trad. J.-P. Lefebvre (dir.), Paris, Éditions sociales, 1976, p. 241 : « La *valeur* repose sur le fait que les hommes se rapportent mutuellement à leurs différents travaux comme à des travaux égaux, universels [*als gleichen und allgemeinen*] et sous cette forme de travail social. Ceci constitue une abstraction, comme toute pensée humaine [*eine Abstraktion, wie alles menschliche Denken*], et il n'y a de rapports sociaux entre les hommes que dans la mesure où ils pensent et possèdent cette capacité de faire abstraction des singularités et contingences sensibles [*soweit sie denken und dies Abstraktionsvermögen von der sinnlichen Einzelheit und Zufälligkeit besitzen*]. »

24. Voir K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 29 : « La conscience est d'emblée un produit social » et K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 3 : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est inversement leur être social [*gesellschaftliches Sein*] qui détermine leur conscience. »

25. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)*, *op. cit.*, p. 158 : « Pour autant qu'on considère la pure forme universelle du Capital, comme valeur qui se conserve et se valorise, le

Capital s'élucide comme quelque chose d'immatériel, et donc, du point de vue de l'économiste qui ne connaît que les choses palpables ou alors les idées – les rapports n'existent pas pour lui – pour une simple idée. En tant que valeur, le Capital est indifférent aux modes d'existence matérielles déterminées » (*als Wert ist das Kapital gleichgültig gegen die bestimmten stofflichen Daseinsweisen*).

26. Voir K. Marx, Lettre à Engels du 25 mars 1868, dans *Correspondance IX*, trad. P. Laveau, J. Wetzler, Paris, Éditions sociales, 1982, p. 194 : « Que dirait donc le vieil Hegel s'il apprenait dans l'autre monde que l'Universel en allemand et en Nordique ne signifie rien d'autre que le bien communal, et le particulier, rien d'autre que la parcelle détachée des biens communs ? Ainsi donc, les catégories logiques résultent sacrément de nos relations humaines. »

27. L'expression ne se trouve pas chez Marx, elle a été introduite par A. Sohn-Rethel qui en a développé le thème de façon systématique : voir *La Pensée-marchandise*, trad. G. Briche, L. Mercier, Bellecombes-en-Bauges, Croquant, 2010 et *La Monnaie. L'argent comptant de l'a priori*, trad. F. Willmann, Bordeaux, La Tempête, 2017.

28. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, trad. J.-P. Lefebvre (dir.), Paris, Éditions sociales, 1980, t. p. 92.

29. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 108. Voir aussi *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, t. II, p. 606 : « La marchandise, en tant que valeur d'usage, existe réellement, et en tant que valeur d'échange existe idéalement. »

30. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 183 : l'échange « prouve que chacun dépasse, en tant qu'*homme*, son propre besoin particulier, et qu'ils se comportent l'un par rapport à l'autre comme des hommes ; qu'ils sont tous conscients de leur essence générique commune » (*ihr gemeinschaftliches Gattungswesen*).

31. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 77 : « Une espèce particulière de marchandise acquiert la forme-équivalent universelle [*die allgemeine Äquivalentform*] parce que toutes les marchandises en font le matériau de leur forme-valeur unitaire et universelle [*Material ihrer einheitlichen, allgemeinen Wertform*]. »

32. *Ibid.*, p. 79 : « Une marchandise ne se trouve sous la forme-équivalent universel que parce que et dans la mesure où elle est exclue comme équivalent par toutes les autres marchandises. »

33. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 158 : « *Der Verselbständigte Tauschwert in seiner allgemeinen Form.* » Voir aussi *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 99 : la monnaie consiste à « mener la valeur des marchandises à une forme autonome » (*zur einer selbständigen Form*).

34. *Ibid.*, t. I, p. 92-93. Et *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 182 : « L'argent est propriété "impersonnelle". Il me permet de transporter sur moi, dans ma poche, le pouvoir social général et les rapports sociaux généraux, la substance sociale. L'argent remet, sous forme d'objet, le pouvoir social entre les mains des particuliers. »

35. Voir M. H. Hansen, *Polis. Une introduction à la Cité grecque*, trad. F. Regnot, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 181 : « L'État est non seulement un gouvernement qui a le pouvoir de faire appliquer un système juridique sur un territoire et une population, c'est aussi une *abstraction*, c'est-à-dire une puissance publique continue au-dessus du gouvernant comme du gouverné. Sous

cette forme, le concept d'État est apparu en Europe. Il remonte au milieu du XVII^e^ siècle et il se développa pleinement au XIX^e^ et XX^e^ siècle. »

36. Au sens propre : « émanciper » vient de *ex manu capere*, échapper des mains, donc ce qui n'est plus ni maniable, ni manipulable, ni manœuvrable, ce sur quoi l'homme a perdu la main.

37. Voir K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 181 : « La monarchie absolue a besoin de ce levier matériel qu'est la puissance de l'équivalent universel ; elle a besoin de la richesse sous sa forme toujours mobilisable, absolument indépendante des relations particulières locales, naturelles, individuelles : celle-ci correspond au pouvoir universel, uniforme, qu'elle doit être capable d'exercer sur tous les points de son territoire. Elle a besoin de la richesse sous la forme de monnaie. »

38. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 54.

39. *Ibid*., p. 108.

40. *Ibid*., p. 65.

41. *Ibid*., p. 68.

42. Aristote, *Politique*, I, 9, 1257 b 15.

43. K. Marx, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, trad. G. Cornillet, L. Prost et L. Sève, Paris, Éditions sociales, 2010, p. 216.

44. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit*., t. I, p. 39.

45. K. Marx, *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)*, *op. cit.*, p. 43 : « L'unique marchandise que [le travailleur] a à offrir, à vendre, est précisément sa puissance-de-travail vivante, présente dans sa corporéïté vivante [*sein lebendiges in seiner lebendigen Leiblichkeit vorhandnes Arbeitsvermögen*]. *Puissance* n'est pas du tout à prendre ici dans le sens de *fortuna*, mais dans celui de *δύναμις*. »

46. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit*., p. 199.

47. Voir E. J. Hobsbawm, *L'Ère du Capital 1848-1875*, trad. E. Diacon, Paris, Fayard, 1978, p. 270 : « Le XIX^e^ siècle fut une gigantesque machine à déraciner les campagnards. »

48. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit*., p. 367.

49. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit*., t. II, p. 323.

50. *Ibid.*, p. 185 : « Le processus de production a cessé d'être processus de travail au sens où le travail considéré comme l'unité qui le domine serait le moment qui détermine le reste. Le travail n'apparaît au contraire que comme organe conscient, placé en de nombreux points du système mécanique, dans des ouvriers vivants pris un à un ; dispersé, subsumé sous le processus global de la Machinerie elle-même, n'étant lui-même qu'une pièce du système, système dont l'unité existe non dans les ouvriers mais dans la Machinerie vivante (active) elle-même. »

51. *Ibid.*, p. 194.

52. *Ibid.*, t. I, p. 409 : « Le travail apparaît au service d'une volonté et d'une intelligence étrangère, dirigé par cette intelligence – ayant son *unité animatrice* hors de lui – de la même façon que dans son unité matérielle, il apparaît subordonné à l'unité objective de la machinerie, du

capital fixe, qui, *monstre animé*, objective la pensée scientifique » (*als* beseeltes Ungeheuer *den wissenschaftlichen Gedanken objektiviert*).

53. *Ibid.*, t. II, p. 194 : « Le développement du capital fixe indique jusqu'à quel point le savoir social universel, la connaissance est devenue force productive immédiate et par suite jusqu'à quel point les conditions du processus vital de la société sont elles-mêmes passées sous le contrôle de l'*intellect général* et sont réorganisées conformément à lui. »

54. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 428. Voir aussi *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 409 : « Dans sa combinaison, ce travail apparaît au service d'une volonté et d'une intelligence étrangère, dirigé par cette intelligence – ayant son *unité animatrice* hors de lui – de la même façon que dans son unité matérielle, il apparaît subordonné à l'unité objective de la machinerie, du capital fixe, qui, *monstre animé*, objective la pensée scientifique [*als* beseeltes Ungeheuer *den wissenschaftlichen Gedanken objektiviert*] et qui, de fait, est ce qui tient ensemble le tout. »

55. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 266 : « Le Capital, l'autovalorisation de la valeur » (*das Kapital, die Selbstverwertung des Werts*).

56. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 173-174 : « La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme ainsi en un sujet automate [*ein Automatisches Subjekt*] […] elle se présente soudain comme une substance en procès, une substance qui se met en mouvement elle-même [*sich selbstz bewegende Substanz*], et pour laquelle marchandise et monnaie ne sont que de simples formes. »

57. Voir K. Marx, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, t. III, p. 366 : « L'accumulation primitive du Capital, c'est l'autonomisation des conditions de travail vis-à-vis du travailleur et du travail lui-même [*Verselbständigung der Arbeitsbedingungen gegenüber dem Arbeiter und der Arbeit selbst*]. Son acte historique = acte de naissance historique du Capital. Elle reproduit à une échelle toujours plus large la séparation et l'autonomisation de la richesse objective par rapport au travail [*die Scheidung und Verselbständigung des gegenständlichen Reichtums gegenüber der Arbeit*]. »

58. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. II, p. 184 : « Le système automatique de la Machinerie est une forme posée par le Capital lui-même et qui lui est adéquate. »

59. *Ibid.*, t. I, p. 388-389 : « Le Capital en général, par opposition aux capitaux particuliers réels, est lui-même une existence *réelle* » (*ist das Kapital im allgemeinen selbst eine* reelle *Existenz*).

60. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 137 ; *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 31 et *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, t. III, p. 540.

61. Voir R. Kurz, E. Lohoff, *Le Fétiche de la lutte des classes. Thèses pour une démythologisation du marxisme*, trad. W. Kukulies, Albi, Crise & Critique, 2021.

62. Voir K. Marx, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, p. 459 : « Le développement des forces productives sociales du travail et les conditions de ce développement apparaissent comme *action du capital* [*als* Tat des Kapitals] vis-à-vis de laquelle le travailleur singulier se comporte seulement passivement [*der einzelne Arbeiter nicht nur passiv verhält*]. »

63. K. Marx, *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)*, *op. cit.*, p. 21 : « La valeur d'échange ne se perd pas dans le passage d'un mode d'existence à un autre, mais elle change seulement de

forme et par conséquent elle revient toujours à soi dans sa forme universelle [*in seiner allgemeinen Form*]. Elle apparaît comme l'entité dominante [*das Übergreifende*] au-dessus de ces deux modes d'existence, l'argent et la marchandise, et précisément pour cette raison comme sujet du processus [*als Subjekt des Prozesses*] au cours duquel elle se présente tantôt comme l'un, tantôt comme l'autre. »

64. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 248 : « Le Capital est quelque chose d'immatériel [*etwas Immaterielles*], d'indifférent à sa subsistance matérielle », et *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)*, *op. cit.*, p. 107 : « Le Capital, étant valeur, est de nature purement idéelle » (*das Capital rein ideeller Natur ist*).

65. K. Marx, *Le Capital. Livre III*, trad. C. Cohen-Solal, G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1960, p. 276 : « C'est ainsi que s'accroît la puissance du Capital, celle de l'autonomisation [*Verselbständigung*] des conditions sociales de production vis-à-vis des producteurs réels. Le Capital apparaît de plus en plus comme un pouvoir social dont le capitaliste est le fonctionnaire [*deren Funktionär der Kapitalist ist*] ».

66. Voir K. Marx, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, *op. cit.*, p. 131 : « Les fonctions exercée par le capitaliste ne sont que les fonctions du Capital lui-même [*die Functionen, die der Capitalist ausübt, sind nur die Functionen des Capitals selbst*] – de la valeur se valorisant par l'absorption du travail vivant. Le capitaliste ne fonctionne que comme Capital personnifié [*der Capitalist functionirt nur als personnificirtes Capital*] […] La domination du capitaliste sur le travailleur est, par conséquent, la domination de la chose sur l'homme [*die Herrschaft des Capitalisten über den Arbeiter ist daher die Herrschaft der Sache über den Menschen*]. »

67. K. Marx, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, t. I, p. 456.

68. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 101 : « Désormais les individus sont dominés par des abstractions, alors qu'antérieurement ils dépendaient les uns des autres. »

69. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 164 : « L'argent est ainsi immédiatement la communauté réelle [*das reale Gemeinwesen*], dans la mesure où il est la substance universelle [*die allgemeine Substanz*] de l'existence pour tous. »

70. K. Marx, *Économie et philosophie*, *op. cit.*, p. 28.

71. K. Marx, respectivement : *Le Capital. Livre III*, *op. cit.*, t. I, p. 63, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, *op. cit.*, p. 132, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, t. III, p. 582.

72. Voir *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)*, où Marx définit le travail comme « inquiétude vivante » (p. 84) et précise que « pendant le procès de travail, le travail passe continûment de la forme de l'inquiétude et du mouvement à celle d'objet » (p. 90).

73. Voir K. Marx, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, *op. cit.*, p. 138 : « Le travail déjà contenu dans les moyens de production est le même que celui qui est nouvellement ajouté. La seule différence entre eux, c'est que l'un est objectivé dans des valeurs d'usage et l'autre engagé dans le processus de cette objectivation, l'un est passé, l'autre présent, l'un est mort, l'autre vivant. »

74. Voir K. Marx, *Le 18-Brumaire de Louis-Bonaparte*, dans *Œuvres*, IV : *Politique*, trad. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1994, p. 437 : « La tradition de toutes les générations mortes pèse

comme un fantôme sur le cerveau des vivants ».

75. J. Derrida, *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 31 s.

76. Le sens même de la réduction phénoménologique consiste à redonner vie à la mort : « Partant de la théorie pour ainsi dire morte, qui est devenue objective, on s'achemine vers la vie dont le flux est vivant » écrivait Husserl (*De la synthèse passive*, *op. cit.*, p. 48), et ce parce que l'institution inaugurale (métaphysique) de la rationalité fut une volonté de mort : « Tant que le revirement qui se détourne des choses pour se tourner vers le monde n'est pas conduit jusqu'à cette dimension, la découverte du monde ne peut s'accomplir que dans la ligne de l'impersonnel, de ce qui, en ce sens, est "mort". De là, l'attrait qu'exerce sur le philosophe grec ce qui est englobant, transcendant, universel et invariant, mais mort et intérieurement vide – les idées, les entités mathématiques, les relations logiques » (J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 20).

77. Voir Platon, *Phédon*, 63 e : « Tout ceux qui s'appliquent à la philosophie et s'y applique droitement ne s'occupent de rien d'autre que de mourir et d'être morts ». La nécrophilosophie a trouvé sa conclusion logique avec Hégésias de Cyrène, dit Peisithanatos (*πεισιθάνατος*, « qui pousse à la mort »), pour lequel la seule voie de la sagesse était le suicide.

78. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, p. 213 : « La substance commune [*die gemeinschaftliche Substanz*] à toutes les marchandises, c'est-à-dire leur substance non en tant que matière organique, donc comme détermination physique, mais leur substance commune en tant que marchandises et, partant, en tant que *valeurs d'échanges*, c'est d'être du travail objectivé [*vergengenständlichte Arbeit*]. La seule chose qui diffère du travail objectivé, c'est le travail non objectivé, mais encore en train de s'objectiver, le travail en tant que subjectivité [*die Arbeit als Subjektivität*], travail vivant, présent en tant que sujet vivant [*als lebendiges Subjekt*]. »

79. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 219 : « *vergangne, vergegenständlichte, tote Arbeit* ».

80. G. W. F. Hegel, *La Première philosophie de l'Esprit (Iéna 1803-1804)*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1969, p. 126.

81. Voir D. de Coppet, « La monnaie : présence des morts et mesure du temps », *L'Homme*, 10/1, 1970, et « Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie », *L'Homme*, 8/4, 1968, p. 56, qui montre que chez le peuple 'are'are de l'île de Malaïta en Indonésie, les proto-monnaies servent à « redistribuer sous formes de biens précieux la substance de leurs morts, pour en accomplir le deuil progressif ».

82. K. Marx, *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)*, *op. cit.*, p. 120 : « *Die vergegenständlichte, vergangne Arbeit wird so zum Herrscher über die lebendige, gegenwärtige Arbeit. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt wird verkehrt*. »

83. *Ibid.*, p. 103 : « C'est cette position spécifique que la valeur en général occupe face à la puissance de travail, le travail objectivé passé face au travail vivant présent et les conditions du travail face au travail lui-même qui constitue précisément la nature spécifique du Capital. »

84. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 348 : « *Verkehrung, ja Verrückung des verhältnisses von toter und lebendiger Arbeit*. »

85. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 400 : « Le travail vivant apparaît comme simple moyen de valoriser le travail objectivé, mort, pour imprégner ce travail

objectivé d'une âme vivifiante et pour perdre son âme propre au profit de celui-ci. »

86. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit*., p. 225.

87. *Ibid.*, p. 259. Et *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, *op. cit.*, p. 128-129 : « Ce n'est pas le travail vivant qui se réalise dans le travail objectif comme en son organe objectif, mais c'est le travail objectif qui se conserve et se multiplie par l'absorption du travail vivant, et qui devient ainsi de la *valeur se valorisant, du capital*, fonctionnant comme tel. Les moyens de productions apparaissent uniquement comme *vampire absorbant* un quantum aussi grand que possible de travail vivant […] comme la domination du travail passé, mort, sur le travail vivant. »

88. *Ibid.*, p. 43.

89. Dans *Strange days* (1995), Kathryn Bigelow met en scène un monde futuriste où la technologie permet d'enregistrer les flux du cortex cérébral et de les restituer à l'identique, et de revivre ainsi à volonté d'anciennes expériences : le personnage principal, qui tous les soirs revit virtuellement les meilleurs moments de son histoire avec une femme qui vient de le quitter, s'avère ainsi incapable de faire le deuil de cet amour. On peut imaginer les effets qu'aurait une telle technique sur le deuil en général.

90. Voir P. Bourdieu, A. Darbel, *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, *op. cit.*, p. 165 : « La sacralisation de la culture et de l'art, cette monnaie de l'absolu qu'adore une société asservie à l'absolu de la monnaie, remplit une fonction vitale en contribuant à la consécration de l'ordre social. »

91. K. Marx, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, *op. cit*., p. 250.

92. Voir A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole I. Technique et langage*, *op. cit.*, p. 255 : « La Révolution industrielle a été dans les sociétés agricoles la seule transformation majeure qui se soit produite en cinq millénaires. Une telle considérations implique qu'il s'agit d'un fait dont les répercusions sur tout l'édifice social sont d'importance comparables à celle du passage à l'économie agraire » et E. J. Hobsbawm, *L'Ère des Révolutions, 1789-1848*, trad. F. Braudel et J.-C. Pineau, Paris, Fayard, 1969, p. 43 : « Si cette transformation qualitative, soudaine et fondamentale, qui se produisit autour des années 1780, n'a pas été une "Révolution", alors c'est que le mot n'a aucun sens raisonnable. Sans doute la Révolution industrielle n'est-elle pas un épisode avec un début et une fin. Demander quand elle s'est "terminé" n'aurait pas de sens, car son essence, c'était justement de faire que le changement révolutionnaire devienne dorénavant la norme. Elle se poursuit donc aujourd'hui encore.[…] Ce fut l'événement le plus important dans l'Histoire du monde, à tout le moins, depuis l'apparition de l'agriculture et des villes. »

93. Voir M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, qui montre que le néolibéralisme institue « un *homo œconomicus* entrepreneur de lui-même, étant à lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de ses revenus » (p. 232) et que le capitalisme ainsi tend à « démultiplier le modèle économique, le modèle offre et demande, le modèle investissement-coût-profit, pour en faire un modèle des rapports sociaux, un modèle de l'existence même, une forme de rapport de l'individu à lui-même, au temps, à son entourage, à l'avenir, au groupe, à la famille » (p. 247).

94. Au sens où l'entend Heidegger, c'est-à-dire précisément comme régime ontologique, où le terme de « machination » (*die Machenschaft*) désigne un mode de déploiement de l'essence de

l'être qui « détermine l'étantité de l'étant » (*Contributions à la philosophie. De l'Événement*, GA 65, § 51, p. 109), fait apparaître tout étant en son « essence machinative », et l'intègre ainsi non plus dans un horizon phénoménal, mais dans le plan (mathématique) de la machinabilité, « machinabilité au niveau de laquelle il est convenu d'avance que toutes choses sont machinables en vertu de leur machinabilité propre » (*Nietzsche II*, GA 6.2, p. 19).

95. M. Heidegger, *Méditations*, GA 66, § 11, p. 32. Pour une explicitation de cet antagonisme entre manœuvre et machination, je renvoie à mon essai *L'Époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, Puf, 2009.

§ 14. Dialectique du nihilisme

(1) Dialectique et diabiotique. – Penser la catastrophe en cours, c'est penser ce qui s'y révèle (apocalyptiquement) ; c'est tout autant penser la Révolution, et une Révolution qui a déjà eu lieu, sans que personne ne l'ait voulue ni organisée, sans même que personne – sinon Hegel, Marx, quelques autres – en ait vraiment pris conscience. Un tel événement est en effet extraordinairement difficile à concevoir, précisément parce qu'aucune cause proportionnée ne le précède, qu'il faut admettre le surgissement brutal du nouveau à partir de l'ancien dans un « saut qualitatif[1] », il impose la rupture avec le cadre moderne et le recours à une logique non linéaire : rupture imposée par notre époque et qu'il est impératif d'assumer pour pouvoir la penser. En effet, si Darwin (et Lamarck, et Wallace) a introduit une rupture irréversible en démontrant comment l'humanité était issue de l'évolution animale, cette rupture est aussi *épistémologique*, puisqu'elle rompt avec le principe de la proportionnalité de la cause et de l'effet duquel Descartes au XVII^e^ siècle concluait encore à une cause toute puissante. L'évolutionnisme met en évidence que, avec le temps, le complexe peut surgir du simple, qu'il y a plus de réalité dans l'effet final et total que dans sa cause : l'évolutionnisme rompt avec la logique classique, causale et linaire, pour une *logique de l'émergence, de la rupture et des seuils*, où la quantité peut se changer en qualité, où la matière peut devenir vie et l'animal homme. Or, comme l'avait souligné Nietzsche[2], cette révolution épistémologique dans le

champ des sciences positives procédait plus fondamentalement d'une révolution logique opérée par Hegel dans le champ de l'ontologie avec la dialectique[3]. La dialectique est en effet une logique *processuelle* qui intègre la *temporalité dans le Concept* et la *négativité dans l'Être*, logique de la *progression* par *renversement* et par *effet de seuil*, elle permet de concevoir, comme le notait Lénine en 1914 dans un article sur Marx, « une évolution pour ainsi dire en spirale et non en ligne droite, une évolution par bonds, par catastrophes, par révolutions[4] » : elle permet de penser l'Histoire – ses bonds, ses catastrophes, ses révolutions –, non pas parce qu'elle rendrait possible de faire la synthèse formelle des connaissances historiographiques, mais parce qu'elle explicite le processus effectivement réel qui la meut. Ce qui se révèle aussi en l'époque terminale qui est la nôtre, puisque la techno-logique immanente au dispositif n'est autre que la dialectique, comme Heidegger le constatait en 1958 quand il notait que « la dialectique est aujourd'hui une réalité mondiale, peut-être la seule réalité mondiale. La dialectique de Hegel est une de ces pensées qui mènent le monde[5] » : la dialectique est la logique d'un capitalisme spectaculaire qui est en son essence spéculatif, autoproduction de l'idéalité abstraite de la valeur par la médiation et la subsomption de toute particularité – ce qui justifie l'importance attribuée à Hegel, dont l'œuvre est l'explicitation dans la clarté de concept de la logique réelle qui meut le dispositif, ce qui explique aussi que seul Marx, qui a toujours revendiqué sa dette à l'endroit de Hegel[6], ait pu élaborer l'économie nécessaire à son élucidation.

La dialectique cependant ne peut plus être abordée d'un point de vue métaphysique (idéaliste), mais doit être archéologiquement (et généalogiquement) refondée sur ses strates primordiales, mondaines et terrestres, dont la dialectique platonicienne ne fut qu'une expression formelle. La question est alors double : il s'agit d'une part de déterminer l'origine de la négativité dialectique, d'autre part l'origine de sa dynamique d'autodépassement. Les deux questions ne se confondent pas en effet, et c'est

ce que Nietzsche met en évidence par sa reprise paradoxale de la dialectique hégélienne[7] : il récuse certes inlassablement comme pathologique la dialectique socratique-platonicienne, celle d'un *λόγος* qui se déploie de lui-même en lui-même en n'obéissant qu'à sa logique formelle, mais précisément, s'il peut reconnaître que cette fuite éperdue dans l'idéalité est « pathologiquement déterminée[8] », c'est parce qu'il a établi le *πάθος* en fondement (*ἀρχή*[9]) – fondement abyssal et anarchique –, un *πάθος* cependant qui ne s'oppose pas à la *ποίησις* comme la passivité à l'activité, mais qui est reconnu, comme agent pathogène, dans son essence puissamment productive.

Refondée sur les strates fondatives du corps vivant dans le monde de la vie, la dynamique n'est plus logique, elle est pathétique, elle n'est plus autodéploiement du *λόγος*, mais de la pulsion vitale. Cette dynamique originaire, en tant que « loi nécessaire du dépassement de soi[10] », loi du surpassement, du surmontement – l'*Aufhebung*, dynamique essentielle de la dialectique hégélienne –, est le processus originaire effectivement réel dont la dialectique métaphysique ne fut que l'expression, la dialectique vitale qui prend chez Nietzsche le nom de « volonté de puissance » : dialectique atéléologique où la vie n'a d'autre but qu'elle-même, où elle n'est mue par aucune fin mais seulement par la poussée aveugle de sa volonté de vivre – diabiotique, pourrait-on dire, pour souligner qu'il n'y a plus là dynamique du logique (*λόγος*) mais du vivant (*βίος*).

C'est précisément ce qui fonde l'importance de Nietzsche : si, à l'instar des grands démystificateurs de notre époque, il déconstruit la métaphysique et inverse la théologie au profit de la généalogie, c'est qu'il est d'abord et avant tout le *penseur de l'évolution*, celui qui tire toutes les conséquences philosophiques de la *révolution* darwinienne[11] et du bouleversement de la situation de l'homme produit par la découverte des abîmes des temps géologiques et astronomiques, explosion du cadre temporel en lequel se situait l'humanité européenne, ébranlement existentiel plus violent et radical que celui provoqué par la révolution copernicienne – à tel point que certains,

ils sont nombreux, ont opté pour un déni franc et massif[12]. Nietzsche aborde alors ces acquis scientifiques philosophiquement, et ainsi déniaise les savants, en pressentant d'emblée les conséquences catastrophiques[13] de ce que l'on ne saurait simplement considérer comme un simple "progrès" des sciences. Nietzsche est certes du début à la fin de son itinéraire en polémique constante avec l'interprétation darwinienne de l'évolution – nombre de ses textes sont intitulés « Anti-Darwin » – : c'est alors, contre l'idée d'une vie essentiellement définie par la conservation de soi et donc le repli sur soi, contre la thèse d'une sélection déterminée par le manque et la pénurie[14], pour affirmer la pure positivité d'une puissance d'affirmation de soi, d'une vie toujours active mue par la volonté de s'accroître elle-même, définie par la dépense et la surabondance – thèse d'ailleurs confirmée par la science contemporaine, la paléobiologie et la génomique[15].

(2) Origine de la négativité dialectique, I : Homo demens. – La question est alors d'expliquer l'origine de la négativité dialectique sur les bases de cette puissance affirmative, d'expliquer comment le dépassement de soi peut être négation de soi quand la loi de la vie en fait une affirmation de soi : il s'agit de comprendre *comment la négativité peut émerger au sein de la pure immanence positive* de la vie. Or la vie a sa propre négativité immanente : c'est la dégénérescence, la dégradation de l'organisme, sa désorganisation par lesquelles ses parties se retournent les unes contre les autres, c'est-à-dire la souffrance et la maladie et l'agonie et puis la mort. Par ailleurs, la reconnaissance que la diabiotique n'est fondée que sur la puissance pulsionnelle d'accroissement de la vie récuse toute téléologie, qui ferait de l'homme l'accomplissement d'une évolution linéaire, au profit d'une évolution hasardeuse et buissonnante – ce qui là aussi est confirmé par la paléoanthropologie contemporaine –, où toutes les formes de vie, parce qu'elles sont vivantes, sont parfaites en leur genre. Sauf, précisément, l'homme[16], qui est l'animal dégénéré, décadent, le vivant qui se retourne contre ses pulsions et se détourne de la vie : bien loin d'être la grande finalité

secrète de l'évolution animale, il est « l'animal le moins réussi[17] », l'animal raté, il est, fondamentalement, « l'animal malade[18] ».

Tout animal peut certes être malade, mort et maladie sont des lois de la vie, mais l'homme se *définit* par sa maladie, et cette maladie a pour nom « esprit[19] ». La dégénérescence humaine est *productive* en effet, parce que le refoulement cruel et délétère de son animalité est à l'origine de son intériorité, de son âme, de sa pensée[20]. La maladie de l'homme est essentiellement psychique : non pas seulement que son psychisme serait parfois ou souvent altéré, mais parce que son psychisme n'est rien d'autre que le résultat de la « sublimation[21] » de la vie reniée : l'âme *est* sa maladie, l'excroissance tumorale que la sublimation du refoulé instaure en lui, la prolifération pathologique et incontrôlable d'émanations fantasmatiques, puissance hallucinatoire originaire et congénitale. Ainsi Nietzsche retourne-t-il la dialectique hégélienne, puisque la nature n'est plus, dans le mouvement de l'autodéploiement de l'Esprit, le moment de l'aliénation au sens logique du terme, c'est l'Esprit qui, dans le mouvement de l'autodéploiement de la vie, est le moment de l'aliénation au sens psychiatrique du terme. Il faut alors concevoir « les hommes en tant qu'animaux qui *délirent*[22] », et ainsi diagnostiquer sa maladie comme démence et folie : « L'homme en tant que *l'animal devenu fou*, vivant dans toute sorte de délire jusqu'alors, plus que nul ne l'a jamais soupçonné[23] ».

Ainsi du point de l'évolution, c'est-à-dire du point de vue des vivants, c'est-à-dire du point de vue de l'animal[24], l'homme est celui qui s'est écarté le plus dangereusement de la vie ; au cours du processus diabiotique il est l'émergence catastrophique d'un agent antibiotique. Toute vie *a* ses monstres, ses déformations et ses anomalies, ses avatars tératologiques, mais l'homme *est* l'espèce-monstre, un accident tératogène de la vie comme telle : non pas un couronnement, mais un déraillement de l'évolution, un égarement et une aberration[25] et même « l'aberration suprême de la nature[26] ». L'homme doit donc se définir en son essence comme *le psycho-pathe* ; il se définit par le

πάθος et non le *λόγος*, et cette pathologie est son psychisme : l'homme est originairement *Homo demens*[27].

Ce qu'il nous faut bien consentir à admettre dans le contexte de la récapitulation encyclopédique de toutes les productions spirituelles de l'humanité, qui nous montre qu'au cours de son Histoire furent possibles tous les délires, divagations, hallucinations et fantasmagories – mythologiques, religieux, métaphysiques et idéologiques –, que l'homme est capable de croire absolument n'importe quoi, de vivre, de tuer et de mourir au nom des croyances les plus ineptes, et que l'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été admis et défendu avec passion et fanatisme par quelqu'une des peuplades humaines, que l'on ne saurait pas davantage imaginer rite si saugrenu ni torture si cruelle[28] qui n'ait été pratiquée avec délice par les civilisations les plus raffinées. De même d'ailleurs que la connaissance, incomparable à ce qu'elle fut jamais, que nous avons de l'humanité contemporaine, par les diverses statistiques – sur la prévalence de l'alcoolisme, de la toxicomanie et des addictions médicamenteuses, de la névrose, de la psychose, de la schizophrénie et de la dépression –, par le journalisme et les documentaires sur la misère ordinaire, les enquêtes circonstanciées sur les faits divers les plus sordides, la multiplication des témoignages publics – sur la violence, le viol, la pédophilie, l'inceste –, l'emprise des théories du complot les plus extravagantes et l'essor des sectes les plus aberrantes, la persistance inconcevable de la paranoïa antisémite, la passion forcenée de la soumission et de l'illusion, et aussi la lucidité minimale sur soi-même, sans même évoquer l'"art contemporain" et ses coûteux colombins, tout cela ne montre pas en *Sapiens* un modèle d'équilibre psychique. Ce qui certes le rend étonnant, et vraiment très intéressant, mais impose de conclure : l'animal raté est un animal taré, si bien que pour le philosophe « le plus grand danger » est aujourd'hui « le dégoût de l'homme[29] ».

Penser l'Histoire, c'est alors penser l'Histoire de la folie[30] : non plus, avec Hegel, la raison dans l'Histoire, mais, avec Nietzsche, la folie dans l'Histoire, où la phénoménologie de l'Esprit devient symptomatologie des productions délirantes et des comportements aberrants, et non pas simplement la folie comme un phénomène parmi d'autre, mais comme l'une des puissances motrices de l'Histoire. Bien loin, comme l'ont toujours cru métaphysique et théologie, de pouvoir être abordée à partir de la logique d'un "Esprit" pur et sans tâche, « la vie ne peut être comprise qu'en prenant appui sur la folie, en s'abritant derrière elle, en en faisant un fil conducteur[31] », pour découvrir dans son abîme la source jaillissante de toutes les productions spirituelles. Ainsi quand Nietzsche consacre un aphorisme d'*Aurore* à expliciter la « signification de la démence dans l'Histoire de la moralité », c'est pour constater que « presque partout c'est la démence qui fraye la voie de la pensée neuve[32] » : seule la négativité de l'a-normalité peut nier la norme et la surmonter par l'introduction d'une nouvelle norme ; *en tant que déraison, la démence est la négativité que la vie impose à la raison*, dans une dialectique qui est tout à la fois celle du refoulement et de la sublimation, et celle de l'anormalité et de la normalisation. Le génie est peut-être ce par quoi la nature donne ses règles à l'art – c'est du moins ce que disait Kant –, mais le génie est une névrose[33], et c'est donc la nature en tant qu'elle est refoulée par la culture qui donne ses règles à celle-ci, donc en tant que puissance névrotique et pathogène. Et si être homme, c'est hériter, si nous ne pensons qu'en assumant l'héritage des productions spirituelles passées, c'est-à-dire en nous laissant hanter par leurs spectres, il nous faut reconnaître que « ce n'est pas seulement la raison millénaire qui se manifeste en nous mais aussi la folie millénaire. Il est dangereux d'être un héritier[34] ».

L'homme est *sapiens* parce qu'il sait, parce que son rapport au réel relève du savoir : mais connaître, c'est précisément s'arracher à tout rapport immédiat à un donné quel qu'il soit pour le saisir toujours dans et par des médiations, qui avant d'être symboles ou concepts sont images et fantasmes.

Aristote disait déjà que « jamais l'âme [*ψυχή*] ne pense sans image » (*φάντασμα*), que l'on peut aussi traduire « jamais l'âme ne pense sans fantasme[35] », et il mettait en évidence que la « puissance imaginative » ou « puissance fantasmatique » (*τὸ φανταστικόν*) n'est pas une partie de l'âme parmi d'autres : « Par son être [*τῷ εἶναι*], elle diffère de toutes les autres[36] », parce qu'elle *produit* continûment le matériau sur lequel la pensée peut s'exercer, qu'elle produit en quelque sorte la substance même dont l'âme est faite, son substrat. La pensée rationnelle ou intellective en effet ne s'exerce pas immédiatement sur la matière du monde donnée par la sensation, mais sur cet avatar imaginaire et immatériel produit par l'imagination par déréalisation des données sensorielles[37] : c'est par cette production déréalisante que la pensée peut alors s'élever au-dessus de l'immédiateté et de la particularité du donné sensitif, et conquiert ainsi son milieu propre. En tant que le fantasme est persistance de l'impression sensible, *rémanence* d'une sensation vivante[38], il en est le fantôme ou le spectre, autre traduction possible du grec *φάντασμα* – et c'est pourquoi il faut mettre le deuil, comme intériorisation idéalisante de l'objet perdu, au cœur de la production fantasmatique, et reconnaître que le rapport terrifié à la mort et au fantôme est au centre de la vie psychique, que l'homme est ainsi dément en tant que mortel.

Puisqu'il est distinct de la sensation, le fantasme est, la plupart du temps, faux[39] : la production fantasmatique instaure ainsi un milieu d'irréalité. L'homme primordialement se situe dans ce milieu fantastique et fantasmagorique, il vit dans l'élément de son propre délire, et c'est pourquoi de prime abord et la plupart du temps nous ne sommes pas au monde, nous ne nous en tenons jamais à sa présence, toujours d'abord et surtout hantés par nos souvenirs, nos rancœurs et nostalgies, obnubilés nos projets et nos chimères, nos rêves et nos illusions, si imprudents que nous errons en des mondes qui ne sont point nôtres et qui ne sont rien, et laissons échapper le seul qui subsiste. Que chacun examine ses pensées : il les trouvera toutes occupées à ses fantaisies[40].

Le *φάντασμα* est en cela la forme primitive du phénomène, le mode le plus archaïque de l'apparaître – le mot *φαντασία*, traditionnellement traduit par imagination, signifie apparition, dérivé de *φαίνεσθαι*, apparaître. Le milieu primitif de la phénoménalité, la luminosité phénoménologique primordiale[41] est fait de fantasmes et de fantômes, elle est spectrale ; dans la mesure où un régime de phénoménalité, un régime de vérité est toujours fondé sur une communauté historiale, jamais sur un sujet solitaire (une *ψυχή*, un *ego*), ce milieu doit être compris comme milieu commun à un peuple, que l'on peut circonscrire du nom de Mythe (*μῦθος*). Par Mythe, il faut donc entendre ici le *milieu de phénoménalité originaire* en lequel l'existance humaine a lieu, *en tant que ce site est fantasmatique* : l'éclaircie primordiale en laquelle se tient l'être humain est le milieu spectral de la fantasmagorie, milieu d'irréalité peuplés de fantômes et en lequel le monde ne se donne que sous la forme d'apparitions, milieu *translucide* et non transparent, en ce qu'il ne laisse pas distinguer nettement les contours des objets mais ne les donne à voir que comme formes confuses, comme cerné d'un halo.

L'archéologie phénoménologique renvoie ainsi ultimement à une production originaire qui est celle du Mythe à partir duquel s'institue une communauté et en lequel elle existe, et cette *ποίησις* originaire est celle du travail poétique[42]. Le Poète – fut-il collectif ou anonyme, comme les auteurs des poèmes homériques – est celui qui dit le Mythe et ainsi l'explicite pour telle ou telle communauté dans son moyen de communication propre, et dit sa vérité dans tel langage et dans telle tradition, il produit ainsi un mythe particulier, fait de fables et de légendes, de récits et de personnages, dans une œuvre de parole élaborée bien avant l'écriture et dont les rythmes et rimes constituaient des procédés mnémotechniques, *mémorial* de la langue que pouvait habiter une communauté : le Poète est en cela l'« horrible travailleur[43] », « recueilli dans un travail infâme, inepte, obstiné, mystérieux[44] », qui assume tous les « sophismes de la folie – la folie qu'on enferme », où « les hallucinations sont innombrables » et par lequel il devient

« maître en fantasmagorie[45] ». La pensée intellective consiste *ensuite* à déterminer par concepts ce substrat imaginaire qui lui est constamment procuré par la puissance fantasmatique, et à juger du vrai et du faux[46] : le logique (*λόγος*) est l'instrument critique (*κριτικὸν ὄργανον*) qui clarifie le milieu translucide ouvert par le Mythe pour le rendre transparent et permettre ainsi la manifestation du monde ; elle apporte de la lucidité dans le délire, tâche de la philosophie, c'est-à-dire de la phénoméno-logie, qui détermine par le *λόγος* le *φάντασμα* comme *φαινόμενον*. D'où l'antagonisme radical entre Poète et philosophe explicité dans *La République* de Platon, dont le projet est précisément de substituer un site purement logique (l'État comme totalité rationnelle) au site mythique comme fondement pour l'existance humaine : mais toute pensée rationnelle fait fond (abyssalement) sur ce substrat fantasmatique et fantasmagorique[47].

L'archéologie de la sapience, pour laquelle l'archéo-psychologie d'Aristote est un guide des plus sûrs, conduit ainsi à conclure que le *μῦθος* n'est pas le contraire du *λόγος*, mais sa condition de possibilité et son fondement (abyssal), de même elle impose de conclure que le fantasme n'est pas le contraire de la pensée mais sa provenance ; elle montre aussi que la psychanalyse freudienne, en mettant la productivité fantasmatique au cœur du psychisme, retrouve une vérité primitive que la métaphysique avait refoulée. L'homme est *demens* avant d'être *sapiens* parce qu'il se tient toujours d'abord dans ce milieu de phénoménalité fantasmatique, qu'il n'aborde jamais le réel qu'à partir de cette luminosité irréelle, où tout n'apparaît jamais que comme *φάντασμα* : avant d'être le producteur institué par le Néolithique l'homme fut l'affabulateur, habitué à l'hallucination simple, et c'est pourquoi Nietzsche peut définir l'homme comme artiste – et reconnaître que l'artiste est plus originaire que le technicien, que le poète est plus essentiel que le producteur –, parce qu'il est d'abord et avant ce créateur prodigue de formes et d'images.

(3) Démence et vérité. – Et il *doit* les créer : ce que découvre Nietzsche en effet, misosophe qui a déniaisé tous les philosophes avant lui, qui a choisi d'endurer la « souffrance de la véracité[48] » et a pris ainsi le risque d'une sapience retournant à la démence originaire[49], qui a pu penser le nihilisme jusqu'au bout parce qu'il a lucidement vu l'abîme du néant, c'est l'horreur insoutenable de l'être, l'abîme vertigineux du chaos originaire, et la terreur que ne peut manquer de susciter le tragique de la vérité. Quand Céline écrit dans le *Voyage* que « la vérité de cette vie, c'est la mort, il faut choisir : mourir ou mentir », il formule exactement la « révélation de la vérité[50] » dont Nietzsche est le paradoxal prophète[51] – et l'anti-mystique qui, aux mystiques de la béatitude caractéristiques des religions révélées, oppose une mystique tragique de l'épouvante[52] : d'une part la vérité de l'être, ce que Nietzsche nomme « la vérité dernière » ou « la vérité ultime » (*die letzte Wahrheit*[53]), n'est autre que le gouffre atroce et insensé de l'anéantissement de toute chose, d'autre part la puissance vitale, en tant qu'elle cherche à vivre, est constamment productrice des mensonges nécessaires à sa vie[54], de quoi il faut conclure que « tout bien et toute beauté dépendent de l'illusion : la vérité tue[55] ».

Point où la pensée de Nietzsche est plus radicale que celle de Husserl, qui certes constate la détresse en laquelle la science moderne a plongé l'humanité contemporaine, « le brasier nihiliste, le feu roulant du désespoir, les cendres de la grande lassitude[56] », mais n'envisage jamais l'hypothèse que ce soit la *science comme telle* qui ait pour conséquence nécessaire la détresse, et ce parce que c'est la *vérité même* qui est lassante, désespérante, néante. Le problème est néanmoins posé par son itinéraire, où la reconduction archéologique de la rationalité à son fondement dans la communauté de vie de sujets redéfinis comme corps vivant situés sur le terrain de la praxis le conduit à une « science de cette *δόξα* si méprisée, qui tout d'un coup doit revendiquer la dignité d'un fondement pour la science, pour l'*ἐπιστήμη*[57] » : ainsi la science est refondée sur l'opinion, la vérité sur la vraisemblance, la

refondation de la scientificité conduit à privilégier la finitude de l'environnement sur l'universalité du monde, et à renoncer au point de vue en surplomb de l'idéalité pour adopter celui du corps vivant pour lequel « la terre ne se meut pas[58] ». *E pur si muove* : Husserl n'admet pas – ce qu'assume parfaitement Nietzsche, mais aussi Heidegger – que le réenracinement de la phénoménalité dans le monde de la vie et le dépassement de la détresse par un gai savoir serait le renoncement à la science rigoureuse et l'élaboration d'un nouveau Mythe.

Aucune vie n'est possible sans une « fiction fondamentale[59] » ; toute vie, et déjà celle de l'animal, est affabulatrice[60]. « La conservation du vivant rend nécessaires justement des *erreurs fondamentales* et non pas des "vérités fondamentales"[61] » : la vérité est abyssale, elle est sans-fond, an-archique, démentielle, *tout fondement est par principe une erreur parce qu'il est un déni de l'abîme*, seule l'erreur est donc fondatrice, toute archi-tecture est falsification, toute philosophie première une mystification. La vie produit continûment l'illusion consolante dont elle a besoin pour vivre et, par définition, une illusion se donne toujours pour une "vérité" : ce que l'on appelle "vérité" est toujours une illusion, la connaissance est par essence falsification[62]. De prime abord et la plupart du temps, personne – hormis celui qui a pris la voie de la misosophie, voie périlleuse et peu recommandable aux âmes sensibles – ne recherche jamais la vérité, mais uniquement à conforter ses illusions pour s'emmitoufler en elles. Le seul critère des "vérités" est leur utilité et leur inconvénient pour la vie, rien ne peut contredire cette nécessité vitale[63] – et c'est pourquoi, comme chacun peut le constater, démonstrations, preuves et arguments n'ont jamais que peu de poids : or la Vérité ultime est invivable, donc chacun ne peut supporter comme "vérité" que des erreurs. Autrement dit, tout le monde veut la vérité, pourvu que ce soit un mensonge : métaphysique, morale et religion ne sont jamais que « fuite devant la vérité, *négation* de la vérité[64] ».

Ainsi, reconduire – comme la méthode archéo-généalogique l'impose – la sapience humaine à ses conditions originaires de production, c'est y reconnaître le produit fantasmatique d'une démence originaire[65] : ce milieu fantasmatique définit la sphère de phénoménalité que tout être vivant aménage au sein du chaos originaire pour pouvoir y vivre[66]. Ce que l'homme appelle "vérité" n'est jamais qu'une illusion expressément destinée à dissimuler la vérité en se faisant passer pour elle : l'homme vit toujours dans l'illusion, l'affabulation, la fiction, le délire, l'erreur et le mensonge ; dans le milieu de phénoménalité qu'il produit continûment, tout phénomène est fantasme, toute phénoménalisation est falsification. D'où l'importance essentielle qui, de son vivant, était celle de l'art, « culte de l'erreur » et « bonne volonté de l'illusion[67] » (« *the willing suspension of disbelief* », disait déjà Coleridge) qui rend l'existance supportable ; d'où, aussi, l'importance cardinale qui fut celle des religions pour leurs vertus apaisantes et consolantes et au sens propre enthousiasmantes[68] : en quoi la mort de Dieu ne peut réduire à un événement anodin[69], elle est bien plutôt comme un terrifiant sevrage aux opiacées, avec ses crises de manque, ses spasmes et ses convulsions, et ses rechutes.

Ce qui impose de complexifier l'analyse d'une totalité spectaculaire définie comme « fait hallucinatoire social[70] » : c'est-à-dire nouveau Mythe, Mythe technologique qui définit le régime de phénoménalité contemporain et enfume l'humanité de sa production délirante. La question à se poser est alors de savoir qui ou quoi produit ce milieu fantasmagorique, pour constater que ce n'y est plus une communauté humaine dans son travail d'aménagement de son milieu de vie, mais le dispositif technologique planétaire dans un processus d'autovalorisation fondée sur la vampirisation de tout vivant, que le principe de la production (*ποίησις*) n'y est plus le Poète, mais le Capital, qui produit les simulacres du spectacle non pour rendre la vie supportable mais pour la rendre rentable, et pour ce faire assujettit la production fantasmatique érotique elle-même – ce qui est devenu évident par

l'importance spectaculaire prise aujourd'hui dans l'espace médiatique par la pornographie. D'où la tragédie du poète essentiel à notre temps de détresse, celui qui voulait « être absolument moderne[71] », mais n'a pu que constater son impuissance face à la « barbarie moderne » et son « horreur économique[72] » – impuissance à élaborer un nouveau Mythe face à la puissance monopolistique du Capital –, a pris acte de son échec[73], a consacré le reste de sa vie à faire de l'argent, et, à l'idéal du poète, a substitué celui de l'« homme puissant et riche par la science[74] ».

C'est en effet la science qui constitue la logique interne de ce dispositif, ce qui explique la difficulté de son analyse : la vidéosphère du cyberespace est virtuelle, elle donne tout phénomène comme simulacre et simulation, elle instaure ainsi le milieu irrationnel de la post-vérité[75], mais elle se fonde sur un dispositif de production réel, entièrement structuré par la rationalité scientifique et donc son régime de vérité[76]. D'un point de vue phénoménal, en tant que spectacle, le dispositif permet à chacun de s'enfermer (psychotiquement) dans son régime de vérité privé, et dans le déni des acquis des sciences contemporaines, alors même que sa production confirme tous les jours l'unique régime de vérité logique et sa scientificité : il existe ainsi aujourd'hui toute une communauté de "platistes", pour lesquels la terre est plate, qui s'est développée et organisée par le biais des réseaux "sociaux" d'un dispositif informatique planétaire qui fonctionne grâce à des satellites en orbite autour de la terre – sphérique, donc. Le dispositif est en cela structurellement schizophrénique et schizogène, où la *rationalité cybernétique fonde l'irrationalité du cyberespace*. C'est pourquoi la pensée doit se développer comme phénoménologie transcendantale, dont la tâche propre est de mener au paraître les conditions de possibilité de tout ce qui apparaît, c'est-à-dire les activités de production qui fondent toute donation. Exigence de ne pas prendre les aspects du spectacle tels qu'ils se donnent au spectateur, mais de se retourner sur l'appareil phénoménotechnique qui les produit continûment, c'est-à-dire au dispositif technocapitaliste planétaire

dont la phénoménologie doit alors définir la logique : celle de l'autovalorisation de la valeur. Conduite à partir de la phénoménalité telle qu'elle se déploie *effectivement aujourd'hui*, la phénoménologie reconduit donc bien au Capital et à ses formes phénoménales, et la « forme délirante[77] » sous laquelle elles apparaissent. Et bien loin d'installer les hommes à demeure dans un monde réduit en une maison musicale pour notre claire sympathie, de donner à voir le réel comme belle apparence et phénomène esthétique, et de leur permettre la vie dans l'allégresse et la bonne humeur, le dispositif les assigne à résidence dans la hideur criarde et obscène du spectacle, ne donne les choses que dans la forme phénoménale de la valeur d'échange et du spectre numérique, généralise ressentiment, frustration et dépression, cependant qu'il dévaste et enlaidit le monde réel et partout fait croître le désert : aberration d'une illusion désolante.

(4) Science et métaphysique : l'antinomie de la philosophie. – Vivre, c'est vivre dans l'illusion consolante : où se révèle le danger inhérent au projet philosophique. Celui-ci s'est en effet d'emblée défini par la recherche d'une « sagesse » définie par la vérité théorico-logique, et celle-ci par l'Absolu, l'Universel et l'Inconditionné : elle fut volonté de dépasser la perspective et l'illusion[78]. Mais celles-ci ne sont rien d'autre que les conditions de vie du vivant[79], si bien qu'il faut redéfinir le projet philosophique, d'un point de vue pathologique, par la volonté de mort[80], et finalement reconnaître que la « sagesse » tant désirée par les philosophes « n'apparaît sur terre que sous la forme d'un corbeau qu'excite un discret relent de charogne[81] ». « Il n'est *pas possible de vivre avec la vérité* ; la "volonté de vérité" est déjà un symptôme de dégénérescence[82] » : toute production de formes, de symboles, d'apparences est une façon de se dissimuler l'horreur de l'abîme, ce qu'avaient parfaitement compris les Grecs de l'âge tragique, qui étaient « superficiels par profondeur[83] ». La philosophie quant à elle fut le projet imprudent et irréfléchi d'une connaissance qui nous montrerait la vérité telle quelle, elle fut une prise de risque inconsidérée qui a

mis l'humanité en danger[84]. En élaborant la norme de la scientificité comme voie d'accès à cette vérité, la philosophie en effet s'est effectivement donné les moyens de ses ambitions, elle s'est fondée sur la science, celle des connaissances qui s'approche le plus dangereusement du réel, qui le montre dans toute l'horreur de son vertigineux non-sens.

La rationalité grecque en effet (le *λόγος*) s'est confrontée à la possibilité de clarifier le milieu fantasmatique originaire (le μῦθος), où le phénomène est toujours imaginaire (*φάντασμα*) et ne manifeste à l'homme rien d'autre que sa propre vie psychique et ses fantômes, où l'homme n'est ainsi jamais en rapport qu'avec ses propres fantasmes, pour s'installer dans une éclaircie où ce phénomène est manifestation (*φαινόμενον*) d'une réalité effective située dans le monde. Rupture qui ne peut s'expliquer que sur les bases réelles du monde de la vie, où se fonde la production fantasmatique elle-même[85], rupture pratique et non théorique qui n'est autre que la Révolution néolithique, quand l'homme a cessé d'être poète pour devenir paysan, rendu au sol, avec la réalité rugueuse à étreindre : l'Histoire s'inaugure quand *Homo demens* se fait *Homo laborans*, quand l'homme passe du travail poétique au travail productif. Dans un tel travail en effet, l'activité de constitution ne porte pas sur un élément fantasmatique mais matériel, la productivité ne procure pas des images, mais des objets, leur constitution ne procède pas par intellection et par idées, mais par maniement et par outils. En cela, le régime ontologique inauguré par la Révolution néolithique, en tant qu'il est fondé sur la production, donc sur la confrontation corporelle avec la matérialité du monde et sur la soumission à la puissance sociale, qu'il impose donc le principe de réalité, production qui est objectivation et implique la saisie de la nature dans son objectivité, est un pas décisif vers la vérité objective, qui arrache les hommes à la pensée magique caractéristique des autres régimes ontologiques, et c'est en quoi il est à l'origine de la science, qui, en Grèce, s'est entièrement développée à partir de la question de la production et de ses techniques[86].

Mais si c'est le travail productif qui impose d'étreindre la rugueuse réalité, et que le travail devient production par la socialisation, alors la nature de la production théorique dépend du rapport au travail, et, dans l'immanence de la communauté historiale, ce rapport est déterminé par la division sociale du travail[87]. « L'origine de la *science* : faisons bien attention », précisait ainsi Nietzsche, « Elle ne naît *pas* parmi les prêtres et les philosophes, ses adversaires naturels. Elle naît parmi les fils d'artisans et d'homme d'affaires de tout genre, parmi les avocats, etc. : ceux chez qui l'*habileté technique et ce qu'elle suppose* s'est reportée sur des questions de cet ordre et leur réponse[88] ». Fonder la rationalité occidentale sur les structures d'essence immanentes à une communauté historiale définie par ce régime ontologique qu'est la production, c'est en effet reconnaître que les classes sociales ont un statut catégorial, qui structure le déploiement du logique et de sa phénoménalité, et le structure par des modes antagoniques fondées sur deux types de sujet : l'un, constamment actif, qui met en forme la matière du monde et a ainsi affaire à la production, est en rapport avec l'essence ; l'autre, plus oisif que le crapaud, qui reçoit les produits comme des donnés, et n'a ainsi affaire qu'à la donation, est en rapport avec l'apparence[89].

Différence qui n'est pas simplement sociale en vérité, qui est *inhérente à la structure ontologique de la production*, pro-duction qui pro-pose toujours son produit, le pose là devant et le met à dis-position, se retire du produit, et ainsi se met en retrait et par là même se dissimule[90]. La pro-duction est pro-position et dis-position, elle délie le produit son producteur, ce qui conduit à attribuer à l'objet un être indépendant du sujet : l'oubli de la subjectivité au profit de l'objectivité qui caractérise la rationalité occidentale est fondé sur la structure ontologico-phénoménologique de l'acte productif[91] et de son intentionnalité spécifique.

La production même, en tant qu'elle est don par l'un (producteur) à un autre (utilisateur, consommateur, observateur), implique la différence sociologique. Si donc la philo-sophie doit se définir par le *λόγος*, le

déploiement de la phénoménalité logique, il faut en identifier deux modes distincts : l'un, enraciné dans le champ pratique et dans des activités de production déterminées par les outils et les techniques de mesure, qui ainsi saisit de ses mains la rugueuse réalité ; l'autre, émancipé de ce champ de manœuvre, et ainsi libéré du principe de réalité, qui ne sort pas du milieu fantasmatique de la phénoménalité originaire. Le premier est la physique, le second la métaphysique, où la logique ne sert qu'à rationaliser le fantasme – en quoi elle est paranoïaque – et où la rationalité est elle-même fantasmée, et mystifiée. Platon n'a jamais fait que rationaliser le Mythe – ce que mettait déjà en évidence Mircea Eliade en y montrant la rationalisation de la pensée archétypale – et mystifier la raison[92], en prenant, non plus les images et fantasmes, mais les mots et les idées pour des choses, en donnant aux mots une *valeur autonome*, sans sortir de la sphère d'irréalité symbolique pour descendre dans le monde de la vie[93] : Platon, et c'est ce qui fait son importance destinale, a institué le Mythe de la Raison comme site pour l'Histoire occidentale, sa pensée est une mytho-logique. « Mon traitement contre tout platonisme, pouvait ainsi écrire Nietzsche, fut de tout temps Thucydide. Thucydide, et peut-être *Le Prince* de Machiavel, me sont particulièrement proches par leur volonté absolue de ne pas s'illusionner, et de voir la raison *dans la réalité* – et non dans la "raison", encore moins dans la "morale" […] C'est en fin de compte le *courage* devant la réalité qui marque la différence de tempérament entre un Thucydide et un Platon : Platon est lâche devant la réalité – *par conséquent*, il se réfugie dans l'idéal[94] ».

L'avènement du *λόγος* en Grèce ancienne fut ainsi tout à la fois physique et métaphysique, d'une part accès au réel *par* la raison – périlleuse approche de la vérité dernière – et d'autre part fuite du réel *dans* la raison – recherche d'une illusion, qui, c'est ce qui caractérise l'illusion, se présente comme "vérité" : la philosophie est ainsi travaillée par une contradiction interne, une antinomie, où le projet métaphysique (tentative de fuite) est corrodé en ses

bases par le moyen qu'il s'est donné, la science (tentative d'approche). L'au-delà consolateur, le lieu idéal, fut pensée par la métaphysique par le biais d'une théo-logique – Platon définissait *expressis verbis* sa philosophie comme une tentative de fuite vers le divin[95] –, théologie métaphysique fondée sur la *science* théologique (*ἐπιστήμη θεολογική*) d'Aristote, et définie tout à la fois par l'exigence de la démonstration, et l'accès à Dieu à partir de la connaissance rationnelle du monde (ce que la théologie médiévale nommait voie cosmologique) : norme de la scientificité qui condamnait d'emblée l'ensemble de l'édifice à la ruine, ce qui a eu lieu, de fait, aux Temps modernes – « Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse[96] », répondait Laplace à Napoléon qui lui demandait où était Dieu dans sa cosmologie –, et qui fut explicité dans la *Critique de la raison pure* où Kant soumet la métaphysique aux normes de la science telles qu'elles furent réélaborées par Galilée et Newton. Contradiction qui éclate dans la crise contemporaine, c'est-à-dire « la *catastrophe*, qui impose le respect, d'une discipline bimillénaire en vue de la vérité qui finit par s'interdire le *mensonge de la croyance en Dieu*[97] », et dont nous avons aujourd'hui à assumer les conséquences : pour le dire avec Céline, nous sommes désormais « dans la vérité jusqu'au trognon[98] ». Dans la civilisation rationnelle et théorique qui est la nôtre, caractérisée, non seulement par la mort de Dieu, mais aussi par la mort de l'art – c'est-à-dire par la dissipation des illusions consolantes – où la rationalité scientifique structure effectivement le dispositif (la technoscience) en lequel notre existance a lieu, la probité[99] impose en effet d'assumer les résultats des sciences, quelles qu'en soient les conséquences pour notre orgueil, quels qu'en soient les ravages sur la santé mentale de l'homme européen[100], et d'assumer pour finir l'essence nihiliste de la philosophie comme telle[101].

(5) Origine de la négativité dialectique, II : Homo laborans. – Mais le nihilisme philosophique n'est que l'expression théorique d'une négativité historique elle-même entée sur une négativité immanente à la vie. Penser la

dialectique historique à partir de l'évolution organique, c'est identifier cette négativité vivante : cette négativité est la maladie humaine – la maladie que l'homme *est*[102] –, maladie auto-immune où la vie se retourne contre elle-même, contre ses instincts, ses pulsions et désirs, retournement caractéristique de toute vie dans son moment de dégénérescence et d'agonie, mais qui fait l'essence même l'homme. Pensé à partir de la vie, à partir de l'évolution, « l'homme est l'animal désanimalisé[103] », le « non-animal[104] », celui qui nie, dénie, et anéantit l'animalité en lui, il se définit par « la négation de soi », cette « mutilation de soi […] ce frisson dangereux de la cruauté exercé *sur soi-même*[105] » – aujourd'hui largement documenté par l'ethnologie[106] – qui impose de définir l'homme comme « autocontradiction » (*Selbstwiderspruch*[107]). Le principe moteur de la dialectique est cette autocontradition définie par la négativité inhérente à l'autonégation : la loi qui gouverne le destin de l'humanité n'est donc ni divine ni rationnelle, elle est pathologique[108].

La négation de soi est *ipséité originaire*, où la négativité porte d'abord et avant tout sur sa propre naturalité : « La matière à laquelle s'attaque la nature violente et structurante de cette force est ici précisément l'homme lui-même, tout son antique soi animal », précise Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, et l'humanité se définit alors par « ce travail [*Arbeit*] inquiétant et aussi effrayant que voluptueux d'une âme qui accepte de se diviser contre elle-même[109] ». Cette négation du matériau naturel, en tant qu'elle est productive – de tous les délires de l'esprit, et de l'humanité même définie par la désanimalisation – est en effet le travail, et il est possible, indépendamment de et avant toute considération sociologique et économique, de définir l'homme, en son essence, en son ipséité, comme travailleur, parce qu'il n'est homme que par ce *travail sur soi*. Le travail est donc originaire : la négativité dialectique n'est pas un acte de l'entendement logique, mais l'activité pratique de la négation de la naturalité, fondée sur l'autonégation qui définit la subjectivité humaine en tant qu'animal désanimalisé – et en tant que cette

négativité porte d'abord sur soi, elle est cruauté envers soi, et l'humanité est fille traumatisée de cette cruauté[110].

Le travail sur soi fonde et définit le psychisme : ici comme ailleurs, Freud développe et systématise la pensée de Nietzsche, pour reconnaître que le psychisme est en réalité un « travail psychique » (*psychische Arbeit*) mu en son cœur par une activité de négation, de déni et de dénégation (*Verneinung*) qui *définit* le refoulement et *n'advient que par lui*[111], puisque la pulsionnalité inconsciente ignore toute négativité[112]. À partir du moment où l'on a renoncé à l'idée d'une âme substantielle, passive et éthérée pour une subjectivité constamment active et constituante et par ailleurs incarnée dans un corps dont les pulsions la déterminent[113], alors il faut reconnaître que la vie psychique est le travail constant de canalisation de l'énergie pulsionnelle, d'élaboration, d'associations et d'interprétation d'un matériel inconscient dont le « travail du rêve » (*Traumarbeit*[114]) est le mode fondamental, et finalement de production fantasmatique. *La folie est un travail*, et un travail à plein temps, astreignant et épuisant, par lequel l'homme constamment produit l'élément de son délire – et qui dans le « travail du deuil » (*Trauerarbeit*), c'est-à-dire le « travail de reproduction » (*die Reproduktionsarbeit*[115]) de l'objet perdu qui ainsi réussit à le « maintenir par une psychose hallucinatoire de désir[116] », produit non plus simplement le fantasme mais le fantôme, production originaire de la spectralité de l'Esprit : en quoi l'anarchéologie psychanalytique relève aussi d'une hantologie.

Il y eut un temps, note Nietzsche pourtant, où l'homme vivait en paix avec les autres animaux : temps de l'animisme et du totémisme où ils se définissaient par leur identité avec l'animal, où ils acceptaient leur communauté d'essence avec eux[117], temps de la Préhistoire et de la non-Histoire. Le commencement de l'Histoire doit alors se caractériser par un « saut » et même une « chute[118] » par laquelle l'homme rompt avec l'animalité, renie toute animalité et institutionnalise cette négation : « Cette transformation, précise Nietzsche, s'est opérée lorsque [l'homme] se retrouva

définitivement captif sous le joug de la société[119] », lorsqu'il fut ainsi dressé et domestiqué[120] : saut, chute, seuil qui caractérise la Révolution méta-physique du Néolithique, laquelle doit alors se comprendre comme le moment où la *négativité constitutive de l'ipséité humaine* est constituée en puissance dominante par la socialisation, et tout à la fois intériorisée par chacun (dans la religion) comme impératif éthique de l'autonégation et (par l'agriculture et l'élevage) extériorisée sur la nature tout entière. *L'essence de la puissance sociale n'est autre que la négativité*, l'événement inaugural de la constitution de la puissance sociale est celui de l'avènement de la négativité en puissance souveraine : ce qui s'est manifesté dans la religion qui a institutionnalisé la négativité névrotique et a mis en œuvre la nécropolitique thanatocratique caractéristique de la théologie politique. Dire donc, comme le fait Marx, qu'en manifestant la puissance sociale de production la dialectique de l'échange confronte l'homme à son essence générique, ce n'est pas le réduire à son existence économique – au sens courant du terme – puisque cette puissance n'est autre que la puissance du négatif qui définit l'ipséité.

Le commencement de l'Histoire est ainsi, par la concentration de la puissance de travail, la constitution d'une puissance de néantisation effectivement dominante, dont l'Histoire est le destin. Ce qui explique que la dialectique soit seule à même de la penser – et que les sciences *positives* en soient incapables –, en y reconnaissant à l'œuvre le « travail du négatif » et le déploiement de « la puissance monstrueuse du négatif[121] », puissance monstrueuse et collective qui n'est plus simplement la négation de soi et l'humanisation d'un animal caractéristiques de la Préhistoire, mais la négation et l'anthropisation de la nature tout entière, puissance qui produit en outre le néant dans la compacité de l'étant, et creuse ainsi la différence ontologique : l'homme non pas comme berger de l'être, mais ouvrier du néant.

C'est précisément ainsi que Hegel pense la dialectique historique, qui montre comment l'homme émerge au sein de l'immédiateté compacte et

positive de la nature comme « antithèse du monde naturel[122] », « néant vide[123] » qui opère ainsi une brèche dans le tout verrouillé en soi de l'étant pour y faire déferler toute la puissance du néant : dès qu'advient la subjectivité, dès que la conscience s'éveille, alors « une puissance aveugle » advient dans l'être, dont la « violence aveugle fait planer sur le tout le souffle de l'anéantissement[124] ». Cette puissance de négation de la subjectivité néanmoins ne passe à l'acte que dans le travail socialisé, et celui-ci *s'impose à partir d'un rapport antagonique* entre deux consciences, c'est-à-dire dans le rapport spécifiquement historique qu'est la sujétion du serviteur au maître[125] – institution d'un *rapport social* qui inaugure en cela l'Histoire. Dans le combat entre le maître et l'esclave est en jeu la mort, c'est-à-dire la possibilité de l'anéantissement, le face-à-face avec le néant. Mais si le maître a pris le risque de la mort, c'est pour ensuite s'installer dans la pure positivité de l'être, dans la jouissance immédiate de la vie, dans l'identité à soi et la satisfaction du désir – pour s'installer à demeure dans la suffisance ; l'esclave quant à lui, d'abord, est anéanti en lui-même par la peur de la mort qui l'a réduit à la servitude, angoisse absolue qui lui révèle la négativité comme essence de l'ipséité[126], ensuite, et par là même, doit assumer l'activité de négation qu'il est, c'est-à-dire assumer le travail comme son essence, et enfin, réalise effectivement le néant dans l'être : par le travail servile « le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet[127] » – en quoi l'essence de la forme produite par le travail est bien néante, ce qui explique que l'argent, qui autonomise cette essence, soit « vie mouvante en soi de ce qui est mort ». L'Histoire en tant que telle est ainsi fondée sur la terreur et l'exploitation, qui *réduisent* les serviteurs *à la négativité de leur essence* pour leur faire *objectiver le néant*, pour dissoudre effectivement la matérialité dans l'universalité idéelle : l'Histoire est alors le travail millénaire par laquelle la négativité a annihilé toute naturalité pour produire l'Esprit.

(6) Histoire et nihilisme. – « L'essence de l'Esprit est ceci : il se trouve opposé à la nature, il combat cette opposition, et il revient à lui-même en tant

que vainqueur de la nature », écrivait ainsi Hegel à Iéna, « Il consiste à provenir de l'anéantissement [*aus dem vernichten*], afin de se mouvoir et de jouir ainsi librement dans cet élément idéel, dans le néant qu'il s'est préparé [*in dem Nichts, das er sich bereitet hat*]. L'Esprit n'est que la suppression de son être-autre ; cet autre qu'il n'est pas lui-même, c'est la nature[128] » : le processus de l'Histoire universelle est alors ce *processus d'annihilation de toute naturalité* qui en retire le sublimé essentiel (le spirituel), et c'est pourquoi l'Histoire n'offre jamais que le « spectacle lointain de la masse confuse des ruines[129] », elle est le *processus de destruction de toute particularité* par lequel advient l'Universel[130]. Si néanmoins Hegel voit dans l'Histoire le processus d'avènement de l'Absolu, et même l'avènement de Dieu sur terre, c'est d'abord que dans le cadre de son idéalisme cette idéalité pure est la réalité même, c'est aussi que dans sa conception de la dialectique toute négativité est surmontée et reprise, relevée dans la positivité intégrale de l'Absolu où tout s'accomplit et où tout se justifie : toute pensée de la négation est en cela toujours déjà dépassée par la visée de l'affirmation dont elle est une médiation, c'est pourquoi Hegel ne pense pas réellement la puissance d'anéantissement de la mort ni ne peut penser la catastrophe[131], et c'est pourquoi aussi il pouvait présenter sa philosophie de l'Histoire comme une théodicée.

Mais la théodicée a été engloutie dans la catastrophe, et il n'est plus possible de prétendre que l'anéantissement est le moyen relatif d'une affirmation absolue : la catastrophe révèle apocalyptiquement que cet Absolu n'est que néant, que ce néant n'est rien d'autre que le produit d'un anéantissement, leçon de l'expérience du front telle que l'ont pensée les combattants de 1914-1918 dans une réflexion qu'a reprise Patočka dans ses *Essais hérétiques*. L'expérience du front est effroi, et cet effroi est lucidité pure ; Céline, qui a lui-même connu l'enfer des premières lignes en 1914, l'a parfaitement décrite : « Cette espèce d'agonie différée, lucide, bien portante, pendant laquelle il est impossible de comprendre autre chose que des vérités

absolues, il faut l'avoir endurée pour savoir à jamais ce qu'on dit[132] ». Or cette vérité absolue est celle d'un non-sens absolu ; c'est ainsi que la conçoit Patočka : « L'expérience du front est une expérience *absolue*, c'est la compréhension que quelque chose *là* a d'ores et déjà été atteint, quelque chose qui *n'est pas* un moyen en vue d'autre chose, qui n'est pas une étape vers…, quelque chose au-delà et au-dessus de quoi il ne peut rien y avoir ». Les combattants savent que rien n'est susceptible de justifier un tel massacre, qu'ils ne montent pas au front pour la "patrie", pour la civilisation ou pour la paix, mais qu'ils montent au front pour souffrir et mourir, et rien d'autre ; par suite que la mort et l'agonie ne sont pas les moyens pour une fin autre, mais sont des fins en soi : l'expérience du front est la découverte dans l'horreur d'une évidence absolue du « néant comme figure infranchissable qui est la figure ultime de tout[133] ». Ce que comprennent d'emblée les soldats de la Somme, du Chemin des Dames ou de Verdun, ce qui se révèle dans l'apocalypse d'Auschwitz et dans celle d'Hiroshima[134], ce qui se confirme dans le processus contemporain de dévastation, c'est que la négativité de l'Histoire n'était pas le moyen d'une positivité intégrale, mais le moyen d'un anéantissement total, que le processus de réalisation de l'Esprit dans le temps est « catastrophe permanente[135] ».

Retourner et démystifier la dialectique, c'est donc en reconnaître la négativité totale : dialectique où la négativité n'est jamais la médiation que d'une négation plus complète encore, où le positif n'intervient que pour être anéanti et ainsi alimenter la logique du néant, dialectique négative telle qu'Adorno l'a pensée[136], expressément conçue comme une *dialectique de l'annihilisme* qui conduit à saisir l'Histoire comme *processus d'annihilation*, où la dissolution de toute réalité par la négativité du travail n'aboutit pas au règne de Dieu sur Terre, mais à celui de la néantité pure et de son processus de destruction réelle. Parler d'une Histoire universelle n'est donc pas dénier la dispersion régionale *originaire* des historicités – il faut rappeler que la Révolution néolithique au Moyen-Orient, si elle est la plus ancienne, n'est

pas la seule : la Chine, la Méso-Amérique, l'Afrique centrale ont connu des processus de néolitisation autonomes –, c'est penser un processus historique d'universalisation par annihilation de tout autre régime d'historicité : processus qui a eu lieu, de fait, depuis la Révolution industrielle, laquelle – par les diverses formes de colonialisme : politiques, économiques, techniques, culturels, psychiques – a progressivement éradiqué tout mode de vie alternatif aux réquisits du dispositif. Démystifier la dialectique hégélienne, opérer le renversement archéologique de la théologie, c'est ainsi effectivement récuser que l'Histoire soit passage à l'acte d'un Universel en puissance pour reconnaître que « l'Histoire universelle n'a pas toujours existé ; l'Histoire en tant qu'Histoire universelle est un résultat[137] » – et si cette Histoire universelle a produit quelque chose comme l'"Esprit", celui-ci n'est que ce « spectre singulier » évoqué par Baudelaire qui, à cheval sur une « rosse apocalyptique […] parcourt comme un prince inspectant sa maison / Le cimetière immense et froid, sans horizon / Où gisent, aux lueurs d'un soleil blanc et terne / Les peuples de l'Histoire ancienne et moderne[138] ».

(7) Capitalisme et annihilisme : le Capitalocène. – Notre époque peut être approchée avec Hegel comme celle de l'avènement de l'Esprit absolu, de l'Universel : mais cet Absolu est résultat d'un processus d'absolutisation (*ab-solvere*), c'est-à-dire de dissolution (*solvere*), cet Esprit est le Spectre de toutes les vies mortes, l'Universel est l'ultime résidu d'un universel anéantissement[139]. Ainsi la philosophie hégélienne de l'Histoire y montre un processus d'annihilation, elle met en évidence le nihilisme comme son essence, et c'est pourquoi elle est si précieuse pour penser l'anéantissement global qui définit notre époque[140].

Marx est celui qui a remis sur ses pieds la dialectique hégélienne, en la refondant sur l'activité concrète des hommes en chair et en os, campés sur la terre solide et bien ronde, c'est-à-dire sur le travail, compris comme principe de désanimalisation[141]. Or, reconnaître que le travail est l'origine de la négativité dialectique, que *la puissance ontologique de la négation est la*

source créatrice de toute valeur[142], impose de reconsidérer le processus d'universalisation pour y reconnaître l'avènement de la sphère autonome de la valeur pure : non pas avènement de l'Esprit mais du Capital. L'aliénation de la *puissance* de travail qui définit le mode capitaliste de production est aliénation de la négativité. L'exode rural, qui amasse les travailleurs dans d'immenses centres de production, réduit leur puissance de travail à son essence commune et use de cette puissance cumulée, n'est autre que la constitution *effective* d'une puissance d'anéantissement, par laquelle la nécropolitique thanatocratique formelle de la religion devient réelle, où le milieu méta-physique de l'idéalité pure n'est plus simplement phantasmé, mais effectivement mis en œuvre dans le monde. Le travail, c'est-à-dire la dissolution de la matière, l'anéantissement de la naturalité immédiate, n'est en effet plus le fait de travailleurs particuliers, mais devient la mise en œuvre d'une puissance universelle. Tout travail est transformation d'une matière par une « idée » (une irréalité) qui « existait dans la tête[143] » du travailleur, tout travail est en cela idéalisation (déréalisation) de la matière ; l'originalité du mode de production capitaliste cependant tient à ce que l'idéalité qui est mise en œuvre dans le travail n'est plus « dans la tête » du travailleur, et donc finie, elle est celle de la science contemporaine, dans son infini mathématique et son idéalité morte, objectivée dans la Machinerie[144], c'est-à-dire que c'est l'*objectivité comme telle* qui s'objective – et ainsi produit l'espace mathématique de la zone urbanisée, faite de béton[145], de verre et d'acier, planifiée par les nécessités de la circulation et de la gestion des flux, par la mécanisation machinique de tous les mouvements humains et finalement par la « glaciation de la vie[146] ».

Cet espace est celui du Capital, qui n'use jamais de la puissance monstrueuse du négatif que pour produire la valeur, dont la seule mesure est la quantité, laquelle est illimitée, et pour l'accroissement de laquelle tout le reste est moyen : valeur immatérielle et abstraite, résultat d'une réduction, d'une élimination de toute particularité concrète, ultime résidu de la réalité

volatilisée, entité numérique qui aujourd'hui n'a même plus besoin de l'argent liquide pour remplir ses fonctions, mais qui n'existe plus que comme jeux d'écritures informatiques, et ce parce qu'elle n'est rien d'autre qu'une forme déliée de tout contenu, définie par l'unité quantitative, c'est-à-dire *l'Un numérique* issu de *la négation* des multiples qualités[147] qui font l'environnement concret, la chair des hommes, l'humus de la terre et le corps du monde. Ainsi le Capital mobilise toute la puissance du négatif inhérente au travail par le salariat, pour se produire en tant qu'entité formelle, immatérielle, idéelle et universelle. *Faire du chiffre* est l'unique finalité des activités ; le mot chiffre vient de l'arabe *ṣifr*, zéro, vide : faire du chiffre, c'est faire le vide, et c'est tout réduire à zéro, dans une réduction nihiliste.

Le processus contemporain de dématérialisation, de numérisation, de virtualisation que chacun peut constater est le déploiement illimité de cette logique du Capital, mais ce processus n'est que la manifestation d'un processus (dissimulé par des écrans dont la fonction est de faire écran) de dématérialisation réelle, c'est-à-dire d'anéantissement du monde matériel, et ce par la combustion – *burn-out* – de travailleurs soumis à une « réduction nihiliste[148] » : le Capital, constataient Marx et Engels dès 1845, ne met pas en œuvre « des forces de production, mais des forces de destruction[149] ». La destruction n'est pas seulement inhérente à la production, mais tout autant à la consommation[150], puisque le consumérisme impose par l'obsolescence programmée le remplacement permanent des biens, donc leur transformation en déchet, la consommation de masse est en cela production en masse de détritus ; de même, la société de consommation est en vérité société de frustration, puisqu'elle produit et reproduit continûment par sa propagande publicitaire les besoins et désirs dont elle se nourrit : le moment de la consommation n'est jamais que la médiation entre le manque et le déchet.

Ainsi le dispositif capitaliste réduit hommes et femmes au rang de pollueurs frustrés hébétés par leurs écrans, atomise les sociétés et détruit les rapports humains, extermine les espèces vivantes, transforme la planète

entière en zone d'extraction minière, brûle par milliards de tonnes gaz et hydrocarbures, racle par la pêche industrielle le fond des océans, abat les arbres de toutes les forêts, épuise et stérilise les sols, fond banquises et glaciers, pollue les airs et les eaux et transforme dans le même temps la terre en décharge où s'amoncellent les ordures dans un seul but : accroître une quantité de valeur qui, en se délestant de tout support – depuis la fin de la convertibilité du dollar en or décrété par Nixon en 1971 – et en se fondant sur le crédit – c'est-à-dire sur une valeur *à venir*, inexistante, néante – est devenue purement fictive. Le processus de destruction et de combustion de toute réalité matérielle n'a d'autre fin que la production de la gigantesque bulle spéculative d'un « Capital illusoire, fictif », « richesse imaginaire » faite de « pures chimères »[151] : l'analogie s'impose avec la cornue de l'alchimiste où tout est précipité[152] pour en retirer le même sublimé, la même vapeur, le même éther.

Le devenir de l'Esprit, écrivait Hegel, est « une dissipation, comme un feu qui s'éteint lui-même en consumant ses matériaux[153] » : le Capital est la vérité démystifiée de cet Esprit, son avènement est ce brasier et cette consomption, son universalité est résultat d'un processus d'annihilation de toute particularité qui accomplit ainsi la logique exterminatrice que dès 1841 Bauer et Marx avaient mis en évidence dans la logique hégélienne, selon laquelle « nombre d'esprits doivent être broyés et brisés, un monde d'esprits doit s'offrir en holocauste afin que la substance devienne sujet […] à l'instar des peuples qui livraient leurs enfants au Moloch[154] ». Le Capital est ce Moloch, « le Moloch à qui la richesse réelle est sacrifiée[155] » en ce qu'il consomme et donc consume l'homme et la terre pour produire cette néantité qu'est la valeur numérisée : néantité, tout à la fois parce qu'elle est le résultat de l'annihilation de toute particularité, qu'elle se définit par son autonomie par rapport à tout support, y compris la monnaie, et qu'elle est objectivité morte, être-autre de la subjectivité vivante. « Sa production est production de son néant, son pouvoir sur l'objet est pouvoir de l'objet sur lui[156] », disait

déjà Marx en 1844 du travailleur dans la société industrielle, pour finalement reconnaître dans la néantité autonomisée de la valeur la puissance du non-être[157]. Le capitalisme est annihilisme[158], déchaînement d'une puissance d'annihilation autonomisée dans une spirale de destruction que personne ne maîtrise, ni les bourgeois ni les technocrates qui bien plutôt « ressemblent au sorcier qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a invoquées[159] ».

L'ampleur de la catastrophe est désormais manifeste, si bien que le concept d'« Anthropocène » s'est imposé au début du XXIe siècle pour définir l'époque qui s'inaugure sous nos yeux plus ou moins clairvoyants : en usant du suffixe « -cène » (du grec *καινός* : « nouveau », « récent ») dont les géologues se servent pour désigner les différentes époques qui se sont succédé depuis les débuts du Tertiaire il y a 66 millions d'années, il s'agit de prendre acte du fait que le déferlement contemporain d'une puissance d'origine humaine institue l'humanité en force géologique, susceptible de concurrencer le volcanisme, les cycles océaniques ou la tectonique des plaques dans son impact sur le système terrestre. Le concept d'Anthropocène reconnaît ainsi que nous changeons d'époque, non plus simplement au sens historique cependant, mais au sens géologique, la dernière époque en date étant celle de l'Holocène : certains climatologues plaident même pour donner à l'ère qui s'inaugure le rang de période, et y voir ainsi une rupture avec le Quaternaire, arguant pour cela non sans raison que notre temps est celui d'une extinction massive des espèces, la dernière en date ayant eu lieu à la fin du Crétacé, et que s'y constitue par ailleurs une nouvelle couche sédimentaire dans la stratification des sols, faite de plastique, béton, goudron, produits chimiques et matériaux radioactifs… Le débat contemporain consiste ainsi à savoir si nous sommes en train de sortir de l'époque de l'Holocène ou de la période du Quaternaire : ce qui confirme définitivement que nous sommes sortis de la Modernité, et aussi de l'Histoire, et que toute la question est de penser, de définir et de qualifier ce qui lui succède, en reconnaissant que s'y

inaugure un processus d'annihilation, « annihilation biologique[160] » et « annihilation de la nature[161] ».

La question centrale dans le concept d'Anthropocène est cependant celle de l'*ἄνθρώπος* : de quoi parle-t-on quand on reconnaît que « l'homme » s'est élevé au rang de force géologique ? Force est de constater que les chasseurs-cueilleurs d'Amazonie, de Sibérie ou de Papouasie n'y sont pour rien, qu'ils en sont bien plutôt les victimes dans des processus génocidaires impitoyables soigneusement dissimulés par le spectacle, et de constater plus généralement que les « hommes » n'en sont pas les bénéficiaires mais au contraire auront à subir et en subissent déjà les effets catastrophiques, qu'ils en soient conscients ou non, et ce d'ailleurs quelle que soit leur classe sociale. S'impose aussi le constat que ce processus d'annihilation a une origine très précise, puisque les mesures stratigraphiques conduisent à dater les débuts de l'Anthropocène aux années 1780-1800 – quand l'augmentation des gaz à effet de serre est observable dans les glaces de l'Antarctique : c'est-à-dire à la Révolution industrielle[162], déclenchée en Angleterre pour gagner l'Europe occidentale et ensuite y soumettre les autres peuples du monde. Si la Machinerie qui se met alors en place est destructrice, c'est en raison de sa voracité à la fois en énergie fossile et en matière première, voracité requise par les exigences d'une production en masse de marchandises bientôt devenues déchets : l'Anthropocène est le fait du capitalisme[163]. Il faut certes attribuer aux « hommes » l'événement en cours : mais aux hommes en tant qu'ils sont réduits au rang de producteurs et de consommateurs, à l'humanité en tant qu'elle est totalement mobilisée par le Capital, humanité devenue elle aussi énergie et matière première du processus de production de valeur. Le Capital est le véritable sujet du processus d'annihilation, si bien que l'Anthropocène devrait plutôt être nommé Capitalocène[164] – mais en répétant que le capitalisme est irréductible à un rapport de classes, à un régime de propriété ni même à un mode de production, et doit se comprendre comme

hégémonie cybernétique de l’Un numérique et déferlement illimité de la puissance du négatif.

1. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit, op. cit.*, p. 12 : « Il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période ; l'Esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant ; il est sur le point d'enfouir ce monde dans le passé, et il est dans le travail de sa propre transformation. Il en est ici comme dans le cas de l'enfant : après une longue et silencieuse nutrition, la première respiration, dans un saut qualitatif [*ein qualitativer Sprung*], interrompt brusquement la continuité de la croissance seulement quantitative, et c'est alors que l'enfant est né ; ainsi l'Esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent, l'ébranlement de ce monde est seulement indiqué par des symptômes (*Symptomen*) sporadiques ; le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose d'autre qui est en marche. »

2. Voir F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 357 : « Hegel coupa court à toutes les habitudes et mauvaises habitudes logiques lorsqu'il osa enseigner que les essentialités conceptuelles se développent *les unes à partir des autres* : principe par lequel les esprits se trouvèrent en Europe préformés au dernier grand mouvement scientifique, au darwinisme – car sans Hegel, point de Darwin. »

3. Voir L. Sève, « De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », dans J. Guespin-Michel (dir.), *Émergence, Complexité et Dialectique. Sur les systèmes dynamiques non linéaires*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 142 s.

4. V. I. Lénine, *Œuvres choisies*, t. I, Moscou, Progrès, 1982, p. 31.

5. M. Heidegger, « Principes de la pensée », *Cahier de l'Herne Heidegger*, Paris, 1983, p. 75-77 : « Le processus dialectique est le mouvement fondamental dans la totalité de ce qu'ont d'objectif tous les objets, c'est-à-dire dans l'être en sa compréhension moderne. L'événement, que notre pensée occidentale a fini par accéder à la dimension de la dialectique qui lui était prédestinée depuis Platon, ce fait appartient à l'Histoire mondiale. […] À la vérité, dès qu'il est question, aujourd'hui, de dialectique, on a vite fait de remarquer qu'il existe un matérialisme dialectique. On le tient pour une vision du monde, on le fait passer pour une idéologie. Mais avec cette constatation, nous ne faisons que sortir du chemin de la méditation, au lieu de reconnaître que la dialectique est aujourd'hui une réalité mondiale, peut-être la seule réalité mondiale. La dialectique de Hegel est une de ces pensées qui mènent le monde, aussi puissante là où le matérialisme dialectique est objet de foi que là où il est réfuté. »

6. Voir K. Marx, *Matériaux pour l'économie*, dans *Œuvres*, II : *Économie*, *op. cit.*, p. 528 : « Mes rapports avec Hegel sont très simples. Je suis un disciple de Hegel, et le bavardage présomptueux des épigones qui croient avoir enterré ce penseur éminent me paraît franchement ridicule. Toutefois, j'ai pris la liberté d'adopter avec mon maître une attitude critique. »

7. Voir F. Nietzsche, *Aurore*, « Avant-propos », § 3 : « Nous devinons, nous autres Allemands d'aujourd'hui, Allemands tard-venus à tous égards – une trace de vérité, de *possibilité* de vérité, derrière le célèbre principe de Hegel qui porte son interprétation dialectique de la réalité. »

8. Voir F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 10.

9. Voir F. Nietzsche, FP (1888), 14 [80] : « La volonté de puissance, non un être, non un devenir, mais un *πάθος*, est le fait le plus élémentaire. »

10. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, § 27 : « Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte de surpassement de soi [*Selbstaufhebung*] : ainsi le veut la loi de la vie, la loi du *nécessaire* dépassement de soi [*das Gesetz der* nothwendigen *Selbstüberwindung*] inscrite dans l'essence de la vie. »

11. Voir W. Stegmaier, « La pensée évolutionniste de Nietzsche », dans A. Daratos et P. Walter (dir.), *Penser l'évolution. Nietzsche, Bergson, Dewey*, Paris, Vrin, 2019, p. 48 : « C'est justement ce à quoi Nietzsche s'est attelé : révolutionner la philosophie en l'infléchissant dans le sens de la pensée de l'évolution darwinienne. »

12. Voir D. Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris, Puf, 1992. En 2019 aux États-Unis on comptait 40 % de créationnistes stricts (pour lesquels Dieu a créé l'Homme et la Terre tels quels il y a quelques milliers d'années) et 32 % de partisans de l'*Intelligent Design* pour 22 % d'évolutionnistes.

13. Voir F. Nietzsche, *Considération inactuelle II. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, § 9 : « Les doctrines qui enseignent la souveraineté du devenir, l'instabilité de tous les concepts, l'absence de toute différence fondamentale entre l'homme et l'animal – doctrines que je tiens pour vraies, mais pour mortelles » et FP (1872-1873), 19 [132] : « L'effroyable conséquence du darwinisme, que je tiens d'ailleurs pour vrai. »

14. Voir F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 350 : « Autour de tout le darwinisme souffle une sorte d'air anglais vicié par la surpopulation, une sorte d'odeur de misère et d'étroitesse propre aux petites gens. Mais dans la nature règne non pas la situation de détresse, mais au contraire la surabondance, la prodigalité, jusqu'à l'absurde même. La lutte pour l'existence n'est qu'une *exception*, une restriction temporaire de la volonté de vie. »

15. Voir D. Raoult, *Dépasser Darwin*, Paris, Plon, 2010, p. 185-188 (et l'entretien paru dans *Le Point*, 12 décembre 2011 : « La nature n'est pas parcimonieuse, elle est futile […] La vision de la vie que nous commençons à affiner aujourd'hui est plus nietzschéenne que darwinienne »).

16. F. Nietzsche, FP (1880-1881), 7 [49] : « De l'animal et de la plante, nous devons apprendre ce qu'est *s'épanouir* : et à partir de là, renverser ce que que nous avons appris de l'homme. Ces êtres blafards, émaciés, sexuellement impuissants, tourmentés par leurs pensées, ne peuvent plus constituer un idéal. Il doit y avoir eu chez nous une *dégénérescence* qui fit germer un aussi mauvais goût. »

17. F. Nietzsche, *L'Antichrist*, § 14 : « Nous nous sommes corrigés. Nous sommes devenus en tous points plus modestes. Nous ne cherchons plus l'origine de l'homme dans l'"esprit", dans la "nature divine", nous l'avons replacé au rang des animaux […] Nous nous défendons par ailleurs d'une vanité qui, là aussi, pourrait se faire à nouveau indiscrète : celle de croire que l'homme serait la grande finalité secrète de l'évolution animale. Il n'est en rien le "couronnement de la création" ; comparé à lui, tout être a atteint le même degré de perfection. Et, affirmant cela, nous affirmons encore trop, car l'homme est, relativement parlant, l'animal le moins réussi, le plus maladif, celui qui s'est écarté le plus dangereusement de tous ses instincts et, il est vrai, malgré cela, *le plus intéressant* de tous ! »

18. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, § 13 : « L'homme est plus malade, plus incertain, plus changeant, plus précaire que tout autre animal, sans aucun doute – c'est lui, entre tous, l'animal malade […] le plus longtemps et le plus profondément malade de tous les animaux malades. »

19. Voir F. Nietzsche, *L'Antichrist*, § 14 : « Jadis, on voyait dans la conscience de l'homme, dans l'"esprit", la preuve de sa haute origine […] Là aussi, nous sommes mieux inspirés – et l'accession à la conscience, à l'"esprit", nous semble justement être le symptôme d'une certaine imperfection de l'organisme. »

20. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 16 : « Tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur *se tournent vers l'intérieur* – c'est là ce que j'appelle l'*intériorisation* de l'homme : c'est alors seulement que pousse en l'homme ce qu'on appellera plus tard son "âme". Tout le monde intérieur, aussi mince à l'origine que s'il était tendu entre deux membranes, s'est élargi et gonflé, a acquis de la profondeur, de la largeur et de la hauteur à mesure que la décharge vers l'extérieur des pulsions de l'homme a été *inhibée.* »

21. F. Nietzsche, *Humain, trop humain, I*, § 1.

22. F. Nietzsche, FP (1881), 11 [85].

23. F. Nietzsche, FP (1881), 11 [77].

24. Voir F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 224 : « *Critique des animaux*. Je crains que les animaux ne considèrent l'homme comme un de leurs semblables qui a perdu le bon sens animal de manière extrêmement dangereuse, comme l'animal délirant » (« Critique des animaux », au sens du génitif subjectif : critique de l'homme *par* les animaux).

25. Voir F. Nietzsche, FP (1887-1888), 11 [227] : « Une telle aberration de l'humanité à l'égard de ses instincts fondamentaux, une telle *décadence* totale du jugement de valeur est le point d'interrogation *par excellence*, l'énigme proprement dite que l'animal "homme" pose au philosophe. »

26. F. Nietzsche, FP (1882-1884), 4 [177] : « *die höchste Verirrung der Natur* ».

27. Voir E. Morin, *Le Paradigme perdu. La nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 121-122 : « Ce qui caractérise *Sapiens*, ce n'est pas une réduction de l'affectivité au profit de l'intelligence, mais, au contraire, une véritable éruption psycho-affective, et même le surgissement de la démesure. *Homo sapiens* est beaucoup plus porté à l'excès que ses prédécesseurs et son règne correspond à un débordement de l'onirisme, de l'éros, de l'affectivité, de la violence » et p. 126 : « Il nous faut surimposer au visage sérieux, travailleur, appliqué d'*Homo sapiens* le visage à la fois autre et identique d'*Homo demens* ».

28. Que l'on se rappelle simplement l'écartèlement de Robert-François Damiens dans la France de Louis XV dont le récit ouvre *Surveiller et Punir* de Foucault, ou le supplice chinois des cents morceaux décrit par Bataille dans *Les Larmes d'Éros*.

29. F. Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 8, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Le convalescent » et IV, « Le magicien » qui dit à Zarathoustra : « Tu as recueilli le dégoût comme ton unique vérité. Il n'y a plus un mot de vrai chez toi, mais ta bouche l'est : c'est le dégoût qui colle à ta bouche. »

30. F. Nietzsche, FP (1882-1884), 3 [1] n° 159 : « La folie est rare chez les individus – mais elle est la règle chez les groupes, les partis, les peuples, les époques : et c'est pourquoi les historiens n'ont pas jusqu'à présent parlé de la folie. Mais à un moment donné, les médecins commenceront à écrire de l'histoire. »

31. F. Nietzsche, FP (1884-1885), 40 [44].

32. F. Nietzsche, *Aurore*, § 14.

33. Le psychiatre Jacques-Joseph Moreau (de Tours) avait, avant Freud, défini le génie par la névrose (*La Psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'Histoire*, Paris, Victor-Masson, 1869, p. 464), ce qu'avaient aussitôt commenté les frères Goncourt, et très pertinemment : « Le génie est une névrose ! Voilà un autre montreur d'abîme », *Journal. Mémoires de la vie littéraire*, Paris, Robert Laffont, 1989, t. 2, p. 35.

34. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra I*, « De la vertu qui prodigue », § 2.

35. Aristote, *De l'âme*, III, 7, 431 a 17 : « *Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή*. »

36. *Ibid*., III, 7, 432 a 31.

37. *Ibid*., III, 8, 432 a 9-10 : « Les fantasmes [*φαντάσματα*] sont semblables à des sensations [*αἰσθήματα*] sauf qu'ils sont immatériels [*ἄνευ ὕλη*]. »

38. Aristote, *Seconds analytiques*, II, 19, 99 b 36-37 : « *μονὴ τοῦ αἰσθήνατος*. »

39. Aristote, *De l'âme*, III, 3, 428 a 11 : « Les sensations sont toujours vraies, tandis que les fantasmes sont, la plupart du temps, faux. »

40. Voir B. Pascal, *Pensées*, Laf. § 47/Br. § 172 : « Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous rappelons le passé ; nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt, si imprudents que nous errons dans des temps qui ne sont point nôtres, et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste […] Que chacun examine ses pensées. Il les trouvera toutes occupées au passé ou à l'avenir. »

41. Aristote, *De l'âme*, III, 3, 429 a 3-4 : « Comme la vue est le sens par excellence, l'imagination [*φαντασία*] a tiré son nom de lumière [*φάος*], parce que, sans lumière, il n'est pas possible de voir. »

42. Voir J. Thélot, *Le Travail vivant de la poésie*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

43. A. Rimbaud, À Paul Demeny, 15 mai 1871, dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 342.

44. A. Rimbaud, À Paul Demeny, 28 août 1871, dans *ibid.*, p. 363.

45. A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, dans *ibid.*, p. 268 et 256.

46. Aristote, *De l'âme*, III, 7, 431 b 2 : « Les formes [*τὰ εἴδη*] sont pensées par l'intellect [*τὸ νοητικὸν*] dans les fantasmes [*ἐν τοῖς φαντάσμασι*]. »

47. *Ibid*., 432 a 13-14 : « Les pensées premières [*τὰ πρῶτα νοήματα*] ne sont pas des fantasmes [*φαντάσματα*], mais sans les fantasmes [*φαντασμάτων*] elles ne seraient pas. »

48. F. Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 4 : « Et même cette souffrance de la véracité je l'ai choisie. »

49. À la fin de son dernier livre (*Nietzsche contre Wagner*, « Le psychologue prend la parole », § 3), deux ou trois semaines avant la crise de Turin, Nietzsche écrivait : « La folie peut être le masque d'un savoir trop certain. »

50. F. Nietzsche, *Ecce homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 6. Révélation dont l'Éternel retour est la proclamation, voir FP (1887-1888), 11 [415] : « L'existence, telle qu'elle est, privée de sens et de but mais se répétant inéluctablement, sans final, dans le néant : "l'Éternel retour". C'est la forme la plus extrême du nihilisme : le néant (l'"absence de sens") éternel ! »

51. *Ibid.*, « Pourquoi je suis un destin », § 1 : « C'est la vérité qui parle par ma bouche – mais ma vérité est *terrible*, car jusqu'à présent, c'est le mensonge que l'on baptisait "vérité" […] Je suis le premier à avoir *découvert* la vérité. »

52. Au témoignage de Lou Andreas-Salomé (*Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, trad. J. Benoist-Méchin, Paris, Grasset, 2004, p. 249) Nietzsche parlait de la pensée de l'Éternel retour comme « quelque chose dont la vérification et la constatation lui faisaient horreur. Il n'en parlait qu'à mi-voix, avec tous les signes de la plus profonde épouvante ».

53. F. Nietzsche, FP (1881), 11 [162], p. 372.

54. F. Nietzsche, FP (1887-1888), 11 [415] : « La conception du monde contre laquelle on vient buter à l'arrière-plan de ce livre est singulièrement sinistre et désagréable : parmi les types de pessimisme jusqu'alors notoire aucun ne semble avoir atteint à ce degré de méchanceté. Ici manque l'antagonisme entre un monde vrai et un monde apparent : il n'existe qu'un monde unique, et celui-ci est faux : cruel, contradictoire, séducteur, dépourvu de sens… un monde ainsi conformé est le monde véritable. *Nous avons besoin du mensonge* pour arriver à vaincre cette réalité, cette vérité, c'est-à-dire pour *vivre.* »

55. F. Nietzsche, FP (1873), 29 [7].

56. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, Annexe III, *op. cit*., p. 382-383.

57. *Ibid.*, p. 177.

58. E. Husserl, *La Terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, Paris, Minuit, 1989.

59. F. Nietzsche, FP (1885), 35 [57] et FP (1884-1885), 35 [37] : « Sans admettre la fiction logique, sans mesurer la réalité d'après le monde imaginaire de l'inconditionné et de l'identique, l'homme ne saurait vivre ; *nier cette fiction, c'est nier la vie elle-même.* »

60. F. Nietzsche, FP (1881), 14 [8], p. 499 : « Le monde tout entier, compréhensible et sensible constitue l'affabulation originelle de l'humanité ; déjà les animaux l'ont déjà affabulé de la sorte. »

61. F. Nietzsche, FP (1884), 26 [58].

62. F. Nietzsche, FP (1885), 34 [252] : « La connaissance est falsification de ce qui est polymorphe et non dénombrable en le réduisant à l'identique, à l'analogue, au démontrable. Donc la vie n'est possible que grâce à un tel appareil de falsification. La pensée est une métamorphose falsifiante, la sensation est une métamorphose falsifiante, la volonté est une métamorphose falsifiante. »

63. Voir F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 347 : « L'homme est ainsi fait : on peut bien lui avoir réfuté à mille reprises un article de foi, à supposer qu'il lui soit nécessaire, il continuera toujours à

le tenir pour “vrai”. »

64. F. Nietzsche, FP (1888), 17 [3].

65. Voir F. Nietzsche, FP (1881), 11 [119] : « La “science” prétendument par amour de la vérité pour elle-même ! Prétendument dans le pur silence de la “volonté” ! En vérité toutes nos impulsions y sont à l’œuvre […] chacune délire et veut imposer son *propre* genre d’erreur aux autres, mais chacune de ces erreurs devient aussitôt maniable au gré d’une autre impulsion. Au moyen de ces nombreux fantasmes on devine enfin, presque nécessairement, la réalité et la vérité. »

66. Voir F. Nietzsche, FP (1884-1885), 34 [247] : « L’ensemble du monde organique est un enchaînement d’êtres entourés de petits mondes qu’ils se sont imaginés en projetant en dehors d’eux leur force, leurs désirs, leurs expériences habituelles pour en faire un monde extérieur… “Un être qui a l’habitude de suivre une sorte de règle dans ses rêves” – voilà l’être vivant. »

67. Voir F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 107 : « Si nous n’avions pas approuvé les arts, si nous n’avions pas inventé cette sorte de culte de l’erreur, nous ne pourrions pas supporter de voir ce que nous montre maintenant la science : l’universalité du non-vrai et du mensonge, et que la folie et l’erreur sont conditions du monde intellectuel et sensible. La loyauté aurait pour conséquence le dégoût et le suicide. Mais à notre loyauté s’oppose un contrepoids qui aide à éviter de telles suites : c’est l’art, en tant que bonne volonté de l’illusion. En tant que phénomène esthétique, l’existence nous reste supportable. »

68. Nietzsche lui-même constatait que « l’hypothèse morale chrétienne, qui confère à l’homme une valeur absolue à l’opposé de sa petitesse et de sa nature fortuite dans le fleuve du devenir et du disparaître […] était un moyen de survie. Sa morale était le grand *remède* contre le *nihilisme* pratique et théorique », et qu’elle a ainsi « protégé la vie du désespoir et du saut dans le néant » (FP (1887), 5 [71]). « Enthousiasme », du grec *ἐνθουσιάζειν*, « être possédé par un dieu », « inspiré par un dieu ».

69. Voir F. Nietzsche, FP (1881), 12 [9] : « Si nous ne faisons pas de la *mort de Dieu* un grandiose *renoncement* et une perpétuelle *victoire sur nous-même*, nous aurons à en supporter la perte. »

70. G. Debord, *La Société du spectacle*, § 217, *op. cit.*, p. 206.

71. A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, *op. cit.*, p. 280.

72. A. Rimbaud, *Illuminations*, *op. cit.*, p. 303 et 311.

73. A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, *op. cit.*, p. 279, « Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre ! »

74. A. Rimbaud, À sa famille, 6 mai 1883, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 527.

75. Voir G. Debord, *La Société du spectacle*, § 219, *op. cit.*, p. 207-208 : « Le spectacle, qui est l’effacement des limites du moi et du monde par l’écrasement du moi qu’assiège la présence-absence du monde, est également l’effacement des limites du vrai et du faux par le refoulement de toute vérité vécue sous la *présence réelle* de la fausseté qu’assure l’organisation de l’apparence. Celui qui subit passivement son sort quotidiennement étranger est donc poussé vers une folie qui réagit illusoirement à ce sort, en recourant à des techniques magiques. »

76. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse), op. cit.*, t. II, p. 187 : « Le procès de production est déterminé comme étant non plus subsumé sous l'habileté immédiate de l'ouvrier, mais comme application technologique de la science. Donner à la production un caractère scientifique est donc la tendance du Capital. »

77. K. Marx, *Le Capital, Livre I, op. cit.*, p. 87 : « *erscheint in dieser verrückten Form* ».

78. Voir F. Nietzsche, FP (1885-1887), 5 [14] : « La "sagesse" comme tentative pour passer *par-dessus* les appréciations selon des perspectives (c.-à-d. par-dessus la "volonté de puissance") est un principe hostile à la vie et dissolvant. »

79. Voir F. Nietzsche, FP (1884), 27 [41] : « Si l'on voulait sortir du monde de la perspective, on en périrait. De même qu'une *remise en cause* des grandes illusions qui se sont déjà incorporées à l'humanité la détruit. »

80. Voir F. Nietzsche, FP (1885), 40 [39] : « Sans doute il nous faut ici poser le problème de la véracité : s'il est vrai que nous vivions grâce à l'erreur, que peut-être en ce cas la "volonté de vérité" ? Ne devrait-elle pas être une "volonté de mourir" ? »

81. F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate », § 1.

82. F. Nietzsche, FP (1888), 16 [40].

83. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, « Avant-propos », § 4.

84. Voir F. Nietzsche, FP (1884), 26 [124] : « Qu'une volonté illimitée de connaissance est un grand danger, c'est ce que peu encore ont compris. »

85. Voir K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 20 : « Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de la vie matérielle. »

86. P. Descola, qui distingue ces « régimes ontologiques » que sont le totémisme, l'animisme, l'analogisme et le naturalisme, affirme que « toutes les ontologies se valent parce que chacune propose une façon légitime et originale de discerner des continuités et des discontinuités dans la trame des choses » (P. Descola, T. Ingold, *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2014, p. 49) : il faut néanmoins constater qu'un seul d'entre eux a abouti à la connaissance scientifique (dont l'éthnologie et l'anthropologie) et à la philosophie (seule à même de distinguer des régimes ontologiques) ; évalués du point de vue de la vérité, ces différents régimes ne se valent donc pas. La question est alors celle de Nietzsche : que *vaut* la vérité, au nom de quelle *valeur* convient-il d'évaluer les régimes ontologiques ?

87. Husserl à la fin de sa vie reconnaissait ainsi qu'il y a des « différences d'appréhension du monde environnant selon les classes sociales et les rangs » (*Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes, op. cit.*, p. 59), ce qui disqualifie définitivement le subjectivisme transcendantal et l'égologie, puisqu'il faudrait à chaque fois préciser à quelle classe et à quel rang se situe la subjectivité et l'*ego* en question.

88. F. Nietzsche, FP (1888), 14 [58].

89. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 105 : « Le sens que la production possède en rapport avec les riches se montre de manière manifeste dans le sens qu'elle a pour les pauvres ; vers le haut, l'expression est toujours raffinée, déguisée, ambiguë, elle est l'apparence ; vers le bas, elle est grossière, directe, sincère, elle est l'essence. »

90. Voir M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, § 11 p. 160 : « Le comportement de production, de par son sens propre, libère ce qui doit être produit du trait qui le rattache au producteur. Ce n'est pas à l'encontre de sa visée, mais conformément à elle que le comportement de production délivre l'étant à produire, le produit, de ce trait […] Il implique d'emblée un caractère déterminé de *délivrance* et d'*affranchissement* pour ce à quoi se rapporte ce comportement. La productibilité inclut sans doute en elle le trait qui renvoie à l'existant producteur, mais précisément avec ce trait, et conformément à son essence, le produit est compris comme ce qui est délivré à soi-même, et par là est en soi. »

91. *Ibid.*, p. 161 : « Dans la structure intentionnelle du produire, la chose est comprise, non pas en ce qu'elle est liée au sujet ou dépend de lui, mais au contraire, ce qu'elle s'est détachée et consiste en elle-même. »

92. Kant déjà critiquait le « délire » (*Schwärmerei*) de la métaphysique, qui a systématiquement « transformé ses pensées en choses » (*Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques I*, *op. cit.*, p. 728 et 1462), et a reconnu en Platon « le père de tout délire en philosophie » (*Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, dans *Œuvres philosophiques III*, *op. cit.*, p. 406). De même Freud montre que la métaphysique se fonde sur une surestimation générale de tous les processus endopsychiques et un désinvestissement de la réalité au profit de la pensée : « Lorsque nous pensons abstraitement, nous courons le risque de négliger les relations des mots aux représentations de choses inconscientes et l'on ne peut nier que notre philosophie revêt, dans son expression et dans son contenu, une ressemblance qu'on n'eût pas désiré lui trouver avec la façon dont opèrent les schizophrènes » (*Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 121), schizophrénie caractérisée par « le refus du monde extérieur et le surinvestissement du moi propre » (p. 110), la « prédominance de la relation de mot sur la relation de chose » (p. 116), et finalement par « la mise en œuvre de cette tentative de fuite, de cette fuite du Moi dans la névrose narcissique » (p. 119).

93. Voir K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 452 : « Une des tâches les plus difficiles pour les philosophes, c'est de descendre du monde de la pensée dans le monde réel. La réalité immédiate de la pensée, c'est le langage. De même que les philosophes ont autonomisé le penser, de même il leur a fallu autonomiser le langage en royaume indépendant. Voilà le secret du langage philosophique où les pensées possèdent, en tant que mots, un contenu qui leur est propre. Le problème de descendre du monde des pensées dans le monde réel se change en cet autre problème : sortir du langage pour descendre dans la vie. »

94. F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux Anciens », § 2.

95. Platon, *Théétète*, 176 a-b : « Il faut essayer de fuir d'ici là bas le plus vite possible. Et la fuite [*φυγὴ*], c'est de se rendre semblable à un dieu [*ὁμοίωσις θεῷ*]. »

96. Voir D. Bonhœffer, *Résistance et soumission*, *op. cit.*, p. 385-386 : « L'homme a appris à venir à bout de toutes les questions importantes sans faire appel à "l'hypothèse de travail : Dieu". C'est devenu une évidence dans les questions scientifiques, artistiques et même éthiques, et personne n'en doute ; depuis environ cent ans, il apparaît que tout va sans "Dieu" aussi bien qu'auparavant. »

97. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, § 27. Et FP (1887-1888), 11 [327] : « *Catastrophe* : est-ce que le mensonge ne serait pas quelque chose de divin ? Est ce que la valeur de toutes choses ne consisterait pas en ce qu'elles sont fausses ? Est-ce que le désespoir ne serait

rien d'autre que la conséquence d'une croyance à la *divinité de la vérité* ? Est-ce que l'on ne devrait pas croire en Dieu, non pas parce qu'il est vrai, mais parce qu'il est faux ? »

98. L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, *op. cit.*, p. 52.

99. F. Nietzsche, FP (1881), 15 [7] : « Un des hommes que j'ai le plus vénéré m'est apparu méprisable du jour où, lui qui pouvait avoir une idée des exigences des expériences des tragédies de la connaissance, il a préféré dénigrer la *science*, à cause de certaines conséquences de la connaissance qui lui étaient désagréables. Et nous qui endurons pour elles des douleurs infinies, nous l'aimons toujours ! »

100. F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 244 : « Tout le poids de la civilisation s'est tellement accru qu'il en est résulté une surexcitation des facultés nerveuses et intellectuelles, danger universel : les classes cultivées des pays européens sont même entièrement névrosées, et il n'est presque pas une de leur grande famille dont un membre n'ait frôlé de près la folie. »

101. F. Nietzsche, FP (1887), 10 [192] : « Le *nihilisme radical* […] est une conséquence de la "véracité" amenée à sa maturité. »

102. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De grands événements » : « La terre a une peau ; et cette peau a des maladies. L'une de ces maladies s'appelle "homme". »

103. F. Nietzsche, FP (1880), 2 [45], p. 325 : « *der Mensch das entthierte Thier ist.* »

104. F. Nietzsche, FP (1887), 9 [154].

105. F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, § 229.

106. Voir C. Chippaux, « Des mutilations, déformations, tatouages rituels et intentionnels chez l'homme », dans J. Poirier (dir.), *Histoire des mœurs I*, Paris, Gallimard, 1990, p. 483-600.

107. F. Nietzsche, FP (1882-1884), 4 [177].

108. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, « Aurore », § 2 : « L'humanité n'est pas d'elle-même sur la bonne voie, elle n'est absolument pas gouvernée par des lois divines, mais au contraire, parmi ses concepts de valeurs les plus sacrés, c'est justement l'instinct de la négation [*der Instinkt der Verneinung*], de la corruption, l'instinct de la *décadence* qui a toujours sévi. »

109. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 18.

110. Voir F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 24 : « Nous autres hommes modernes sommes les héritiers de la vivisection de la conscience et de la cruauté envers les animaux que nous nous sommes infligés à nous-mêmes durant des millénaires. » Et *Par delà bien et mal*, § 229 : « Presque tout ce que nous appelons "culture supérieure" repose sur la spiritualisation et l'approfondissement de la cruauté. »

111. Voir S. Freud, « Extrait de l'histoire d'une névrose infantile : l'homme aux loups », dans *Cinq psychanalyses*, *op. cit.*, p. 386 : « La négation n'apparaît que grâce au processus de refoulement. »

112. Voir S. Freud, *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 96 : « Il n'y a dans le système inconscient ni doute ni négation. »

113. E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. É. Escoubas, Paris, Puf, 1982, p. 373 : « Toute la vie de l'esprit est traversée par l'efficace "aveugle" d'associations, de pulsions, d'affects en tant qu'excitations et bases de détermination des pulsions, de tendances

émergeant dans l'obscurité, etc., qui déterminent le cours ultérieur de la conscience. » Husserl lui-même voyait dans sa pensée de la pulsionnalité une « anticipation de la psychanalyse freudienne » (Mst B II 3/16*a* 1934, cité par R. Bernet, « Le freudisme de Husserl : une phénoménologie de la pulsion et des émotions », dans J. Benoist (dir.), *Husserl*, Paris, Cerf, 2008, p. 126).

114. Voir S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, Puf, 1985, p. 31 : « Ce qui confère au rêve son inestimable valeur, c'est le fait que le matériel inconscient en pénétrant dans le moi y apporte ses méthodes de travail. »

115. S. Freud, *Études sur l'hystérie*, Paris, Puf, 1956, p. 129.

116. S. Freud, « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 148.

117. Voir F. Nietzsche, *Aurore*, § 31 : « La *fierté* de l'homme qui s'insurge contre la thèse de son ascendance animale et creuse le fossé entre la nature et l'homme – cette fierté provient d'un *préjugé* sur la nature de l'esprit : et ce préjugé est relativement *récent*. Durant la longue Préhistoire de l'humanité, on présupposait partout l'esprit, sans songer à vénérer en lui une prérogative humaine. Au contraire, ayant fait du spirituel (de même que de tous les instincts, les méchancetés, les tendances) un bien communautaire et donc commun, on n'avait pas honte de descendre d'animaux ou d'arbres (les races nobles se croyaient honorées par de telles fables) et l'on voyait dans l'esprit ce qui nous lie à la nature et non ce qui nous en sépare. »

118. Voir F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 16 : « La maladie la plus grave et la plus redoutable, dont l'homme ne s'est pas encore remis à ce jour, celle de l'homme qui souffre *de l'homme*, qui souffre *de lui-même* : conséquence d'une séparation violente d'avec le passé animal, conséquence d'un saut et quasiment d'une chute dans des situations et des conditions d'existence nouvelles, d'une déclaration de guerre contre ces antiques instincts, contre ce qui constituait jusqu'alors sa force, son plaisir et sa furie. »

119. *Ibid.* : « Cette maladie grave à laquelle l'homme a dû succomber à la suite de la transformation la plus profonde qu'il aie jamais vécue – cette transformation qui s'est opérée lorsqu'il se retrouva définitivement captif sous le joug de la société. »

120. *Ibid.*, I, § 11 : « C'est *le sens de toute civilisation* de dresser le fauve humain pour en faire un *animal domestique.* »

121. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, t. I, p. 18 : « *die ungeheure Macht des Negativen* ».

122. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, 10/18, p. 71.

123. G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'Esprit (1803-1804)*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, Puf, 1982, p. 13 : « L'homme est cette nuit, ce néant vide (*dies leere Nichts*), qui contient tout dans sa simplicité : une richesse d'un nombre infini de représentations, d'images, dont aucune ne surgit précisément à son esprit ou qui ne sont pas toujours présentes. C'est la nuit, l'intimité de la nature qui existe ici : le soi pur. […] La puissance de tirer de cette nuit des images ou de les y laisser, c'est l'acte même de se poser soi-même, la conscience intérieure, l'action, la scission. C'est dans cette nuit que s'est retiré l'être ; mais le mouvement de cette puissance est également posé. »

124. G. W. F. Hegel, *Le Premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, trad. M. Bienenstock, Paris, Puf, 1999, p. 27.

125. Voir A. Testart, *La Déesse et le grain. Trois essais sur les religions néolithiques*, Paris, Errance, 2010, p. 10 : « Ce qui est révolutionnaire dans le Néolithique, c'est l'apparition de ce couple que l'on ne voit nulle part au Paléolithique, celui entre maîtrise et servitude. »

126. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, t. I, p. 164 : « Cette conscience a précisément éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. Dans cette angoisse, elle a été dissoute intimement, a tremblé dans les profondeurs de soi-même, et tout ce qui était fixe a vacillé en elle. Mais un tel mouvement, pur et universel, une telle fluidification absolue de toute subsistance, c'est là l'essence simple de la conscience de soi, l'absolue négativité ; le pur *être-pour-soi*, qui est donc en cette conscience même. »

127. *Ibid.*, p. 165.

128. G. W. F. Hegel, *Le Premier système. La philosophie de l'Esprit, 1803-1804*, *op. cit.*, p. 33.

129. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, *op. cit.*, p. 103.

130. *Ibid.*, p. 129 : « L'Universel résulte du particulier et du déterminé, et de leur négation. Le particulier a son propre intérêt dans l'Histoire ; c'est un être fini et en tant que tel il doit périr. C'est le particulier qui s'use dans le combat et est en partie détruit. C'est de ce combat et de cette disparition du particulier que résulte l'Universel. »

131. Voir M. Heidegger, *Hegel. La négativité*, GA 68, p. 24 : « La négativité en tant que déchirement et séparation est la "mort". Mais cette "mort", on ne peut jamais la prendre au sérieux : pas de *καταστροφή* possible, pas d'effondrement ni de bouleversement à attendre, tout se résoud et se compense ; tout est déjà inconditionnellement mis en sûreté et à l'abri. »

132. L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, *op. cit.*, p. 52.

133. J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 205-207.

134. Patočka y a vu « le condensé radical de l'expérience de la guerre, doté de l'intensité spectaculaire d'une fin du monde apocalyptique, un cas où même les participants les plus simples ont bien dû se rendre à l'impression eschatologique de l'événement » (*Essais hérétiques sur la philosophie de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 208).

135. T. W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut et D. Trousson, Paris, Payot, 2001, p. 388 : « Il faudrait définir l'Esprit du monde, digne objet de définition, comme catastrophe permanente. »

136. *Ibid.*, p. 387 : « Affirmer qu'un plan universel, dirigé vers le mieux, se manifeste dans l'Histoire et lui donne sa cohérence serait cynique après les catastrophes passées et face à celles qui sont à venir. Mais il ne faut pas pour autant renier l'unité qui soude ensemble les moments et les phases de l'Histoire dans leur discontinuité et leur éparpillement chaotique… Aucune Histoire universelle ne conduit du sauvage à l'humanité civilisée, mais il y en a très probablement une qui conduit de la fronde à la bombe atomique. Elle se termine par la menace totale que fait peser l'humanité organisée sur les hommes organisés, soit l'essence même de la discontinuité. Hegel est ainsi vérifié jusqu'à l'horreur et placé la tête en bas. »

137. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 44.

138. C. Baudelaire, « Une gravure fantastique », dans *Les Fleurs du mal*, dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1975, p. 69-70.

139. C'est déjà ce que lui reprochait Schelling (*Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.-F. Marquet, Paris, Puf, 1983, p. 174) : « Chez Hegel, l'Absolu ne pouvait être qu'Esprit substantiel et, d'une manière générale, le mot *Esprit* pouvait seulement avoir une signification plus négative que positive ; car ce concept ultime naît seulement par la négation ultime de tout le reste. »

140. Voir M. Magny, *Aux racines de l'Anthropocène. Une crise écologique reflet d'une crise de l'homme*, Lormond, Le Bord de l'eau, 2019, p. 274-275 : « Nous sommes arrivés à un point critique où c'est l'ensemble de l'écosystème terrestre qui est proche de l'effondrement sous l'effet du réchauffement climatique, de l'extinction de la biosphère, de la pollution, de la rupture fonctionnelle des écosystèmes fortement perturbés par les hommes et du poids démographiques de l'humanité […] il s'agit d'un anéantissement global. »

141. Voir K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 573 : « Les hommes se sont arrachés par le travail à leur animalité première ». Voir aussi F. Engels, *Le Rôle du travail dans la transformation du singe en homme* (1876) qui pourrait sembler daté mais dont S. J. Gould a souligné la pertinence : *Darwin et les grandes énigmes de la vie*, trad. D. Lemoine, Paris, Seuil, 1997, p. 222-228.

142. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 234 : « Le travail non-objectivé, non-valeur, saisi positivement, ou négativité se rapportant à soi [*sich auf sich beziehende Negativität*], est l'existence non-*objectivée*, donc inobjective, c'est-à-dire subjective, du travail lui-même. Le travail, non comme objet, mais comme activité, non pas comme étant lui-même une valeur, mais comme la source vivante de la valeur. »

143. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit*., p. 200.

144. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. II, p. 185 : « La science, qui oblige les membres sans vie de la machine, en vertu de leur construction, à agir de la manière voulue, comme un automate, n'existe pas dans la conscience de l'ouvrier, mais agit sur lui à travers la machine comme une force étrangère, comme une force de la machine elle-même. »

145. Voir A. Jappe, *Béton, arme de construction massive du capitalisme*, Paris, L'Échappée, 2020.

146. G. Debord, *La Société du spectacle*, § 170, *op. cit.*, p. 165.

147. Voir G. W. F. Hegel, *Logique et métaphysique (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980, p. 31 : « La quantité est immédiatement, en vertu de son concept, une relation négatrice à l'égard de soi-même. Ce que cette négation exclut de soi, c'est la subsistance des qualités comme différentes, l'être-multiple. Cette unité simple, se référant purement à soi-même, qui exclut de soi tout multiple et le nie de soi, est le *Un numérique.* »

148. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 672 : « Le Capital a constamment tendance à les [= les ouvriers] réduire à cette position nihiliste [*auf diesen nihilistichen Standpunkt*]. »

149. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 37.

150. J. Baudrillard, *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970, p. 56 : « La destruction reste l'alternative fondamentale à la production : la consommation n'est qu'un terme intermédiaire

entre les deux. Il y a une tendance profonde dans la consommation à se dépasser, à se transfigurer dans la destruction. C'est là qu'elle prend son sens […] La destruction, soit sous sa forme violente et symbolique, soit sous sa forme de destructivité systématique et institutionnelle, est vouée à devenir une des fonctions prépondérantes de la société post-industrielle. »

151. K. Marx, *Le Capital. Livre III*, *op. cit.*, t. II, p. 127, p. 140 et 134.

152. Voir K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 149 : « La circulation devient la grande cornue sociale dans laquelle tout vient atterrir afin d'en ressortir cristal monétaire. Rien ne résiste à cette alchimie », et *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 182 : « Les noirs artifices de la finance précipitent hommes et marchandises dans la cornue de l'alchimiste pour y faire de l'or. »

153. G. W. H. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I : *La Science de la logique*, § 89, Add., trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, *op. cit.*, p. 524.

154. B. Bauer, K. Marx, *La Trompette du jugement dernier contre Hegel l'athée et l'antichrist*, *op. cit.*, p. 65 et 66.

155. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit*., t. I, p. 137.

156. K. Marx, *Économie et philosophie*, *op. cit*., p. 23.

157. Voir K. Marx, Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 393 : « Le produit du travail, le travail matérialisé et doué d'une âme propre par le travail vivant lui-même, s'établit face à celui-ci comme une puissance étrangère. Actif dans le processus de la production, le travail, tout en se réalisant dans les conditions objectives, repousse cette réalisation comme une réalité étrangère ; il se pose lui-même comme force de travail sans substance, labeur pur face à cette réalité aliénée qui ne lui appartient pas, qui est à d'autres ; il pose sa propre réalité non pas comme existence pour soi mais comme existence pour autrui. Ce processus de réalisation est en même temps processus de déréalisation du travail. Il se pose objectivement, mais il pose son objectivité comme son propre non-être, ou l'être de son non-être – le Capital [*als ihr eignes Nichtsein oder als das Sein ihres Nichtseins – das Kapital*]. »

158. Ou « exterminisme » comme l'avait dit E. Thompson, « Exterminism, the last Stage of Civilization », *New Left Review*, 1/121, mai-juin 1980.

159. K. Marx, F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, *op. cit*., p. 47.

160. Voir G. Ceballos, P. R. Ehrlich, R. Dirzo, « Biological Annihilation via the ongoing sixth Mass extinction signaled by vertebrate Population Losses and Declines », dans *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114/30, 25 juillet 2017.

161. Voir G. Ceballos, A. H. Ehrlich, P. R. Ehrlich, *The Annihilation of Nature: Human Extinction of Birds and Mammals*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2015.

162. Voir P. J. Crutzen, « Geology of Mankind », *Nature*, 415, 2002 et W. Steffen *et al.*, « The Anthropocene: are Humans Now Overhelming the Great Forces of Nature? », *Ambio*, 36, 2007.

163. Voir M. Magny, *L'Anthropocène*, Paris, Puf, 2021, p. 104-105 : « La civilisation industrielle et capitaliste qui soumet les écosystème terrestres et les sociétés à une exploitation désormais étendue à l'échelle de la planète n'apparaît pas durable, ni écologiquement ni socialement, et elle ne semble pas avoir d'autre issue que la catastrophe ou l'effondrement. »

164. Néologisme créé par C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'Événement anthropocène. La Terre, l'Histoire et nous*, Paris, Seuil, 20162, p. 247 s.

§ 15. Apocalypse et Révolution

(1) Capitalisme et providentialisme : démystification de la théologie. – Ainsi l'archéologie de la catastrophe, qui retrace le processus d'anthropisation caractéristique de l'Histoire, renvoie à la Révolution anthropocratique qui l'a inaugurée : vérité aujourd'hui admise par une archéologie qui a rompu avec le progressisme – lequel voyait dans l'agriculture et l'élevage la sortie de la pénurie et le début de la civilisation et renvoyait toute la Préhistoire dans la sauvagerie – pour reconnaître dans la Révolution néolithique une catastrophe[1]. Catastrophe écologique[2] d'abord, qui inaugure défrichage, brûlis et déforestation – dès le Néolithique, la destruction de l'environnement est telle que certains villages doivent être abandonnés –, catastrophe humaine aussi : la Révolution néolithique en effet a condamné les hommes au travail incessant et harassant de la terre et ainsi à l'asservissement au travail productif, à l'exploitation, aux rapports hiérarchiques et aux inégalités, à la domestication et à la grégarisation, et à la névrose religieuse et à l'esprit de soumission, mais aussi, par la spécialisation excessive de la production, à une déqualification technique massive[3], aux maladies[4] infectieuses issues de la cohabitation avec l'animal qui ont inauguré l'ère si féconde des zoonoses, épidémies et pandémies, à l'arthrose et à des troubles musculo-squelettiques que l'on peut constater dans les squelettes des hommes de l'époque – non seulement dans leurs pathologies osseuses, mais aussi dans leur taille puisqu'il a fallu attendre la Révolution

industrielle pour que *Sapiens* retrouve celle qu'il avait au Paléolithique –, et même à la pénurie[5] et aux carences alimentaires – par la spécialisation excessive du régime sur une seule céréale –, et l'Histoire même est alors le déploiement de cette catastrophe inaugurale[6].

Il s'agit alors de penser l'Histoire, ainsi que le notait Walter Benjamin en 1940, comme « une seule et unique catastrophe qui ne cesse d'amonceler ruine sur ruine[7] », et de la penser à partir de la Révolution néolithique. « L'homme » devient au Néolithique comme maître et possesseur de la nature, mais il le devient en tant que puissance sociale, c'est-à-dire puissance de négation cumulée, instituée et constituée par les réquisits de la production ; l'Histoire n'est autre que le déploiement de cette monstrueuse puissance du négatif. Or cette puissance s'est constituée par la nécessité de la production de céréales, dont la caractéristique est d'être d'une part stockable, et d'autre part réductible à des quantités discrètes par leur unité de base : le grain. Si James Scott met en évidence dans *Homo domesticus* que la Révolution néolithique fut un processus de socialisation et de domestication des hommes, c'est en montrant que le grain constitue le cœur de ce processus : « La clé du lien entre l'État et les céréales, c'est le fait que seules ces dernières peuvent servir de base à l'impôt, par leur visibilité, leur divisibilité, leur évaluabilité, leur stockabilité, leur transportabilité et leur rationabilité[8] », écrit-il, ce qui revient à dire que *les céréales remplissent la fonction de l'Équivalent général*[9]. Et en effet, c'est l'orge qui en Mésopotamie fut la toute première forme de monnaie – bien avant que ne soient utilisées des quantités de métal, sous la forme de lingots d'argent –, mesurée d'après les quantités contenues dans des coupes standardisées, les silà : ainsi le pouvoir central – celui du palais ou du temple dans cette économie domaniale qui était celle de la Mésopotamie – prélevait-il l'impôt en silà d'orges, et il rémunérait de même les courriers, les scribes, les contremaîtres, les manœuvres – les femmes étant, déjà, moins payées que les hommes.

L'archéologie de la monnaie en retrace ainsi la lente genèse dans l'Antiquité moyen-orientale[10] : la monnaie proprement dite, c'est-à-dire la monnaie frappée et titrée, date néanmoins du monde des Cités grecques où elle se généralise au cours du VI^e^ siècle. L'homme, disait Protagoras, est la « mesure de toute chose » (*πᾶντων κρημάτων μέτρον*) : vérité originaire immanente au monde de la vie, en ce que toutes les choses (*χρήματα*) sont effectivement fondées sur le besoin (*χρή*) et définies par leur utilité (*χρήσιμον*). L'introduction de la monnaie titrée *substitue aussitôt à l'homme l'unité numérique* comme étalon de mesure, qui devient alors mesure de toutes choses – y compris des hommes, puisque les Cités grecques se caractérisent aussi par l'avènement de l'esclave-marchandise, y compris de Protagoras lui-même, qui se faisait payer pour ses leçons[11]. L'échange monétarisé opère la *réduction* des choses à leur essence commune formelle et universelle, immatérielle et idéelle, il impose la *subordination* de la chose particulière concrète à son essence universelle abstraite en même temps que la saisie de la chose comme exemplaire contingent de cette essence, comme un accident de cette substance, il substitue à l'évaluation subjective individuelle et approximative une *mesure* exacte objective, il fait enfin cette idéalité numérique, saisie en tant que telle, une visée pour tous. L'institutionalisation de l'Équivalent universel dans la pratique impose l'universalité idéale comme principe de la vie en commun[12], et ce non pas seulement dans les échanges économiques, mais dans la vie politique, puisque les citoyens grecs étaient rémunérés en argent, à la fois par un salaire civique (le *μισθός*) et par une allocation spectacle (le *θεωρικόν*[13]), ce qui constituait la charge la plus lourde du budget de la Cité[14]. *La communauté civique grecque était constituée par la monnaie*, la monnaie y est principe d'une communisation ainsi déterminée par l'abstraction idéelle de l'Équivalent universel. La monnaie est au principe de la révolution grecque, c'est-à-dire de l'*inversion* ou *retournement* de l'Universel abstrait et du particulier concret, de l'entité numérique idéale et de l'homme réel en chair et

en os.

L'échange monétarisé est la dialectique intersubjective primordiale qui met en œuvre la puissance d'abstraction réelle[15] à l'origine de l'idéation, et l'objectivation phénoménale de cette entité abstraite. Parce que la monnaie, dans ce creuset alchimique qu'est le Marché et à travers tous les serpentins de son alambic, distille toute chose pour en retirer sa « sublime objectivité-de-valeur[16] », elle est, dans toute la rigueur de l'expression, la « pierre philosophale[17] » qui opère la *sublimation* de toute réalité en idéalité : elle est – sur la strate ontologiquement fondative de l'*οἶκος*, sur le terrain de la praxis –, le soubassement de l'idéalisme philosophique[18]. Il ne s'agit pourtant pas simplement de reconnaître que l'agora est la base réelle de l'avènement de la pensée théorique, mais de découvrir que l'Équivalent universel est au cœur de la philosophie.

Platon introduit en philosophie le concept d'*οὐσία*, terme que la tradition métaphysique a traduit par « réalité », « être » ou « substance », mais *qui a originairement un sens économique* et signifie la richesse, la fortune, le patrimoine, le bien-fonds, les propriétés[19]. Déterminer la substance de l'être, c'est pour Platon opérer la réduction de toutes les choses particulières à leur essence formelle commune, par une « purification » (*κάθαρσις*) qu'il compare au procédé mis en œuvre par « les gens qui épurent l'or » et qui, par le feu et des techniques de « séparation par fusion », obtiennent « l'or sans mélange, lui-même, tout seul, dans la pureté de sa nature propre »[20] : or tel est bien le statut exact de la richesse une fois qu'elle est monétarisée, où l'échange met entre parenthèses les qualités concrètes des diverses choses utiles (*χρήματα*) pour n'en retenir que leur valeur commune, qui par la monnaie acquiert un mode d'existence séparé. L'*οὐσία* est l'essence pure de la richesse en tant que résidu de la réduction des richesses concrètes, *ce que Platon reconnaît lui-même* quand dans *Les Lois* il fait du commerçant un « bienfaiteur, qui, alors que tous ces biens [*χρημάτων*] sont par essence sans mesure et sans

proportion, en uniformise l'essence [*οὐσία*] en la proportionnant. C'est la puissance de la monnaie que de réaliser cela[21] ».

Ces biens néanmoins présupposent leur production, dont la phénoménologie a mis en évidence le statut transcendantal ontologique : la généalogie de la logique doit fermement maintenir le regard braqué sur le sol dégagé par l'archéologie, qui fait du travail (mise en œuvre réelle d'une forme dans une matière première) la détermination fondamentale[22]. La réduction éidétique de l'utilité des choses utiles dégage donc leur caractère de produit, leur être-produit, leur productéité. L'essence universelle de la richesse n'est autre que la productéïté, qui en s'objectivant dans la monnaie survit durablement à l'acte momentané de la production : l'*οὐσία* est la productéïté du produit en tant qu'elle *subsiste à la production et ainsi reste disponible*[23] et c'est pourquoi elle devient le mode d'être privilégié de l'héritage. Si donc la monétarisation des échanges, sur le sol pratique, opère la réduction de toute chose à leur essence, la monnaie, dans le même moment, objective cette essence et lui donne le mode d'être de la présence constante.

La déconstruction critique des concepts fondamentaux de l'ontologie antique découvre donc dans la richesse monétarisée le contenu réel de ce que la métaphysique a conçu comme substance. Le fondement de cette substance universelle, tel que l'a mis en évidence la phénoménologie archéologique, n'est autre que la puissance ontologique originaire de production immanente à la communauté historiale. Mais c'est précisément ce fondement réel que dissimule la monnaie par le fétichisme qui lui est inhérent, qui conduit à attribuer à une substance objective (l'or) l'essence immanente à l'intersubjectivité transcendantale dans le monde de la vie. Fétichisme qui fonde alors la mystification métaphysique : Platon *reconnait en effet la productéité comme substance de tout étant*, mais pour aussitôt « poser la thèse » (*θήσω*) selon laquelle « ce qu'on dit être par nature [*φύσει*] est produit par une technique divine » (*ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ*), thèse selon laquelle les

étants naturels sont « les œuvres d'une production divine » (*θείας ἔργα ποιήσεως*), pour affirmer ainsi que toute chose vient à l'être « par le travail démiurgique d'un dieu » (*θεοῦ δημιουργοῦντος*)[24] : ainsi la substance est-elle bien l'être-produit, mais le principe en est hypostasié dans un au-delà (*ἐπέκεινα τής οὔσίας*) idéel et formel, non pas un peuple (*δῆμος*) au travail (*ἔργον*), mais un Démiurge (*δημιουργός*) transcendant.

Concevoir alors le principe de toute richesse, principe séparé, exclu de tous les biens mais qui pourtant les détermine en leur essence, la mesure idéale de toute valeur, c'est concevoir l'Équivalent universel comme tel. L'Idée de Bien est le principe de l'évaluation des valeurs, ce qui garantit la valeur des valeurs : le principe et fondement de la philosophie première qu'Aristote nommait *τὸ τιμιώτατον ὄν*, « l'étant de la plus haute valeur[25] », le dieu que Platon posait, en lieu et place de l'homme, comme « mesure de toutes choses[26] », n'est autre que la forme-équivalent universel, l'Un numérique hypostasié et fétichisé. La structure onto-théologique de la métaphysique, qui distingue le plan des choses particulières de celui de leur essence universelle, puis celui-ci du principe singulier qui les transcende et les fonde, est ainsi la formalisation théorique d'un processus effectivement réel, opérée sur les strates primordiales du monde de la vie, sur l'agora[27], où, par la monétarisation des échanges, les multiples choses particulières, c'est-à-dire la totalité des biens (*χρήματα*), sont réduits à leur essence commune universelle, c'est-à-dire la richesse en son essence pure (*οὐσία*) laquelle est fondée sur la singularité de la mesure (*μέτρον*) en tant que principe des valeurs[28].

L'onto-théologie a ainsi d'emblée pensé comme entité singulière et séparée, idéelle et formelle le principe métrique d'une substance comprise comme puissance de production objectivée et devenue bien disponible, et lui a attribué la puissance démiurgique de la production en concevant le projet de lui assujettir les sociétés : *la métaphysique a d'emblée pensé l'Équivalent universel dans sa fonction-Capital*. D'où l'importance archéologique décisive

de la métaphysique platonicienne, en laquelle s'est déployée et objectivée dans l'élément de la théorie une potentialité inhérente à la communauté occidentale qui a mis plus de vingt siècles à se déployer et à s'objectiver dans la pratique. D'où également l'importance décisive du premier chapitre du livre I du *Capital* : il lui a durablement été reproché d'être métaphysique[29], mais c'est le capitalisme[30] qui est métaphysique, non pas le *Le Capital*, qui, en montrant le processus de la genèse de l'Universel et de son autonomisation, révèle au contraire la vérité cachée de la métaphysique dont il provoque aussitôt l'effondrement en montrant les bases réelles de toute hypostase[31], menant ainsi à son terme la révolution kantienne qui avait dégagé le fondement transcendantal de toute transcendance.

De cette connexion souterraine (archéologique) entre métaphysique et capitalisme l'œuvre de Nicolas de Cues donne un document des plus significatifs. Contemporain de Brunelleschi, Alberti et Gutemberg, Nicolas de Cues est le penseur fondamental de la Renaissance, qui a opéré la transition entre la théologie (thomiste) médiévale et l'épistémologie (cartésienne) moderne, et, avant Galilée et Descartes, a fait des mathématiques le langage et la méthode de la science[32]. Premier théologien à assumer les conséquences de l'infinitisation de l'univers, à renoncer donc (avant Copernic) à l'idée que la terre soit un centre, il conçoit la « machine du monde » comme « un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part[33] », appliquant ainsi à l'univers la définition que la théologie médiévale donnait de Dieu. Le problème est alors d'éviter le panthéisme qui enverra son disciple Giordano Bruno au bûcher, c'est-à-dire de penser Dieu comme l'être du tout, mais sur un mode tel qu'il ne soit rien de tout ce qui est, et de concevoir la transcendance de Dieu au sein même de son immanence à l'univers. « Comment l'essence même de toutes choses est aussi n'importe laquelle de ces essences, de sorte qu'elle est à la fois toutes les essences et aucune d'entre elles en particulier ? » demande-t-il en 1440 dans *La Docte ignorance* : il reprend alors la thèse platonicienne d'un Dieu

« forme des formes[34] », pour définir celle-ci comme mesure, « la mesure parfaitement adéquate et précise de toutes les essences[35] ». La métaphysique cusaine pose ainsi que « le principe est mesure » (*ratio est mensura*[36]), et c'est ce qui permet de penser sa transcendance au sein de l'immanence puisque, comme il l'écrit en 1450 dans les *Dialogues de l'idiot*, « ce par quoi, à partir de quoi et en quoi tout est mesurable et mesurer n'est pas accessible à la mesure[37] » : en tant qu'étalon de référence, la mesure en effet ne s'identifie à aucune des choses particulières et en cela les transcende, mais en ce qu'elle détermine la grandeur propre de chacune, c'est-à-dire son essence, elle est immanente à toutes. Ainsi se confirme que la Renaissance n'est pas l'avènement du sujet, de l'homme en principe, mais uniquement de la mesure mathématique, qui détermine en retour l'homme comme celui qui mesure, le mesurant : Nicolas de Cues faisait dériver *mens*, l'esprit humain, de *mensurare*, mesurer[38].

Mais toute mesure est évaluation, le statut *essentiel* donné à la mesure conduit à une *ontologie de la valeur* que Nicolas de Cues a pour finir assumée dans l'un de ses tout derniers textes, le dialogue *De ludo globi* écrit à Rome en 1463. « La valeur [*valor*] de toutes les choses n'est autre que l'être [*esse*] de toutes[39] », elle n'est pas un être de raison, « l'intellect ne donne pas l'être à la valeur » ni ne la détermine – il peut seulement la mesurer –, « la valeur est un étant réel » (*est enim valor ens reale*), elle est ontologiquement fondée, « la valeur est en Dieu comme dans l'essence de la valeur[40] » : si le principe est mesure, c'est en tant que *mesure de la valeur*. Dès lors, la question de la mesure se reformule en termes de « prix de la valeur » (*pretium valoris*), ce qui impose aussitôt au cardinal de « parler d'argent » (*de pecunia*[41]), pour concevoir Dieu comme « un frappeur de monnaie tout-puissant qui de son pouvoir élevé et sans limite peut produire toute sorte de monnaie[42] » et qui « contient en soi tout le trésor de toutes les monnaies » (*omnium monetarum thesaurum*[43]).

Le pouvoir souverain du frappeur de monnaie est d'apposer un signe sur la « matière monnayable », signe qui est la « cause formelle de toutes les pièces de monnaie[44] », et qui tout en étant commune à toutes est un « signe unique ». Si l'homme est le mesurant, c'est en tant qu'il peut compter, peser et mesurer[45] tous les étants, lesquels sont commensurables parce que Dieu en est la commune mesure : par son esprit il entre ainsi dans un rapport d'équivalence à toute chose, il peut en cela lui-même être conçu comme une « monnaie vivante » (*vivus nummus*) ; mais en tant qu'esprit, il sait aussi « qu'il est la monnaie de celui dont il porte le signe[46] », et par là peut rendre grâce au Banquier tout-puissant créditeur du ciel et de la terre. Ainsi les multiples choses différentes qui composent l'univers sont-elles ramenées à l'unité par l'identité du signe qui leur donne leur valeur, c'est-à-dire leur être : « Dès lors, conclut le cardinal, si celui qui frappe la monnaie est l'un ou l'entité, l'égalité [*æqualitas*] est la cause formelle de tous les étants[47] ». Le principe est mesure (*ratio est mensura*) en tant que « principe d'égalité » (*ratio æqualitatis*) : en tant que principe de la valeur, Dieu est ainsi le *principe d'équivalence universelle* du réel, résolution de toutes les contradictions par ce que le Cusain nomme « coïncidence des opposés ». Si donc Dieu est mesure, c'est en tant que « valeur des valeurs [*valor valorum*] qui est dans toutes les choses qui valent et en laquelle existent toutes les choses qui valent […] valeur absolue, cause de toute valeur [*absoluta valor, omnis valorem causa*], cachée dans le centre de tous les cercles[48] ». Nicolas de Cues mène ainsi à ses dernières conséquences la métaphysique platonicienne en *définissant Dieu comme valeur absolue, valeur des valeurs et mesure de toute valeur*.

Mais le résultat de l'archéologie phénoménologique a établi au fondement réel la communauté historiale dans ses activités de production au sein du monde de la vie : la succession historique d'une configuration de la métaphysique à une autre ne peut plus s'expliquer au seul niveau théorique, en passant d'une œuvre à l'autre comme on tendrait des cordes de clocher à

clocher, mais en les ramenant à leur fondation réelle sur la terre solide et bien ronde. La philosophie n'a pas d'Histoire autonome – l'« histoire de la philosophie » n'est qu'un sous-produit du dispositif muséal et de ses fonctionnaires –, la structure de l'onto-théologie propre à la Renaissance ne peut s'expliquer qu'à partir des strates fondatives exhumées par la sociologie et l'économie transcendantales et non, comme les métaphysiciens eux-mêmes le croient et le prétendent, uniquement au sein d'une tradition théorique et spirituelle – on voit mal d'ailleurs quel peut bien être le rapport entre cette entité numérique mesure d'un univers mathématisé et le Dieu de Jésus de Nazareth, qui en l'occurrence opposait irréductiblement l'amour de Dieu à celui de l'argent (Mt 6, 24), en lequel saint Paul voyait « la racine de tous les maux » (1 Tm 6, 10). Pour que le propos de Nicolas de Cues soit possible, il fallait d'abord une rupture par rapport à l'hostilité de l'Église vis-à-vis du commerce et de l'argent qui avait marqué tout le Moyen Âge, « un véritable tournant à l'égard de l'argent[49] » dont le premier signe est le *Traité de la première invention des monnaies* écrit en 1355 par Nicole Oresme[50] qui voulait montrer à Charles V dont il était le conseiller l'importance fondamentale de la monnaie, et ce à partir des analyses d'Aristote ; il fallait aussi une réhabilitation de la figure du marchand et de la richesse, qui a effectivement lieu au XV^{e} siècle[51] et dont le dialogue *De la famille* écrit par Alberti[52] à la fin des années 1430, qui fait l'éloge de l'argent, est l'expression emblématique. Rupture idéologique elle-même fondée sur l'extension du commerce, le recours de plus en plus grand aux paiements en or dans les échanges, l'institution *de facto* du florin en monnaie internationale, le perfectionnement du système financier et l'apparition des premiers banquiers, l'accès au pouvoir de la bourgeoisie dans les grandes cités commerçantes de Bruges, Venise, Gêne ou Florence : c'est-à-dire les prodromes du capitalisme[53]. Ainsi Nicolas de Cues *conçoit Dieu comme Équivalent universel* au moment même où *l'Équivalent universel devient principe*, c'est-à-dire Capital. Ainsi la Modernité est-elle le processus en lequel l'Un

numérique que la métaphysique avait mystifié se révèle pour ce qu'il est en occupant réellement la fonction de fondement, de Démiurge et de mesure de toute chose dans l'immanence même de la machine du monde. La naissance du Capital est la mort de Dieu, et c'est pourquoi Sartre pouvait dire que « la bourgeoisie est la mort de Dieu : sa foi est de mauvaise foi[54] ».

« L'argent est le dieu jaloux d'Israël[55] », écrivait Marx dès 1843, pour préciser en 1857 qu'il y a Capital à partir du moment où la monnaie « quitte le rôle de valet qui est le sien quand elle n'est que moyen de circulation pour devenir soudain le souverain et le Dieu du monde des marchandises. Elle représente l'existence céleste des marchandises[56] ». Par la circulation, qui lui permet de ne jamais s'identifier durablement à une chose quelle qu'elle soit, pas même à la monnaie, la valeur tend ainsi à se distinguer de toute ce qui est périssable et à se poser tout à la fois comme « forme éternelle[57] » et « fondement de soi[58] » (*Grund von sich*) : le Capital est l'entité idéelle et immatérielle de l'Un numérique qui a acquis le statut du *Deus forma formarum* et du *Deus valor valorum* (Nicolas de Cues), et celui du *Deus causa sui* (Descartes) ; en tant qu'il pilote la Machinerie, il a aussi celui du *Deus ordinator* (saint Augustin), qui par l'intelligence artificielle accumulée et objectivée dans sa Machinerie, la démesure de ses quantités de stockage et de sa puissance de traitement de l'information, par ses fonctions cybernétiques de régulation algorithmique qui vont jusqu'à rendre la justice[59], accomplit la pro-vidence (*πρό-νοια*) théologique, c'est-à-dire la capacité d'anticipation de l'intelligence ordonnatrice (*νοῦς*) – la pro-grammation. Abordée d'un point de vue métaphysique, c'est-à-dire mystifié, et dans une cécité forcenée à la réalité de ce qu'il y a derrière les écrans, notre époque est avènement de Dieu sur terre : ce que certains d'ailleurs admettent sans plus de façon[60], confirmant ainsi le danger qu'il y a à lire les traités de métaphysique du temps jadis comme si c'était vrai[61], sans les déconstruire pour les refonder sur leur sol ontologique dans le monde de la vie.

La doctrine de la docte ignorance, qui est au cœur de la pensée de Nicolas de Cues, pose que l'homme ne doit pas prétendre connaître l'univers mais doit se contenter, en tant que *mens mensurans*, de mesurer les valeurs dans son champ d'équivalence, elle conduit ainsi à redéfinir la sagesse par l'idiotie de l'idiot, en l'occurrence l'artisan qui se contente de son activité de production conçue dans son analogie avec la puissance de production infinie de Dieu[62], et comme une mise en œuvre déterminée de cette puissance, fondée en elle, mesurée par elle, subsumée à elle et finalisée par elle[63]. La situation de l'homme au sein de l'univers mathématisée est ainsi celle de l'agent économique telle que l'idéologie capitaliste l'a conçue dans le néolibéralisme de Hayek, qui définit effectivement l'homme par son ignorance[64] et son incapacité à avoir une vue d'ensemble du « cosmos du Marché », et lui impose alors de se contenter de calculer ce qui lui est donné sous forme de mesure, à savoir les prix. Ainsi est-il possible de s'abandonner avec confiance à l'ordre « miraculeux[65] » du Marché, « système auto-organisé » semblable à ceux qu'étudie la « cybernétique[66] » : la providence dont parle la théologie cusaine n'est autre que celle qui préside à l'avènement du Marché mondial[67].

La providence théo-logique exprime ainsi le processus effectivement réel de la téléologie de l'Équivalent universel, c'est-à-dire la Préhistoire du Capital. L'Histoire du capitalisme doit donc se penser à partir du providentialisme : providentialisme d'ailleurs parfaitement assumé par les théories du Marché qui s'élaborent à partir du XVIII^{e} siècle[68]. Et certes il n'est pas faux de dire avec Adam Smith que sous l'hégémonie du Capital chacun est « conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions[69] » : mais cette main n'a rien de bienfaisant, elle est la manipulation de tous par toutes les ruses du management[70], cette fin surtout n'est pas la richesse des nations, elle est l'annihilation, qui se profile à l'horizon alors qu'elle n'entrait nullement dans nos intentions.

(2) Apocalypse du néant. – Quand l'horizon est ainsi barré de la plus sinistre fumée noire que puisse faire l'Océan en deuil, le nihilisme est alors lucidité. Le nihilisme en effet ne peut plus aujourd'hui se réduire à une simple "crise des valeurs" ; il n'est d'ailleurs pas bien difficile de trouver des valeurs actuelles : mais l'insistance acrimonieuse avec lesquelles elles sont sans cesse proclamées est un indice suffisant de leur inconsistance. Le vertueux qui se drape dans sa dignité et s'oppose au cours du monde, disait déjà Hegel, fuit ce faisant « l'être de la réalité » dans le « néant de l'abstraction », il est *lui-même nihiliste*, mais nihiliste *réactif*, qui se mystifie lui-même, « il se gonfle, et gonfle sa tête et celle des autres, mais c'est une boursouflure vide[71] ». Si le nihilisme est crise des valeurs, c'est en tant que crise issue de la dévalorisation de toutes les valeurs morales par la domination totale de l'unique valeur d'échange : le Capital comme valeur des valeurs, entité formelle et idéelle, suprasensible et supranaturelle, invisible et insensible, qui en cela non seulement échappe au grossier bon sens, mais dont la négativité essentielle est inaccessible aux sciences positives. La puissance d'annihilation de la machination capitaliste ne peut donc qu'être *pensée*, par une pensée misosophique qui sait le nihilisme inhérent à la philosophie. Le nihilisme lucide, celui du misosophe, n'est alors pas un penchant personnel qu'il faudrait corriger, ce nihilisme est la pensée appropriée à l'époque de l'annihilation, et c'est pourquoi Nietzsche et Heidegger, qui tous deux ont enduré le déferlement du nihilisme et ont été dévastés par lui, demeurent des penseurs essentiels de notre temps.

L'Histoire est le déploiement d'une puissance sociale mue par une volonté de puissance qui n'est plus celle de la vie mais celle de la négativité déchaînée. Cette négativité, celle du vivant qui se retourne contre la vie, définit l'homme en son ipséité : l'homme est en cela le négateur, de soi et du tout. Il est d'ailleurs possible de trouver les prémices de l'Anthropocène aux âges les plus archaïques : la paléoanthropologie a en effet établi que l'arrivée de *Sapiens* sur un nouveau territoire s'y traduit systématiquement par

l’extinction massive de la mégafaune (c’est-à-dire des gros mammifères : mammouth, rhinocéros laineux, tigre à dent de sabre, lion marsupial, paresseux terrestre, tatou géant, bœuf musqué, mégaloceros…), de façon particulièrement brutale en Australie ou en Amérique du Nord, où 72 % à 88 % des espèces disparaissent[72] – sans même évoquer la troublante affaire, jamais éclaircie, de la disparition de Neandertal[73] –, et qu’*Homo sapiens* est ainsi une espèce invasive, un agent exterminateur auquel rien ne résiste. Nous savons aussi désormais, et ce depuis la grande démystification machiavélienne, que « dans l’Histoire réelle le premier rôle est tenu par la conquête, l’asservissement, le crime et le pillage, en un mot, par la violence[74] » : ainsi Révolutions néolithique et industrielle apparaissent comme des *seuils de criticité* dans le processus de déferlement de la négativité au sein de l’immédiateté naturelle provoqué par la brèche humaine.

Et si l’homme est celui par qui le néant vient au monde, si son ipséité est la négativité, si la négation de toute naturalité est son essence, alors il est possible, dans une sorte de dandysme punk, de détachement et d’insouciance qui serait la forme nihiliste et misosophique de la sagesse, de voir dans l’annihilation contemporaine son accomplissement[75] : pourquoi pas. Après tout, l’exigence de probité impose au philosophe de ne défendre aucune thèse ni aucune cause prédonnée, ni sensibilité politique, ni croyance religieuse, ni intérêt idéologique, ni valeur culturelle, ni même la philosophie : pourquoi donc devrait-il défendre les hommes ? La radicalisation continue de l’anarchéologie le conduit alors progressivement à se désolidariser de sa propre espèce – à devenir ainsi le Grand Hérétique que fut Nietzsche –, à avouer qu’il n’envie que les oiseaux ivres d’être parmi l’écume inconnue et les cieux, que s’il a du goût, ce n’est guère que pour la terre et les pierres, et le mène ainsi à faire taire l’Esprit de l’Occident pour conclure comme il voulait :

> Qu’est-ce pour nous, mon Cœur, que les nappes de sang

Et de braise, et mille meurtres, et les longs cris
De rage, sanglots de tout enfer renversant
Tout ordre ; et l'Aquilon encor sur les débris

Et toute vengeance ? Rien !… – Mais si, toute encor,
Nous la voulons ! Industriels, princes, sénats,
Périssez ! puissance, justice, histoire, à bas !
Ça nous est dû. Le sang ! le sang ! la flamme d'or !

Tout à la guerre, à la vengeance, à la terreur,
Mon Esprit ! Tournons dans la Morsure : Ah ! passez,
Républiques de ce monde ! Des empereurs,
Des régiments, des colons, des peuples, assez !

Qui remuerait les tourbillons de feu furieux,
Que nous et ceux que nous nous imaginons frères ?
À nous, Romanesques amis : ça va nous plaire.
Jamais nous ne travaillerons, ô flots de feux !

Europe, Asie, Amérique, disparaissez.
Notre marche vengeresse a tout occupé,
Cités et campagnes ! – Nous serons écrasés !
Les volcans sauteront ! et l'océan frappé…

Oh ! mes amis ! – mon cœur, c'est sûr, ils sont des frères !
Noirs inconnus, si nous allions ! allons ! allons !
Ô malheur ! je me sens frémir, la vieille terre,
Sur moi de plus en plus à vous ! la terre fond[76].

Rimbaud donc, qui fut blanquiste[77], et après l'échec de la Commune, bien loin de consentir au petit monde blême et plat édifié par la même magie

bourgeoise, étend son radicalisme révolutionnaire aux dimensions de l'univers pour le transmuer en désir d'apocalypse, de catastrophe, de fin du monde et d'anéantissement total[78] : ardente impatience du moment de l'étuve, des mers enlevées, des embrasements souterrains, de la planète emportée, et des exterminations conséquentes.

(3) Messianisme et catastrophe, I : la Rédemption. – L'approche de l'homme à partir de sa puissance d'annihilation est partielle et unilatérale cependant. S'il y a annihilation, c'est parce que l'homme se définit par la négativité, et cette négativité est originairement celle de l'autonégation, c'est-à-dire de la désanimalisation. La désanimalisation caractérise le processus d'hominisation et d'humanisation, qui définit ainsi l'homme par son déraillement, sa déviation et son dévoiement, son chemin de traverse, son écart de plus en plus grand avec les lois de l'évolution : il n'est en vérité pas possible de le concevoir comme une « espèce », puisqu'il est précisément celui qui s'est éloigné de la logique évolutive de la spéciation, et qu'il est ainsi l'être non spécifié. L'homme est un accident tératologique, un monstre (*Untier*), il l'est en tant que non-animal (*un-Tier*), c'est-à-dire en tant que non-espèce : « L'homme, conclut Nietzsche, est *l'animal qui n'est pas encore fixé*[79] ». En cela, il demeure encore à l'état virtuel, simple potentialité et c'est pourquoi son avénement dans la nature est un événement inouï, celui d'un être dont l'essence n'est pas déterminée par la nature, qui reste ainsi flottante et incertaine, riche de toutes les possibilités et même de possibilités encore inconçues : l'homme est en cela « une grande promesse[80] ». *L'homme est la promesse de lui-même,* et c'est comme tel qu'il advient au sein de la nature. Cette promesse s'annonce dans et par sa négativité, qui surgit au sein de la compacité positive de l'immédiateté naturelle pour la fracturer et la refuser : s'il y a un anarchisme essentiel à l'être humain, c'est en tant qu'il se définit par cette *insurrection ontologique* qui le fait s'insurger au sein du tout pour s'y opposer polémiquement, insurrection qui le définit par son autonomie dans un processus de libération vis-à-vis de toute déterminité, et qui installe

ainsi son essence en suspens au milieu de l'étant. Cette essence pure, anarchique et autonome, définit l'homme par la liberté et comme liberté, et si la pathologie humaine est son psychisme, résultat tératologique du refoulement de son animalité, spectre de toutes les mortifications de la chair, ce psychisme est la promesse de l'esprit libre.

Toute la philosophie de l'Histoire cependant conduit à y reconnaître celle de la soumission, soumission qui a pris la forme historique des institutions, politique ou religieuse, mais qui est en réalité – archéologiquement pensée sur ses strates primordiales – antérieure à son institutionnalisation : l'homme en effet se libère de la naturalité en instituant l'espace propre de son habitation comme *Domus*, pour aussitôt et d'emblée y être domestiqué. C'est en quoi l'Histoire *s'inaugure par la trahison de sa propre promesse*, dans une aliénation initiale où il n'y a pas une essence qui serait d'abord en soi ce qu'elle est, puis dans un second moment serait aliénée – essence qu'il ne faut donc pas aller chercher dans un temps préhistorique en fantasmant ainsi l'origine –, mais où c'est l'aliénation comme telle qui manifeste l'essence comme son envers, comme la promesse latente de la désaliénation. La tragédie historique, sa contradiction essentielle et structurelle, tient ainsi à ce que la liberté n'y advient que comme servitude : concevoir l'Histoire, l'homme même comme catastrophe n'est donc pas platement "pessimiste[81]", c'est tout uniment reconnaître, dans cette catastrophe même, la promesse qui s'y est trahie ; *penser la catastrophe comme telle, c'est la penser comme promesse trahie*.

L'apocalypse contemporaine est la révélation de cette trahison : l'homme se définit par le processus de désanimalisation, l'Histoire, en tant qu'elle s'inaugure par la rupture avec l'animal, systématise et institutionnalise ce refoulement de l'animalité et cette artificialisation de l'animal-homme, pour aboutir à la fin (catastrophiquement) à un processus de réanimalisation de l'homme : « Le danger d'un retour à l'animalité est là[82] », écrivait Nietzsche, et cette « bestialisation des hommes ravalés au rang de gnome[83] » est en effet

une tendance propre à notre époque, qui, dans sa science, s'avère incapable de penser l'homme autrement que comme un « sursinge[84] », dans sa bio-politique, ne sait le traiter autrement que comme un animal de troupeau, et dans sa morale n'a d'autre précepte à offrir que de "vivre l'instant présent", abêtissement bovin[85] méthodique et systématique qui semble être devenu la panacée proposée par tous les "sages" contemporains. La catastrophe absolue, ce serait alors le renoncement définitif, la *capitulation*, qui conduirait à accepter que l'humain n'ait jamais été qu'une anomalie provisoire dans l'évolution des grands singes[86]. Le dépassement du nihilisme ne saurait donc en aucun cas consister bêtement à substituer l'hédonisme à l'ascétisme, puisque les mille cruautés que s'est infligées l'héautontimorouménos des millénaires durant sont précisément ce qui a éloigné l'homme de l'animal et ainsi ouvert la voie neuve qu'il s'agit d'explorer : l'homme est l'animal raté, l'animal dégénéré, il ne s'agit pourtant pas de le guérir de lui-même, puisque ce sont précisément ses ratages et ses dégénérescences qui l'ont désanimalisé donc humanisé.

En tant que déraillement dans l'évolution, l'Histoire en effet ne se fonde plus sur la logique darwinienne de la sélection : ce ne sont plus les plus forts et les plus adaptés qui sont au cœur du processus, mais les plus malades – Nietzsche lui-même ayant été toute sa vie un grand malade, et *reconnaissant* à sa maladie de tout ce qu'elle lui a appris[87] –, ce sont les plus ratés et les plus névrosés. Non seulement en effet la cruauté sur la chair a produit l'esprit, mais c'est la torture sur l'esprit qui l'a rendu créatif, c'est pourquoi, dans le processus même de l'Histoire, la soumission intellectuelle même a eu sa fécondité, puisqu'en tant que forme la plus subtile et la plus raffinée de la cruauté sur soi, la rigoureuse et grandiose bêtise de la soumission à un dogme est une discipline de travail qui « a éduqué l'esprit[88] », si bien que l'esprit libre lui-même doit reconnaître tout ce qu'il doit à l'ascétisme religieux[89]. À la dialectique du maître et de l'esclave, il faut donc ajouter une diabiotique du fort et du faible : les hommes sains, vigoureux et sans malice maintiennent

l'espèce en vie, les hommes normaux assurent la perpétuation de ses normes, mais ce sont les hommes tourmentés et angoissés, mélancoliques et endeuillés qui lui insufflent l'esprit, ce sont les anormaux qui seuls se libèrent de la norme et en créent de nouvelles, et l'atmosphère serait irrespirable sans eux[90]. Il y a ainsi, précise expressément Nietzsche, un « ennoblissement par dégénérescence[91] » : positivité du négatif où l'aliénation (psychique) est la médiation de l'avènement de l'esprit libre, cœur de la dialectique historique[92] qui n'est précisément plus diabiotique naturelle.

La catastrophe contemporaine est alors aussi ce risque d'un retour pur et simple à l'animalité : hypothèse que toute cette cruauté, cette torture et ces sacrifices aient eu lieu en vain : *tout ça pour ça*, tel est le sentiment vertigineux qui saisit celui qui a assumé le propos d'une philosophie de l'Histoire et saisit ainsi d'un seul regard cet immense gâchis. C'est précisément pourquoi la philosophie est nécessaire *en tant que pensée de la catastrophe*, puisque penser la catastrophe comme telle – ne pas se voiler la face, ne pas se raconter d'histoire –, c'est se donner les moyens d'en tirer des leçons, donc de donner du sens à la période qu'elle achève et aux souffrances de ceux qui l'ont endurée. Refuser de penser la catastrophe est en soi catastrophique ; Céline l'a parfaitement dit dans *Féerie* : « Un déluge mal observé c'est toute une Ère entière pour rien !… toute une humanité souffrante qu'a juste servi les asticots !… Voilà le blasphème et le pire[93] ! »

En tant qu'elle est aussi ce danger, la catastrophe n'impose plus alors le dégoût de l'homme, mais une angoisse telle qu'il n'y en a jamais eu[94], et surtout une immense *pitié*[95] pour ce désastre que fut l'Histoire des hommes jusqu'ici, qui n'a abouti qu'à la figure consternante du « dernier homme », le producteur vissé à son poste de travail, le consommateur errant au milieu des rayonnages de supermarché, le spectateur hypnotisé par ses écrans, le touriste naïf retiré de nos horreurs économiques et déambulant dans le kitsch de sites muséifiés. La tâche qui revient en propre à celui qu'a saisi le vertige de cette abyssale pitié pour cette Histoire lamentable est alors *d'accomplir la*

promesse : bien loin du projet fasciste du triomphe d'une bestialité primitive fantasmée, il s'agit de *conjurer* le péril d'un retour à l'animalité en *menant à son terme* le processus initié par l'humanisation, c'est-à-dire l'avènement de l'esprit libre[96]. Non pas liquider la morale donc, mais explorer le champ de possibles ouvert par la créativité de l'autonégation dans un « autodépassement de la morale » (*Selbstaufhebung der Moral*[97]) qui constituerait ainsi un nouveau seuil de la dialectique historique.

C'est cette figure accomplie de l'humanité que Nietzsche a pensé sous le titre de « surhumain », qui ne désigne pas l'espèce qui succèderait à *Homo sapiens* dans l'évolution de la vie : le projet, aujourd'hui assumé et préparé par le transhumanisme, de la production d'une espèce nouvelle[98], issue de manipulations génétiques et hybridée avec les productions de la robotique, de l'intelligence artificielle, des biotechnologies et des nanotechnologies… n'est autre que celui de l'aliénation intégrale et définitive de l'homme dans ses propres objets, de son assujettissement irrémédiable à la Machinerie, et de la capitulation totale face au Capital, il absolutise ainsi le nihilisme par le constat d'échec qu'il fait du destin d'une espèce humaine ainsi mise au rebus[99]. Ce projet a néanmoins l'intérêt de mettre en évidence qu'en pensant le surhumain Nietzsche n'énonce pas une "thèse" que l'on pourrait historiquement réduire au corpus d'un auteur parmi d'autres : il saisit et assume la situation historiale qui est celle de l'homme aujourd'hui, parvenu à la croisée des chemins et désormais en mesure de décider ce qu'il va faire de lui-même, et qui, de fait, est soumis à une bio-politique qui n'exclut pas l'eugénisme, notamment par l'usage désormais systématique du diagnostic prénatal qui rend possible des avortements thérapeutiques.

Le surhumain est pleinement homme : mais justement, il l'est pleinement, il « désigne un type d'accomplissement supérieur[100] », par lequel « le type humain serait conduit à la plus haute magnificence et splendeur qui lui est possible[101] », type qui n'a rien de fantasmatique et ne s'oppose en bloc à l'homme tel qu'il fut jusqu'ici, puisque son Histoire en a déjà produit de

nombreux et admirables exemples[102], dans la Grèce tragique par exemple, ou l'Italie de la Renaissance. Elle les a produits de façon chaotique cependant, si bien qu'elle apparaît comme un laboratoire[103], accumulation désordonnée d'expériences en tout genre, où l'homme ne s'est jamais réalisé que par hasard, et par fragments. Surmonter la catastrophe, c'est alors parvenir à « l'homme intégral[104] » qui rassemble et *récapitule en lui tous ces fragments*, et peut ainsi *donner un sens* à tous les sacrifices de l'ascétisme et de la cruauté pour qu'ils n'aient pas eu lieu en vain – leur donner un sens et ainsi annuler le nihilisme –, c'est tenter une *justification de l'Histoire*[105] par la rédemption (*Erlösung*) du hasard et la rédemption du passé[106], afin qu'une fin aisée répare les âges d'indigence, qu'un jour de succès nous endorme sur la honte de notre inhabileté fatale.

En tant que l'Histoire se *définit* par le nihilisme, l'événement du surmontement de sa catastrophe terminale ne peut pas prendre place à l'intérieur de cette Histoire : il impose au penseur « d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir[107] », il est lui-même une « véritable catastrophe » (*eine wirkliche Katastrophe*) qui « brise l'Histoire de l'humanité en deux tronçons[108] » afin d'inaugurer « une Histoire supérieure à ce que fut jusqu'alors toute Histoire[109] ». Cet événement est en cela eschatologique, à la fois parce qu'il suppose une brèche ou une cassure dans le temps de l'Histoire, mais parce qu'il inaugure une autre temporalité, une autre historialité, que Nietzsche en effet a tenté d'initier en proclamant l'Éternel retour.

Le surmontement de la catastrophe se définit donc par la *fidélité à la promesse* dont l'Histoire est la trahison, par la tâche de l'*accomplir*, et ce par la *rédemption de tous les hommes* jusqu'alors, dans un événement *eschatologique* qui interrompt le processus historique. La pensée d'un tel événement caractérise le messianisme – ou la messianité, ou la messianicité, termes qui se sont imposés pour distinguer la catégorie de ses divers contenus religieux –, c'est-à-dire l'attente impatiente de la venue d'un rédempteur qui

sauve l'humanité de la malédiction nihiliste et la *libère* de tout esprit de soumission, et qui soit ainsi, dans l'Histoire, « la cloche de midi et la grande décision[110] », d'un homme qui *prenne sur lui* toute la catastrophe historique et tous les rêves qui y furent déçus, et la *récapitule* en son âme pour devenir un homme intégral qui accomplisse en lui l'humanité[111] et ouvre une ère nouvelle de son Histoire, un homme qui ainsi rassemble fervemment cette promesse surhumaine faite à notre corps et à notre âme créés : cette promesse, cette démence. Si donc Nietzsche pense l'événement dans sa dimension messianique, c'est dans sa figure non pas seulement hébraïque mais christique[112], où c'est la venue d'un messie qui seule paraît en mesure de récapituler l'Histoire jusqu'ici et ainsi la rédimer.

Dans un premier moment, Nietzsche se fait prophète pour *annoncer* la venue de ce messie, mais il a peu à peu cru devoir et pouvoir en assumer lui-même le rôle et la fonction, et opérer ainsi *lui-même* la rupture eschatologique qui brise l'Histoire en deux, il s'est donné pour mission d'être le Rédempteur[113], celui qui sauve l'humanité du nihilisme, lui apporte en cela la bonne nouvelle et lui ouvre de nouvelles espérances[114]. On comprend alors qu'il ait pour finir assumé la titulature de l'anti-Christ, puisqu'il s'est donné ainsi le rôle exact du messie (en grec *χριστός*, qui a donné « christ ») tel qu'il fut pensé par saint Paul, mais pour s'y opposer frontalement, en inverser la figure, et accomplir ainsi l'autosurmontement (*Selbstaufhebung*) du christianisme[115].

La propre catastrophe de Nietzsche cependant, son effondrement psychique aux premiers jours de janvier 1889, met assez en lumière la démesure de ce projet, qui, dans l'implaccable logique d'une tragédie et dans un enthousiasme délirant l'a conduit ultimement à revendiquer le statut de Dieu[116] et à s'identifier au Crucifié. L'autodépassement de la morale et l'avènement de l'esprit libre impliquent certes le dépassement de l'aliénation religieuse : comme Nietzsche l'a reconnu cependant dans les dernières semaines de sa vie consciente, un tel événement ne pouvait se réduire à la

publication de livres, si géniaux soient-ils, il ne saurait en aucun cas consister à fonder une nouvelle religion, fût-elle dionysiaque, mais imposait bien plutôt de « créer un parti de la vie, assez fort pour la Grande Politique[117] », un « mouvement international[118] », pour lequel il reconnaissait avoir besoin de capitaux, et ce afin « d'ébranler la terre par un épouvantable coup de tonnerre[119] », sans renoncer par ailleurs à des mesures expéditives comme « faire fusiller tous les antisémites[120] », exécuter Bismarck ou l'empereur Guillaume II. En tant qu'il est politique, collectif, international, qu'il doit se produire sur la scène de l'Histoire, l'événement susceptible de surmonter la catastrophe nihiliste doit se concevoir comme Révolution[121].

(4) Messianisme et catastrophe, II : la Révolution. – Or du point de vue même de Nietzsche, selon lequel toute création spirituelle relève d'une enquête généalogique qui y reconnait le symptôme d'un corps vivant mû par la volonté de puissance, c'est à ce niveau que doit être envisagé le dépassement de religions, de morales et de métaphysiques définies par « cette charpente et ce plancher gigantesque des concepts auxquels l'homme nécessiteux se cramponne sa vie durant et ainsi se sauve[122] », c'est-à-dire par des *superstructures*[123] édifiées au-dessus du monde de la vie. Et si – selon Nietzsche lui-même – la maladie de l'homme s'est déclarée quand il « se retrouva définitivement captif sous le joug de la société[124] », alors c'est sur ces bases qu'il convient de penser le surmontement de la catastrophe : pour expliquer la catastrophe inaugurale par le passage du poète au producteur, la fragmentation de l'homme jusqu'à présent par le morcellement lié à la division sociale du travail, la névrose religieuse par les contraintes exercées par la puissance sociale et ses modalités spécifique de subjectivation, et concevoir donc l'événement rédempteur comme Révolution sociale.

La question de la Révolution s'impose aujourd'hui d'elle-même[125] avec la prise de conscience progressive du danger sans précédent que font peser sur l'humanité la crise climatique et la destruction de l'environnement, et donc de la nécessité de ce que l'on a pris l'habitude de nommer par pudeur –

et cette pudeur vise essentiellement à ne pas soulever la jupe de la Machinerie pour en dévoiler les parties honteuses : les rapports sociaux d'exploitation – la « transition écologique » : mais il s'agit bien par là de désigner un changement *complet* du mode de production, de consommation et de circulation, changement *mondial* et *rapide* parce qu'urgent, très urgent, en quoi c'est bien le concept de Révolution qui permet de penser la chose en question.

Mais il importe alors de penser la Révolution en statut historial – et non simplement comme un épisode historique –, c'est-à-dire, comme l'écrivait Marx dans *Le 18-Brumaire*, de « retrouver l'esprit de la Révolution sans faire revenir son spectre[126] » – et aujourd'hui, notamment, de conjurer le spectre de Lénine[127] qui depuis sa momification hante la Révolution, et autant ceux qui la désirent que ceux qui la redoutent. La Révolution dont il s'agit n'a d'autre sens que de conjurer la catastrophe, cette catastrophe définit l'Histoire en tant que telle : la Révolution ne peut pas se penser sur le modèle historique de la révolution française ou de la révolution russe, elle ne peut se penser que sur le modèle historial de la Révolution néolithique et de la Révolution industrielle, elle ne concerne pas l'organisation empirique de superstructures étatiques, mais les strates fondatives de l'*οἶκος*, elle est un *changement de régime ontologique*, institution (archi-tecturale) d'un nouveau fond (*ἀρχή*) par destitution de son aliénation (le Capital).

La Révolution néolithique fut authentiquement révolutionnaire, qui a opéré un *retournement du rapport de l'homme à la nature* : de dominé, l'homme est devenu dominant, mais il ne l'est devenu que par un effet de seuil dans la concentration (par sédentarisation) des populations qui a institué la puissance sociale à laquelle chacun était alors aliéné (dans la religion) et contraint (par l'exploitation) à l'incessante production, donc à l'objectivation. La Révolution industrielle est alors ce nouvel effet de seuil par lequel le système des objets s'est (par le machinisme et le logicisme) autonomisé par rapport à la communauté des sujets, où la puissance sociale elle-même (par sa

dissolution monétaire) s'est trouvée aliénée et assujettie à la logique automatique de l'autovalorisation (le Capital), et où s'est ainsi opéré un *retournement du rapport de la subjectivité à l'objectivité* qui (par la cybernétique) soumet systématiquement l'une à l'autre : catastrophe qui recèle la possibilité d'une annihilation irrémédiable de l'homme, par le biais, soit de sa technicisation totale, soit de la destruction totale de ses conditions de vie. C'est ce danger que doit conjurer la Révolution, laquelle doit alors se concevoir comme le « retournement historial » (*die geschichtliche Umkehr*[128]) par lequel les hommes se réapproprieraient leur essence commune aliénée et autonomisée dans l'objectivité, pour ainsi, chacun, pleinement développer toutes ses facultés et effectivement devenir « individu intégral[129] », et rendre possible, pour la première fois, « l'activité libre, c'est-à-dire ce que les communistes appellent l'expression créatrice de la vie, telle qu'elle naît du libre développement de toutes les capacités de l'individu total[130] » : le communisme est ainsi la réalité subjective, concrète et charnelle de ce dont l'individualisme bourgeois n'est que l'expression objective, abstraite et formelle, et la mystification.

Le titre de « communisme », dans la pensée de Marx, est d'abord une position ontologique fondamentale, qui reconnaît la communauté de production en sol transcendantal et principe originaire de toute objectivité (laquelle ne peut jamais se fonder que sur une intersubjectivité transcendantale, et non sur un sujet solitaire) : conduite sur ces bases, la philosophie de l'Histoire y reconnaît le destin de l'aliénation de l'essence commune (*das gemeine Wesen*) à la communauté (*Gemeinwesen*), qui s'accomplit dans le capitalisme où cette essence est intégralement objectivée par l'universelle monétarisation de la puissance sociale, et où ainsi chacun doit recevoir de l'extérieur, sous forme d'argent, ce qui fait pourtant son essence intérieure. D'où le deuxième sens du titre « communisme » qui désigne *l'horizon de la désaliénation*, c'est-à-dire celui de la liberté : en tant que position politique, *le communisme n'a d'autre contenu que la liberté*,

liberté réelle et non formelle et liberté pour tous et non pour quelques-uns, il se définit par « le véritable royaume de la liberté » (*das wahre Reich der Freiheit*[131]). Liberté intimement liée à la négativité qui définit et meut l'Histoire : l'homme est la promesse de lui-même en tant que négation de la nature qui l'en libère, il se caractérise par cette *équivoque* ontologique qui définit tout uniment son essence par la liberté et la négativité. La Révolution doit alors se penser comme l'événement historial de la *transmutation de la négativité en liberté*[132], par laquelle l'humanité se réapproprie (comme liberté) la négativité objectivée et déchaînée dans et par le Capital : elle est le surmontement de l'Histoire en tant que telle, elle est sa résolution et son dénouement (*Lösung*[133]). En cela Marx remplit le rôle évoqué par Benjamin de ce « prophète qui regarde en arrière », en révélant un sens nouveau de l'Histoire qui *change alors brutalement de statut pour devenir Préhistoire*[134] de l'humanité véritable.

Ce que le XX^e^ siècle nous a appris pourtant, c'est qu'il n'y a pas de solution finale à l'Histoire, ou plutôt que sa solution finale est dissolution totale : processus d'annihilation toujours en cours[135], qui ne fait que s'étendre et s'accélérer et que la Shoah a apocalyptiquement révélé – ce qui explique son statut historial, qu'aucune commémoration ne saurait signifier, que les commémorations ont bien plutôt pour fonction de conjurer. Parce qu'elle doit être une solution *à* l'Histoire, la Révolution ne peut pas être une solution produite *par* l'Histoire, en quoi elle doit se définir, *contre* le processus historique – celui du destin de ce régime ontologique qu'est la production –, comme événement eschatologique – qui rompt avec ce régime ontologique et interrompt sa téléologie : c'est donc à cet autre versant[136] de la pensée marxienne qu'il convient de se référer pour penser l'avenir et concevoir ainsi l'apocalypse révolutionnaire[137].

Ce qu'a fait Walter Benjamin, seul dans les ténèbres des années 1930 : parce qu'il a su voir d'un seul regard affligé et avec une immense pitié l'amoncellement de ruines qui a fait l'Histoire jusqu'ici, il a pu comprendre

que « la catastrophe est le continuum de l'Histoire[138] », sa logique même, sa dialectique négative, et que la Révolution ne saurait plus se concevoir à partir de l'image de la locomotive lancée sur les rails du « progrès », mais tout au contraire comme un freinage d'urgence[139]. L'image du train s'impose en effet aujourd'hui, où l'humanité tout entière est embarquée dans un même *runaway train* dont la Révolution industrielle est la locomotive – dont la chaudière est le Capital –, celle du freinage permet alors d'insister sur le fait que la Révolution, d'abord, répond à une situation d'urgence, ensuite, ne peut être qu'une rupture avec l'Histoire comme telle[140], qu'elle doit se comprendre comme un événement venant « faire voler en éclats le continuum de l'Histoire[141] » : c'est-à-dire comme un événement eschatologique. C'est en quoi la Révolution doit être pensée à partir du messianique, et non pas à partir d'un "idéal" quel qu'il soit : une telle reconfiguration *idéaliste* de la perspective révolutionnaire, qui la détermine à partir d'un "idéal régulateur" et d'une tâche infinie[142], ne peut que restaurer la temporalité téléologique de l'Histoire qu'il s'agit de briser, et situer ainsi la Révolution dans la voie d'un progrès pourtant identifié à la catastrophe, alors que ce n'est qu'en opérant une brèche opéradique dans le temps homogène du "progrès" que « l'action politique peut être reconnue, pour destructive qu'elle soit, comme messianique[143] ».

Il y a une dimension messianique dans la pensée marxienne de la Révolution, c'est le prolétariat qui incarne cette fonction, et qui l'incarne dans sa figure christique : de même en effet que, dans la pensée (révolutionnaire[144]) de saint Paul, Dieu « s'est vidé » (*ἑαυτόν ἐκένωσεν*, Ph 2, 7) de toute sa puissance dans la figure du serviteur souffrant pour, après être parvenu au terme de son humiliation dans la torture et la mort, ressusciter et ainsi rédimer par là toute l'humanité, de même le prolétaire est celui qui est réduit au rang de « puissance de travail sans substance[145] » et subit ainsi « un complet évidage » (*völlige Entleerung*[146]), avant de se retourner contre le dispositif qui l'écrase, pour le renverser et ainsi en libérer l'humanité tout

entière[147] : renversement révolutionnaire du rapport du sujet à l'objet que Marx formulait dès 1843, à propos de l'État, en écrivant que « l'homme n'existe pas pour la loi, c'est la loi qui existe pour l'homme[148] », paraphrasant ainsi la parole du Christ : « Le sabbath a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbath » (Mc 2, 27).

Les pensées nietzschéenne et marxienne de la catastrophe abordent ainsi l'événement susceptible de la conjurer à partir d'un messianisme eschatologique, non pas cependant dans sa configuration seulement hébraïque, mais christique. Le messianisme juif, où la venue du messie est sans cesse différée, caractérisé ainsi par l'hospitalité et la disponibilité à l'événement, se définit par une « structure d'attente[149] » temporelle : mais précisément, nous ne pouvons plus attendre, il s'agit de « couper la mèche avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite[150] », le messianisme doit donc ici être pensé comme intervention réelle dans l'Histoire, ici et maintenant : telle est bien la caractéristique fondamentale du messianisme chrétien, où la force messianique est *incarnée* et agit réellement, en une époque historique déterminée, dans une société déterminée. C'est bien en effet la question de l'incarnation qui est ici cruciale, puisque la monnaie n'est elle-même rien d'autre que « l'incarnation [*Inkarnation*] immédiate de tout le travail humain[151] » ; à cette incarnation nécrosique qui sclérose la puissance vitale dans la substance cadavérique de l'Équivalent universel, il s'agit alors d'opposer frontalement une contre-incarnation, par laquelle la subjectivité vivante s'approprie réellement sa propre puissance vitale, et c'est pourquoi Walter Benjamin lui-même a pu penser l'événement révolutionnaire dans les termes de la lutte entre le Messie et l'Antichrist[152].

Le christianisme (qui, littéralement, est un messianisme, puisque le mot grec *χριστός*, qui a donné le français « christ », est la simple traduction de l'hébreu *mashia'h*, « messie »), en tant que messianisme réalisé – où un homme en chair et en os, sur la terre solide et bien ronde, a assumé la fonction messianique, en a porté tout le fardeau, et l'a assumée jusqu'au

bout – en a en effet montré la puissance révolutionnaire. Et ce d'abord par rapport à la religion même : l'événement messianique n'est pas religieux et ne peut pas l'être en effet, puisqu'en accomplissant la promesse dont la religion avait institué – voire instrumentalisé – l'attente et l'espérance, il triomphe d'elle et la condamne[153] : comme Nietzsche lui-même l'a noté, la prédication de Jésus de Nazareth fut une rébellion contre le pouvoir clérical et son hypocrisie pharisienne, une insurrection anarchiste contre la classe dominante[154], et la revendication maximaliste d'un avènement du Royaume, ici et maintenant. Mais aussi parce que les communautés messianiques qui se sont auto-instituées à sa suite ont aussitôt formé une internationale révolutionnaire[155] définie par la rupture avec l'hégémonie impériale – définie comme Bête (Ap 17, 13), c'est-à-dire, finalement, comme Moloch et Léviathan –, la vie dans la clandestinité et la marginalité[156], dans l'imminence du grand soir (1 Th 5, 2), et par ailleurs caractérisée à la fois par la suppression des différences entre nations, classes et genres (Ga 3, 28) et par l'abolition de la propriété privée et la communauté des biens (Ac 2, 42-44).

Avec le cas Nietzsche, les philosophes découvrent – pour ceux qui en doutaient encore – leur propre impuissance, et doivent renoncer à l'orgueil démesuré (*ὕβρις*) de croire pouvoir par leurs propres moyens briser l'Histoire en deux tronçons, et ne peuvent que tenter d'identifier quelle force réellement agissante dans le monde serait en mesure de l'accomplir, c'est-à-dire identifier une *incarnation socio-historique de la force messianique*. Le prolétariat *est* selon Marx cette classe révolutionnaire[157], et comme il le précise expressément, « il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce* que le prolétariat *est*, et ce qu'il sera obligé historiquement de faire conformément à cet *être*[158] ». Cet « être », c'est son anéantissement, résultat de sa « réduction à l'état nihiliste[159] », par laquelle le travailleur est vidé de toute substance et dépossédé de toute objectivité, indigence ontologique radicale qui lui procure son statut. Son rôle révolutionnaire lui vient ainsi de

ce qu'il *est*, cet « être » est issu de son anéantissement : il incarne ainsi une *contradiction ontologique*[160] en laquelle la *crise* parvient à son paroxysme, et c'est en cela qu'il est christiquement messianique, et c'est pourquoi Marx pouvait fonder son espérance messianique sur la constitution du prolétariat en classe révolutionnaire.

(5) Catastrophe de la Révolution. – Entre Marx et nous cependant a eu lieu le siècle des catastrophes, et l'exigence philosophique de lucidité impose alors de réenvisager à cette aune la question de la Révolution. Le XX^e^ siècle a mis à nu *Homo demens* comme vérité primitive de l'homme, entre autres mais aussi dans ces déferlements de démence annihilatrice qui ont pris le nom de « révolutions », fondée sur des « marxismes imaginaires[161] », et dont le maoïsme ou le polpotisme restent les phénomènes les plus abracadabradantesques. Si de tels épisodes apparaissent comme de vastes délires collectifs[162] cependant, ce n'est pas tout à fait le cas de l'Union soviétique, qui en entendant développer les forces productives, et en concevant ce développement comme progrès et processus nécessaire immanent à la logique de l'Histoire, comme accomplissement de la téléologie historique, s'est appuyée sur l'un des versants de la pensée de Marx à cet égard incontestablement ambiguë. La Révolution ainsi pensée cependant ne saurait alors être qu'un seuil nouveau dans le déchaînement de la puissance d'annihilation, elle ne saurait apporter que de nouvelles ruines et de nouvelles destructions, et de nouvelles aliénations : ce qu'a bien montré Staline dans toute son œuvre, qui n'a jamais rien fait d'autre que mener à son terme la Révolution *industrielle*[163] en Russie, lui faisant subir en dix ans ce que la France ou l'Angleterre avaient subi en un siècle, par la mise en place d'un capitalisme industriel d'État qui a massivement prolétarisé sa paysannerie, a colonisé ses propres peuples, et perfectionné une Machinerie dont l'État bureaucratique ne fut jamais qu'un prototype. Ainsi *la Révolution peut elle-même être une catastrophe*[164], où la *promesse* de libération est *aussitôt trahie* par un surcroît de terreur, d'asservissement et d'exploitation, et ce au nom

même du “progrès”. En tant que le “progrès” ne fut jamais rien d’autre qu’un processus d’aliénation, d’objectivation et d’autonomisation de cette objectivité aliénée, son accomplissement est certes un seuil, mais celui-ci est le passage au machinique, au système universel des objets et à l’hégémonie technologique, au *totalitarisme cybernétique*, c’est-à-dire au *totalitarisme capitaliste achevé*, dont la Chine de Xi Jinping – que les ectoplasmes du spectacle médiatique, relayant ainsi docilement l’enfumage idéologique de ses services de propagande, s’obstinent à qualifier de “communiste[165]” – donne un avant-goût si cauchemardesque, et qui en lieu et place de l’homme intégral ne propose que *l’homme intégré* à la Machinerie planétaire, avec rang de rouage plus ou moins bien huilé : ce qu’il est effectivement devenu, en tant qu’homme connecté.

D’où la nécessité d’insister sur le statut eschatologique de la Révolution authentique, et sur le statut messianique de la classe révolutionnaire. Incarner la fonction messianique dans une classe sociale pourtant fait dépendre la Révolution même de la puissance qui structure et organise le champ social : c’est-à-dire du dispositif capitaliste, qui pose les rapports sociaux, les impose et en dispose. Logique que Marx identifie au cœur du capitalisme, qui, en exploitant au maximum des travailleurs qu’il rassemble dans des mêmes lieux, produit des sujets révolutionnaires en même temps que la possibilité de leur organisation, et recèle en lui-même la promesse du retournement parce que, dans la logique de la paupérisation absolue inhérente à la loi d’accumulation du Capital, il conduit les sociétés à un *effet de seuil* où la population des exploités peut faire basculer le dispositif et s’approprier sa puissance. Le propos de Marx consiste ainsi à identifier la contradiction interne qui va mener l’ensemble du dispositif au point de rupture, c’est-à-dire à *sa propre interruption*, où c’est finalement l’achèvement ultime de la téléologie qui opère la brisure eschatologique, ambiguïté cruciale propre à l’apocalypse révolutionnaire.

Au sein de cette ambivalence, de ce moment d'indécision inhérent à la crise, demeure alors la possibilité que le Capital réussisse à intégrer en lui la force messianique comme médiation nécessaire à sa téléologie[166], à la manipuler par la main providentielle du Marché. C'est ce qu'a mis en évidence Mai 1968, « instant d'incertitude métaphysique[167] » qui a interrompu le cours des choses, libéré désir et fraternité, ouvert à la possibilité rimbaldienne de changer la vie, pour finalement se révéler n'avoir été qu'un moment dans le processus irrésistible d'avènement de l'individualisme hédoniste et narcissique nécessaire à la société de consommation[168]. Mais cette intégration de la classe ouvrière par la logique immanente à l'impérialisme capitaliste – dissolution de la force messianique dans la dialectique de l'annihilisme – avait en vérité inauguré le siècle avec la capitulation de l'Internationale socialiste devant le nationalisme bourgeois en 1914 qui a échoué à imposer la paix par l'union européenne des travailleurs et les a soumis à l'imposture d'une "Union sacrée" par laquelle ils ont été réduits au rang de matière première alimentant en continu les machines de guerre : « Catastrophe historique mondiale[169] » qu'avait identifiée Rosa Luxemburg dès 1915.

Le XX^e^ siècle aura ainsi été la longue trahison de la promesse révolutionnaire : la classe messianique s'est laissée acheter pour quelques deniers. Le projet de la société de consommation, élaboré aux États-Unis dans les années 1920 en réaction à la révolution d'Octobre, fut en effet expressément conçu comme un moyen de transformer les masses laborieuses en masses consommantes afin de les intégrer au dispositif pour éviter toute constitution d'une classe subversive par le biais d'une « redéfinition du statut du prolétaire[170] » en recourant à une propagande publicitaire d'emblée fondée sur des techniques de manipulation mentale issues des découvertes de la psychologie ou de l'éthologie. Or Marx a mis en évidence qu'il n'y a pas de sujet (stable, substantiel) mais seulement des processus de subjectivation, lesquels dépendent des conditions réelles de vie, des rapports sociaux, des

techniques, de la langue, de l'idéologie dominante ; la question concrète de la Révolution est celle de l'existence de sujets révolutionnaires, elle dépend donc des conditions réelles conduisant à ce type déterminé de subjectivité. Il faut alors constater que les conditions de vie imposées aujourd'hui par le dispositif techno-capitaliste planétaire n'ont qu'un lointain rapport avec ce qu'elles étaient en Angleterre, en France ou en Prusse rhénane au XIX^{e} siècle : l'atomisation totale de sociétés dissoutes dans le Marché mondial, la destruction des villes au profit des zones urbaines où sont méticuleusement gérés les flux de circulation, le quadrillage des territoires par les réseaux de vidéosurveillances et le grouillement des policiers, gendarmes, CRS, militaires, vigiles, contrôleurs, douaniers… qui conduisent chacun à se vivre quotidiennement comme suspect, la manipulation de tous par toutes les techniques du management, la propagande massive et continue de la publicité sous toutes ses formes, la captivation par le spectacle de masses ainsi tenues captives, l'encastrement de chacun dans le cyberespace, ses réseaux "sociaux" et ses applications dont le caractère addictif est scientifiquement élaboré, a ainsi substitué, à la subjectivation révolutionnaire, un *assujettissement cybernétique*, qui produit les sujets dont le dispositif technocapitaliste a besoin – producteurs, consommateurs, spectateurs, supporteurs, électeurs – pour pérenniser son empire. Ainsi la classe qui était censée *incarner* la force messianique est-elle intégralement *désincarnée* par l'abstraction réelle de sa pseudo-vie cybernétique, elle est devenue simple agrégat de sujets passifs et pathétiques, non plus contraints à l'activité de l'expression de la puissance vitale, mais à la passivité de sa dépression et qui, bien loin d'être révolutionnaires, se font militants du consumérisme[171]. Il y a ainsi un degré de grégarisation consumériste, de connectivité cybernétique et d'aliénation spectaculaire qui conduit à la fin au constat qui était celui de Léo Ferré dans l'entretien de 1971 : « Pour faire la Révolution, il faut convaincre les cons. C'est pourquoi ça n'est pas possible[172] ».

« Il ne faut pas désespérer Billancourt[173] », fait-on souvent dire à Sartre : peut-être faudrait-il aujourd'hui précisément *désespérer tout le monde* (et surtout les cons) dans l'espoir d'un sursaut salutaire face à la catastrophe. Mais depuis l'échec de ce qui avait semblé constituer le dernier espoir de Révolution, à savoir Mai 1968, l'antagonisme au totalitarisme capitaliste n'a su prendre que la forme (catastrophique) de la réaction identitaire, non seulement dans le désir de retour (purement nostalgique) à des nations qui, après leur dissolution totale dans le Marché mondial et le cyberespace planétaire, ne sauraient subsister que comme hantise et fantômes, mais aussi dans ce que, depuis le milieu des années 1970, l'on a pris l'habitude de nommer le « retour du religieux ». Phénomène certes spectaculaire, simple phénomène cependant, qui ne doit pas dissimuler la progression constante de l'athéisme, y compris dans le monde arabo-musulman[174], et qui, surtout, doit être interprété. L'institution religieuse apparaît avec l'avènement de la société séparée de l'animalité, qui situe l'homme sur un plan transcendant par rapport à la nature, c'est-à-dire avec le régime ontologique inauguré par la Révolution méta-physique du Néolithique : l'époque de la machination, qui supprime la différence de l'homme et de l'animal et celle du ciel et de la terre, qui réduit homme et nature au même statut de ressource (ressource humaine, ressource naturelle) pour la production de valeur, qui lamine le champ social et ainsi démantèle toute institution, et qui, au sujet névrotique, substitue l'individu psychotique, est l'agonie de la religion, en quoi elle clôt effectivement le processus inauguré par la Révolution néolithique[175] – et si la Préhistoire était caractérisée par le totémisme, où l'homme se définit par son rapport à l'animal, la Posthistoire se caractérise par le fétichisme, celui de la marchandise, où l'homme se définit par son rapport à des "marques" devenues autant de totems.

Toute religion est institution d'un Mythe, non pas d'une simple fable, mais d'un milieu de phénoménalité primordial en lequel l'homme se situe, milieu produit par une *ποίησις* qui est celle du Poète, lequel est tout autant

prophète[176], régime de vérité institué par une archi-tecture inaugurale : ainsi saint Paul, « comme un sage architecte » (*ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων*), a posé le Christ au fondement (1 Co 3, 10-11) et ainsi redéfini pour des siècles la sphère de luminosité en laquelle l'existance humaine a eu lieu. Notre époque, posant tout ce qui est dans un dispositif techno-logique qui monopolise toute la puissance possible de production (*ποίησις*), a substitué le *λόγος* au *μῦθος* comme site fondamental pour l'existance humaine – en quoi elle accomplit effectivement la métaphysique platonicienne –, elle pose et impose ainsi l'espace-temps de la machination qui seule a la puissance de constituer et définir un (cyber-)espace public planétaire, totalisant et totalitaire, puissance hégémonique qui dissout la parole dans la logorrhée médiatique et réduit à rien les prétentions du Poète – d'où l'échec de Rimbaud, mais aussi de Heidegger, qui avait voulu instituer Hölderlin en Poète d'un nouveau commencement.

Bien loin d'un retour à la constitution religieuse de l'espace public caractéristique du Moyen Âge, contre laquelle la Modernité avait défini le projet de sa constitution politique dans un espace national, le retour du religieux est en réalité une réaction à sa constitution numérique et à sa cybernétisation, sous la forme d'une fuite dans des communautés virtuelles constituées par le déni de la réalité effective du dispositif, de la scientificité qui lui est inhérente, et qu'il vérifie à chaque instant. Il est certes possible à tout un chacun dans son monde privé (*ἴδιος κόσμος*, celui où l'on peut rêver) de se conformer au système juridique du califat omeyyade dans la Syrie du VIII^e^ siècle, au droit canon élaboré par la théocratie pontificale dans l'Europe du XII^e^ siècle, voire aux principes de la sagesse toltèques directement issus de l'enseignement de Quetzalcóatl le serpent à plumes[177], il n'en reste pas moins que l'univers commun (*κοινὸς κόσμος*) en lequel notre existance a réellement lieu n'obéit qu'à la loi de la valeur et à la logique de la cybernétique, dispositif qui dévaste effectivement la terre, que c'est bien à cette loi et à cette logique qu'il faut impérativement se confronter, et dont il faut donc au

préalable reconnaître et assumer la réalité hégémonique. Hégémonie qui produit le cyberespace par lequel, justement, chacun peut s'enfermer dans une sphère virtuelle sans plus aucun rapport avec quelque réalité que ce soit : le phénomène religieux repose désormais sur cette schizophrénie imposée par le dispositif, il n'y est alors plus religion, et répond à d'autres fonctions[178] – la quête éperdue de communauté, d'identité, de sens, de "valeurs". Processus qui d'ailleurs caractérise également les mouvements de libération des minorités ethniques ou sexuelles, qui ont eux-mêmes pris la forme du repli identitaire, réactif et rancuneux, dans un individualisme victimaire qui aujourd'hui a pris le nom de "wokisme", où se retrouve le totalitarisme atomistique caractéristique de la « révolution culturelle » maoïste et de ses militants aussi jeunes que fanatiques.

Avec le dispositif cybernétique spectaculaire auxquels hommes, femmes et enfants sont connectés parfois 24 h/24, le capitalisme a conquis la forme totalitaire qui était immédiatement donné dans son concept : il n'y a pas de prolétaire du spectacle, à l'inverse les plus démunis y sont les plus asservis. La subjectivité encastrée dans une cage d'acier élargie aux dimensions de la planète y est ainsi réduite à la vie nue, simple existence biologique qui ne peut plus guère avoir comme préoccupation que sa santé et sa nourriture, et sa sexualité : « Mentir, baiser, mourir. Il venait d'être défendu d'entreprendre autre chose[179] », avait déjà constaté Céline. À tel point que Giorgio Cesarano, qui, en prolongeant dans *Apocalypse et Révolution* le propos de Guy Debord, avait dans les années 1970 pris toute la mesure de la domination capitaliste, n'envisageait plus comme espoir qu'un sursaut de l'espèce, une « révolution biologique[180] » par laquelle la vie réduite à son substrat et ramenée à ses derniers retranchements s'arracherait aux puissances de mort de la Machinerie[181] : la pulvérisation du champ social par le Capital ayant détruit tous les rapports sociaux, ce ne serait alors plus d'un processus historique qu'il faudrait attendre le renversement, mais d'un processus évolutif, où c'est finalement la volonté de puissance qui s'insurgerait contre le processus

d’annihilation pour assurer la survie de l’espèce humaine – et c’est bien en effet à ce niveau qu’il faut comprendre la Révolution, puisque toute l’archéologie du Capital a mis en évidence que celui-ci est irréductible à un rapport de classes, qu’il est bien plutôt cet événement géologique manifesté par l’inauguration du Capitalocène, par lequel la puissance négative de l’abstraction autonomisée par l’entité numérique de l’Équivalent universel déferle dans la nature, dans un processus à grande échelle sur lequel l’homme n’a plus aucune prise[182]. Cesarano a écrit *Apocalypse et Révolution* en réaction à la parution du rapport sur *Les Limites de la croissance* par le Club de Rome en 1972, qui mettait en évidence le caractère insoutenable du développement du Capital et la perspective d’un effondrement du système mondial : force est de constater un demi-siècle plus tard que la perspective de l’effondrement n’a fait que se préciser, quand celle de la Révolution n’a fait que s’éloigner, et ce, alors que la vie biologique a été toujours davantage soumise à l’emprise d’un bio-pouvoir et d’une cybernétique qui – par l’ingénierie génétique – sont aujourd’hui en mesure d’assujettir l’espèce même.

1. Voir M. Magny, *Aux racines de l'Anthropocène. Une crise écologique reflet d'une crise de l'homme*, *op. cit.*, p. 236 : « Porteur d'un comportement plus agressif face aux écosystèmes terrestres, le Néolithique représente une étape majeure vers l'avènement de l'Anthropocène » et S. Foley *et al.*, « The Paleoanthropocene. The Beginnings of Anthropogenic Environmental Change », *Anthropocene*, 3, 2013. Mais Jean-Jacques déjà avait vu l'essentiel : voir S. Pujol, « L'Histoire comme catastrophe selon Rousseau », dans A-M. Mercier-Faivre (dir.), *L'Invention de la catastrophe au XVIII^e siècle. Du châtiment divin au désastre naturel*, Genève, Droz, 2008.

2. Voir J. Zammit, « Les conséquences écologiques de la néolithisation dans l'Histoire humaine », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 102/2, 2005 : « La catastrophe néolithique est un phénomène chronologique et socioculturel indubitable, quels qu'en soient ses modalités, ses rythmes, ses particularismes planétaires » (p. 372), « Au-delà d'une Révolution économique, technologique, voire démographique, la transition Paléolithique-Néolithique puis l'essor de la néolithisation peuvent être considérés comme la première catastrophe écologique de l'Histoire de l'humanité, tant dans son processus que dans ses effets et conséquences » (p. 374).

3. Voir J. C. Scott, *Homo domesticus*, *op. cit.*, p. 106 : « La Révolution néolithique a entraîné un appauvrissement de la sensibilité et du savoir pratique de notre espèce face au monde naturel, un appauvrissement de son régime alimentaire, une contraction de son espace vital et aussi, sans doute, de la richesse de son existence rituelle. »

4. Voir J. Zammit, « L'homme néolithique et les maladies », dans J. Guilaine (dir.), *Populations néolithiques et environnement*, Paris, Errance, 2005, p. 63 : « La néolithisation, véritable révolution socio-culturelle, a entrainé de manière radicale l'apparition de nouvelles maladies notamment infectieuses, dégénératives, génétiques et inflammatoires. » Dans ce même article (p. 68), Jean Zammit note que « l'homme des cavernes était un homme debout qui courait et lançait, l'homme néolithique est devenu un homme courbé, qui pousse, tire et creuse » : faut-il voir dans le passage de l'homme debout à l'homme courbé une explication de la soumission volontaire (et enthousiaste) caractéristique de l'Histoire ?

5. Voir M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, trad. T. Jolas, Paris, Gallimard, 1976, qui définit l'abondance non pas de façon absolue mais comme rapport entre efforts accomplis et résultats obtenus : dans ce cadre, ce sont les chasseurs-cueilleurs (qui "travaillaient" 3h par jour) qui vivaient dans l'abondance.

6. Voir J. Guilaine, « Une révolution "humaniste" », dans Jean-Paul Demoule (dir.), *La Révolution néolithique dans le monde*, *op. cit.*, p. 473 : le Néolithique est « ce moment où l'humanité a basculé vers ce qu'on appelle aujourd'hui la "croissance", c'est-à-dire une forme de pression sur l'environnement engendrant des déséquilibres devenus sans cesse plus aigüs, pour ne pas dire inquiétant ».

7. Walter Benjamin, *Sur le concept d'Histoire*, Thèse IX, *op. cit.*, p. 114.

8. J. C. Scott, *Homo domesticus*, *op. cit.*, p. 146. Le titre original de l'ouvrage est *Against the Grain*.

9. La rigueur impose de parler d'« équivalent général » pour les proto-monnaies, et de réserver le concept d'« Équivalent universel » pour les monnaies titrées déterminées par la mesure numérique.

10. Voir G. Le Rider, *La Naissance de la monnaie. Pratiques monétaires de l'Orient ancien*, Paris, Puf, 2001.

11. C'est ce que Socrate reprochait aux sophistes : « Parmi les grands hommes de l'Antiquité, nul n'a jamais jugé bon de se faire payer un salaire en argent, pas davantage de donner, dans des pays différents, des démonstrations du savoir qui était le sien : si grande était leur naïveté qu'il leur échappait de comprendre l'immense valeur de l'argent ! Tandis que ceux-ci ont retiré de leur savoir plus d'argent que n'en a retiré de son art aucun artisan ! » (Platon, *Hippias majeur*, 282 c).

12. Voir J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, Puf, 1997, p. 93 : « Sur le plan intellectuel, la monnaie titrée substitue à l'image anciene, toute chargée de puissance affective et d'implications religieuses, d'une richesse faite d'*ὕβρις*, la notion abstraite de *νόμισμα*, étalon social de valeur, artifice rationnel permettant d'établir entre des réalités différentes une commune mesure et par là d'égaliser l'échange en tant que rapport social. »

13. Voir M. H. Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Tallandier, 2009, p. 128 : « Beaucoup de citoyens athéniens pouvaient espérer percevoir d'une façon ou d'une autre une certaine somme d'argent de l'État pendant la plus grande partie de l'année : μ*ισθός* les jours ouvrables, et *θεωρικόν* les jours fériés. »

14. Voir L. Migeotte, *Les Finances des Cités grecques*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 576 : « Du milieu du V^e^ siècle à la suspension de la démocratie en 322, les dépenses les plus lourdes ont été les rétributions accordées par la Cité aux citoyens dans l'exercice de leurs fonctions civiques. »

15. Voir G. Thomson, *Les Premiers Philosophes*, trad. M. Charlot, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 344 : « La puissance d'abstraction que manifestent la théorie platonicienne des idées et la logique d'Aristote est le produit intellectuel des rapports sociaux créés par le processus abstrait de l'échange des marchandises. En disant que les règles de la logique sont socialement déterminées, nous ne mettons nullement en doute leur vérité objective, bien au contraire. Car la vérité est un produit social. »

16. K. Marx, *Le Capital. Livre premier*, *op. cit.*, p. 59 : « *ihre sublime Wertgegenständlichkeit* ».

17. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit.*, t. I, p. 160.

18. Voir J.-J. Goux, *Freud, Marx. Économie et symbolique*, Paris, Seuil, 1973, p. 97 : « Ce mouvement de sublimation et d'idéalisation inhérent au procès même de l'échange, à la logique dialectique du procès d'échange social, ne peut pas ne pas être relié à l'histoire de l'*idéalisme* philosophique. Le progrès dans l'arbitraire du moyen d'échange tend à rendre la *matière* indifférente. La logique de l'échange s'accomplit par un devenir-indifférent de la matière. Ce devenir est parallèle au progrès de l'idéalisme philosophique. »

19. Voir A. Motte, P. Somville (dir.), *Οὐσία dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 16 s. : « Toutes les occurrences relevées véhiculent, sans équivoque possible, la signification économique d'*οὐσία*. Selon les contextes et au gré des traducteurs, le mot, presque toujours au singulier, reçoit de nombreuses traductions : bien(s), fortune, avoir, patrimoine, richesse, ressources, moyens, argent, somme, possession, propriété, actif, etc. »

20. Platon, *Le Politique*, 303 c-d.

21. Platon, *Les Lois*, XI, 918 b.

22. Voir M. Heidegger, *Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, GA 33, § 14, p. 140-141 : « Quelle est la connexion entre *εἶδος* et *λόγος* ? Nous devons tenter de trancher cette question non pas en spéculant à l'envi avec des concepts et des mots, mais bien sur le sol même où ces questions ce sont mises à croître pour arriver jusqu'à nous : en ne cessant de porter le regard sur ce qui constitue le cœur de la production d'une œuvre, non seulement en tant que cette production est un comportement fondamental de l'être humain, mais surtout en tant qu'elle est une détermination existentielle décisive de l'existant antique. »

23. Voir M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, § 11, p. 153 : « Le bien disponible, l'avoir, c'est l'étant au sens absolu, l'*οὐσία*. Le mot *οὐσία* désigne encore à l'époque d'Aristote, alors que son acception philosophico-théorétique est déjà fixée terminologiquement, la propriété, le bien au soleil, les richesses. L'authentique signification pré-philosophique de l'*οὐσία* se maintient encore. C'est pourquoi étant désigne ce qui est disponible, à disposition […] Les différentes détermination de l'*οὐσία* se sont développées en référence à ce qui est produit dans la production, ou encore à ce qui appartient au produit comme tel. Le concept fondamental d'*οὐσία* souligne davantage la productéïté du produit au sens de ce qui est constamment disponible. »

24. Platon, *Le Sophiste*, 265 e, 266 c et 265 c.

25. Aristote, *Métaphysique*, *Λ*, 1064 b 5.

26. Platon, *Les Lois*, IV, 716 c.

27. Voir J.-J. Goux, *Freud, Marx. Économie et symbolique*, *op. cit.*, p. 180 : « On pourrait déduire tout le platonisme de cette mesure idéale des valeurs, rattachée dans son mode d'accès à l'échange des points de vue, au développement d'un marché, d'une agora. »

28. *Ibid.*, p. 101 : « C'est à travers l'équivalent général que se pose la question de l'*être*. Toute la philosophie, dans son noyau ontologique, est prédéterminée dans ses questions par ce que commande le concept d'équivalent général. *Le concept d'équivalent général est le concept de la philosophie*. Dans tous les ordres de ses questions : *a*) en tant qu'elle hypostasie l'équivalent général dans sa fonction imaginaire la philosophie est *théologie* ; *b*) en tant qu'elle définit l'équivalent général dans sa fonction symbolique elle est *épistémé* ; *c*) en tant qu'elle ignore et interroge la position de l'équivalent général dans l'instance du réel elle est *ontologie.* »

29. Dès la première édition du *Capital* (voir la postface de 1873, *op. cit.*, p. 14-15). Voir aussi par exemple C. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe I*, Paris, Seuil, 1998, p. 329 : « Le premier chapitre du *Capital* est métaphysique. »

30. Sur le capitalisme comme « métaphysique réelle », voir R. Kurz, *La Substance du capital*, trad. S. Besson, Paris, L'Échappée, 2019. Derrida (*Marx & Sons*, Paris, Puf/Galilée, 2002, p. 61) reconnaissait de même dans le capitalisme un « processus de métaphysicalisation, d'abstraction et d'idéalisation ».

31. Voir J.-J. Goux, *Freud, Marx. Économie et symbolique*, *op. cit.*, p. 111 : « Marx est le lieu d'une coupure radicale en ce que son geste inaugure et préfigure tous ceux qui après lui vont

tracer leur motif. Qu'il s'agisse de Nietzsche ou de Freud, c'est la lutte contre *le résultat hypostasié d'une genèse effacée.* »

32. Nicolas de Cues, *La Docte Ignorance*, I, 11, *op. cit.*, p. 63 : « Il nous est possible d'utiliser de façon assez adéquate le langage mathématique en raison de son irréfragable certitude. »

33. *Ibid*, II, 12, p. 152 : « De la vient que la machine du monde (*machina mundi*) aura, pour ainsi dire, son centre partout et sa circonférence nulle part, puisque son centre et sa circonférence sont Dieu, qui est partout et nulle part ».

34. *Ibid*., II, 8, p. 130.

35. *Ibid*., I, 16, p. 74.

36. *Ibid*., I, 17, p. 75.

37. Nicolas de Cues, *De la sagesse*, I, 6, dans *Dialogues de l'idiot*, trad. H. Pasqua, Paris, Puf, 2011, p. 47

38. Nicolas de Cues, *De l'esprit*, I, 57, dans *ibid*., p. 105.

39. Nicolas de Cues, *Le Jeu de la boule*, trad. H. Pasqua, Paris, Cerf, 2019, p. 207 et 209.

40. *Ibid*., p. 211.

41. *Ibid*., p. 209.

42. *Ibid*., p. 213.

43. *Ibid*., p. 215.

44. *Ibid*., p. 217.

45. Nicolas de Cues, *De la sagesse*, I, 5, dans *Dialogues de l'Idiot*, *op. cit*., p. 43 : « Je vois qu'ici l'on compte de la monnaie, là, que l'on pèse des marchandises, et en face, que l'on pèse de l'huile et d'autres articles. Ce sont les opérations de cette raison par laquelle les hommes l'emportent sur les bêtes. Car les bêtes ne peuvent compter, peser et mesurer [*numerare*, *ponderare et mensurare*]. »

46. Nicolas de Cues, *Le Jeu de la boule*, *op. cit*., p. 223.

47. *Ibid*., p. 217.

48. *Ibid.*, p. 207.

49. Voir J. Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent*, Paris, Perrin, 2010, p. 212.

50. Voir N. Oresme, *Traictié de la première invention des monnoies*, éd. L. Wolowski, Paris, Librairie Guillaumin & Cie, 1864.

51. Voir P. Gilli, « La place de l'argent dans la pensée humaniste italienne au XV^e^ siècle », dans *Le Marchand au Moyen Âge*, Paris, SHMES, 1992, p. 309 s.

52. Voir L. B. Alberti, *De la famille*, trad. M. Castro, Paris, Les Belles Lettres, 2013, livre III.

53. Voir I. Wallerstein, *Le Système du monde*, I : *Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, Paris, Flammarion, 1980, p. 62 : « En 1450, les conditions de la création d'une économie-monde capitaliste étaient réunies en Europe, mais pas ailleurs » et F. Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2008, p. 50.

54. J. P. Sartre, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, Paris, Gallimard, 1986, p. 15-16.

55. Voir K. Marx, *La Question juive*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, t. I, p. 378 : « L'argent est le dieu jaloux d'Israël, devant qui nul autre dieu ne doit exister. L'argent avilit tous les dieux des hommes : il les transforme en une marchandise. L'argent est la *valeur* universelle de toutes choses, constituée pour soi-même [*der allgemeine, für sich selbst konstituierte* Wert *aller Dinge*]. C'est pourquoi il a dépouillé le monde entier, le monde des hommes ainsi que la nature, de leur valeur originelle. L'argent, c'est l'essence aliénée du travail et de l'existance de l'homme et cette essence étrangère le domine et il l'adore. »

56. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit*., t. I, p. 160.

57. *Ibid.*, t. II, p. 137-138 : « L'argent cherche à se poser comme valeur *impérissable*, comme valeur éternelle [*als ewigen Wert*]. Dans le Capital, c'est le caractère impérissable de la valeur qui est posé par le fait qu'il s'incarne certes dans des marchandises périssables, et prend leur aspect, mais aussi par le fait qu'il en change constamment ; qu'il passe de sa forme éternelle [*seiner ewigen Gestalt*] d'argent à sa figure périssable de marchandise, et inversément. »

58. *Ibid.*, p. 233.

59. Voir A. Garapon, J. Lassègue, *Justice digitale. Révolution graphique et rupture anthropologique*, Paris, Puf, 2018.

60. Voir M. Alizart, *Informatique céleste*, Paris, Puf, 2017.

61. Mais l'on devine qu'enseigner aujourd'hui la métaphysique comme si c'était vrai obéit à des fonctions idéologiques bien précises (l'enseignement comme enniaisement).

62. Voir Nicolas de Cues, *De l'esprit*, II, 62, dans *Dialogues de l'idiot*, *op. cit.*, p. 111-112 : « Des formes telles que celles de la cuiller, de la coupe ou de la cruche sont réalisées par le seul art humain. C'est pourquoi mon art est plus producteur qu'imitateur des figures créées et en cela il est plus semblable à l'art infini. »

63. *Ibid.*, II, 61, p. 111 : « L'art fini dépend de l'art infini. Il est dès lors nécessaire que l'art infini soit l'exemplaire, le principe, la fin, le mètre, la mesure, la vérité, la précision et la perfection de tous les arts. »

64. Voir F. von Hayek, *L'Ordre sensoriel. Une enquête sur les fondements de la psychologie théorique*, trad. P. R. Mach, Paris, CNRS, 2001.

65. F. von Hayek, « De l'utilisation du savoir dans la société », dans P. Manent (dir.), *Les Libéraux*, Paris, Gallimard, 2001, p. 774.

66. F. von Hayek, *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes libéraux de justice et d'économie politique*, trad. R. Audouin, Paris, Puf, 2007, p. 123-124. En concevant le Marché et l'ordre des prix (c'est-à-dire la loi de la valeur) à partir de la cybernétique, Hayek confirme que le Capital est bien au principe de ce régime ontologique qu'est la machination. Voir aussi « De l'utilisation du savoir dans la société », art. cité, p. 774 : « C'est plus qu'une métaphore de décrire le système des prix comme une machinerie qui enregistre les changements ou comme un système de télécommunication qui permet aux producteurs individuels de surveiller simplement le mouvement de quelques indices, comme un ingénieur surveille les aiguilles de ses cadrans. »

67. Voir K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 36 : « Dans l'Histoire passée c'est aussi un fait parfaitement empirique qu'avec l'extension de l'activité au plan de l'Histoire universelle, les individus ont été de plus en plus asservis à une puissance qui leur est étrangère (oppression qu'ils prenaient pour une tracasserie du soi-disant Esprit-du-monde) une puissance qui est devenue de plus en plus massive et qui se révèle en dernière instance être le *Marché mondial.* »

68. Voir P. Le Pesant de Boisguilbert, *Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs, dans E. Daire, Économistes financiers du XVIII^e siècle*, Paris, Guillaumin, 1851, p. 384 : « L'opulence publique, qui fournit la pâture à tous les sujets, ne subsiste que par une providence supérieure, qui la soutient comme elle fait fructifier les productions de la terre, n'y ayant pas un moment ni un seul marché où il ne faille qu'elle agisse. »

69. Voir A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesses des nations*, trad. G. Garnier, Paris, GF-Flammarion, 1991, t. II, p. 42-43 et F. Dermange, *Le Dieu du Marché. Éthique, économie et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 155 s.

70. « Par une habile manipulation » (*by dextrous Management*), disait B. de Mandeville en 1714 dans *La Fable des abeilles*, prototype des théories du Marché : *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits*, éd. F. B. Kaye, Oxford, Oxford University Press, 1924, t. II, p. 319. Voir B. Rappin, *Au fondement du management. Théologie de l'organisation I*, Nice, Ovadia, 2014 et *Heidegger et la question du Management. Cybernétique, information et organisation à l'époque de la planétarisation*, Nice, Ovadia, 2015.

71. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit, op. cit.*, p. 318-319.

72. Voir A. D. Barnosky, « Megafaune Biomass Tradeoff as a Driver of Quaternary and Future Extinction », *Proceedings of the National Academy of Science*, 105, 2008.

73. Voir N. Longrich, « Were other Humans the first Victims of the Sixth Mass Extinction ? », *The Conversation*, 21 novembre 2019 et « War in the Time of Neandertals : How Our Species Battled for Supremacy for Over 100.000 years », *The Conversation*, 2 novembre 2020.

74. K. Marx, *Le Capital. Livre I, op. cit.*, p. 804.

75. Ce que faisait Lacan, qui envisageait en 1974 l'hypothèse (assez vraisemblable, finalement) qu'un virus échappé d'un laboratoire éradique la vie sur terre, et y voyait l'apothéose de l'humanité : « Quel soulagement sublime ce serait pourtant si tout d'un coup on avait affaire à un véritable fléau, un fléau sorti des mains des biologistes. Cela voudrait dire que l'humanité est arrivée à quelque chose – sa propre destruction. Ce serait là le signe de la supériorité d'un être sur tous les autres. Non seulement sa destruction, mais la destruction de tout le monde vivant. Ce serait vraiment le signe que l'homme est capable de quelque chose », *Le Triomphe de la religion, op. cit.*, p. 75.

76. A. Rimbaud, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 230-231. « Ce n'est rien ! J'y suis ! J'y suis toujours » conclut Rimbaud : le « Je suis » subsiste donc comme résidu à l'annihilation du monde, non pas cependant comme substance pensante (« Si les vieux imbéciles n'avaient pas trouvé du moi que la signification fausse… », p. 343), mais comme « âme monstrueuse », « grand malade, grand criminel, grand maudit », « Je » non plus identifié par les règles de la pensée, mais altéré par le « dérèglement de tous les sens » (p. 344) : c'est-à-dire comme poète, forme inouïe et à venir (« auteur, créateur, poète, cet homme n'a jamais existé », p. 344) d'une subjectivité « revêtue d'un

nouveau corps amoureux » (p. 294), qui serait alors en mesure, par le travail de la « poésie objective » (p. 339), de recréer un monde aussitôt après que l'idée du Déluge se fut rassise (« Tu te mettras à ce travail : toutes les possibilités harmoniques et architecturales s'émouvront autour de ton siège. Des êtres parfaits, imprévus, s'offriront à tes expériences. Dans tes environs affluera rêveusement la curiosité d'anciennes foules et de luxes oisifs. Ta mémoire et tes sens ne seront que la nourriture de ton impulsion créatrice. Quant au monde, quand tu sortiras, que sera-t-il devenu ? En tout cas, rien des apparences actuelles », p. 318). Toute la tragédie rimbaldienne tient dans l'échec de ce projet (« Maintenant je puis dire que l'art est une sottise », p. 286) qui jusqu'à la fin lui a fait suivre cette règle : « Il faut se taire » (À sa famille, 25 février 1890, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 727).

77. Au témoignage de son ami E. Delahaye (lettre à Verlaine, 7 octobre 1887, dans *ibid.*, p. 626).

78. A. Guyau (*ibid.*, p. 911) voit ainsi dans ce poème de l'hiver 1871-1872 « le moment où l'idée de révolution garde son principe de violence mais quitte le terrain politique et s'étend à l'univers entier dans un désir d'apocalypse […] Les amis et frères présumés romanesques parce qu'ils sont censés partager ce grand rêve d'anéantissement, ce roman de la fin du monde ».

79. F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, § 62. Et FP (1884), 25 [428] : « Principe : ce qui a valu sa victoire à l'homme dans sa lutte avec les animaux a en même temps entraîné l'évolution difficile, maladive de l'homme. Il est l'animal qui n'est *pas encore fixé.* »

80. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 16 : « L'homme compte vraiment parmi les coups de dés les plus inattendus et les plus excitants que joue le "grand enfant" d'Héraclite, qu'il s'appelle Zeus ou le hasard, il éveille à son endroit un intérêt, une tension, une espérance, presque une certitude, comme si quelque chose s'annonçait, se préparait avec lui, comme si l'homme n'était pas un but, mais seulement un chemin, un passage, une grande promesse… »

81. Ce que précise bien Heidegger quand il dit (*Hölderlins Hymne « Der Ister »*, GA 53, p. 94) : « L'homme est en son essence même une *καταστροφή* – un retournement qui le détourne de sa propre essence. L'homme est au sein de l'étant l'unique catastrophe. Mais nous méconnaissons cette détermination d'essence de l'homme si nous dévaluons le catastrophique au sens du "calamiteux", et si nous l'évaluons d'après les critères d'une vision du monde pessimiste. »

82. F. Nietzsche, FP (1882-1884), 4 [84] : « *die Gefahr der Umkehr zur Thierheit* ».

83. F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 203.

84. F. Nietzsche, FP (1882-1883), 4 [163] : « L'homme destiné à rester immobile, comme sursinge, image du dernier homme qui est l'homme éternel. »

85. Voir F. Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, § 1 : « Observe le troupeau qui passe devant toi en broutant. Il ne sait pas ce qu'était hier ni ce qu'est aujourd'hui, il court de-ci de-là, mange, se repose et se remet à courir, et ainsi du matin au soir et jour après jour. Attaché au piquet de l'instant, il ne connaît ni ennui ni mélancolie. C'est là un spectacle éprouvant pour l'homme, qui regarde, lui, l'animal du haut de son humanité, mais envie néanmoins son bonheur – car il ne désire rien d'autre que cela : vivre comme un animal, sans dégoût ni souffrance, mais il le désire en vain. »

86. Voir F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 247 : « Peut-être toute l'humanité n'est-elle qu'une phase de l'évolution d'une certaine espèce animale à durée limitée : l'homme sorti du singe redeviendra singe, et il n'y aura personne pour prendre le moindre intérêt à ce bizarre

dénouement de comédie […] Il se pourrait que la décadence probable de la civilisation terrestre dans son ensemble eût pour conséquence un enlaidissement beaucoup plus de l'être humain, retombant pour finir à la bête et au singe. »

87. Voir F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Préface, § 4 : « On revient de pareils abîmes, de pareilles graves maladies, on en revient *né à nouveau*… Nous savons désormais trop bien certaines choses, nous autres vrais savants : oh, comme nous apprenons désormais à bien oublier, à bien ne pas savoir, en artistes ! Non, ce mauvais goût, cette volonté de vérité, de la "vérité à tout prix", ce délire juvénile dans l'amour de la vérité – nous l'avons désormais en exécration : nous sommes trop aguerris, trop graves, trop joyeux, trop recuits, trop profonds pour cela. »

88. Voir F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 188 : « La longue privation de liberté de l'esprit, la contrainte méfiante dans la communicabilité des pensées, la discipline que s'est infligé le penseur pour penser en s'en tenant aux canons édictés par une Église, ou une cour, ou en se conformant aux présupposés aristotéliciens, la longue volonté spirituelle d'interpréter tout ce qui se produit selon un schéma chrétien et de redécouvrir et justifier encore le Dieu chrétien dans tout événement fortuit – toute cette violence, cet arbitraire, cette dureté, cette horreur, cette contre-raison s'est avéré le moyen d'élever la vigueur, la curiosité impitoyable et la subtile mobilité de l'esprit européen […] cette tyrannie, cette rigoureuse et grandiose bêtise ont éduqué l'esprit. »

89. Voir F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, § 6 : « C'est seulement sur le terrain de cette forme d'existence humaine essentiellement dangereuse, l'existence sacerdotale, que l'homme a pu devenir un animal intéressant, qu'alors seulement l'âme humaine a, en un sens plus élevé, acquis de la profondeur et est devenue méchante ; et telles sont bien les deux formes fondamentales de la supériorité de l'homme sur les autres bêtes jusqu'à présent ! »

90. Voir F. Nietzsche, FP (1888), 14 [140] : « Voudrions-nous d'un monde où l'influence des faibles, leur finesse, leurs scrupules, leur intellectualité, leur *souplesse* manquerait totalement ? »

91. Voir F. Nietzsche, *Humain, trop humain, I*, § 224 : « Les natures les plus fortes maintiennent le type, les faibles concourent à le développer […] Dans ces conditions, la fameuse lutte pour la vie ne me semble pas être le seul point de vue à partir duquel puisse s'expliquer le progrès ou la force croissante d'un individu, d'une race. Il y faut au contraire le concours de deux éléments : d'abord, l'accroissement de la force stable par des liens retenant les esprits dans une communauté de croyance et de sentiment ; ensuite, la possibilité d'atteindre à des buts plus élevés fournis par l'apparition de natures dégénérescentes […] C'est justement la nature la plus faible qui, étant plus subtile et plus libre, rend possible le progrès quel qu'il soit. »

92. Jean Granier a mis en lumière cette dialectique dans *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966 : « Il s'agit de penser le négatif comme fonction *médiatrice* dans la production de l'homme par lui-même » (p. 182).

93. L.-F. Céline, *Féerie pour une autre fois*, II, dans *Romans*, t. IV, Paris, Gallimard, 1993, p. 191.

94. Voir F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 203 : « Il est peu de douleurs aussi poignantes que d'avoir vu, deviné, pressenti, comment un homme hors du commun a pu s'égarer et déchoir ; mais ceux qui ont le don peu répandu d'apercevoir le danger d'une *déchéance générale* de l'homme même, ceux qui comme moi ont mesuré l'incroyable hasard qui a présidé jusqu'ici aux destinées de l'humanité […] ceux là souffrent d'une angoisse à laquelle nulle autre ne peut se comparer. »

95. Voir F. Nietzsche, FP (1884-1885), 37 [7] : « Ma “pitié”. – C’est un sentiment pour lequel aucun nom ne me suffit : je l’éprouve lorsque j’aperçois un gaspillage de facultés précieuses […] ou lorsque je vois un homme qui par suite d’un hasard absurde, reste en deça de ce qu’il aurait pu devenir. Ou encore quand je songe au sort de l’humanité, en observant, avec angoisse et mépris, la politique européenne actuelle qui travaille, quelles que soient les circonstances, à tramer l’avenir humain *tout entier*. »

96. Voir F. Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, § 350 : « On a imposé beaucoup de chaînes à l’homme pour le déshabituer de se conduire comme un animal ; et en effet, il est devenu plus doux, plus intelligent, plus joyeux, plus réfléchi que tous les animaux. Mais voici qu’il souffre encore d’avoir porté ses chaînes si longtemps, d’avoir si longtemps manqué d’air pur et de liberté de mouvement ; or ces chaînes, je ne cesserai de le répéter, sont les graves et subtiles erreurs des idées morales, religieuses, métaphysiques. C’est seulement quand sera aussi surmontée la maladie des chaînes que sera atteint le premier grand but : la séparation de l’homme d’avec les animaux. »

97. F. Nietzsche, *Aurore*, « Avant-propos », § 4.

98. Voir J.-M. Besnier, *Demain, les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Fayard, 2012.

99. Voir M. Weber, *Contre le totalitarisme transhumaniste. Les enseignements philosophiques du sens commun*, Limoges, FYP, 2018.

100. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi j’écris de si bon livre », § 1.

101. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, « Avant-propos », § 6. Et *Par-delà bien et mal*, § 203 : « L’homme n’a pas encore épuisé ses possibilités les plus hautes, le type “homme” s’est déjà plusieurs fois trouvé à la croisée des chemins, face à des décisions pleines d’incertitudes […] des contingences misérables ont habituellement brisé et anéanti jusqu’ici un être de premier ordre et riche d’avenir. »

102. Voir F. Nietzsche, *L’Antichrist*, § 3 : « La question que je pose n’est pas de savoir ce qui doit prendre la relève de l’humanité dans la succession des être (car l’homme est une *fin*), mais bien quel type d’homme il faut élever, il faut vouloir, comme le plus riches en valeurs supérieures… Ce type d’hommes d’une valeur supérieure s’est déjà bien souvent présenté, mais à titre de hasard heureux. »

103. F. Nietzsche, FP (1888), 15 [8] : « L’“Humanité” n’avance pas, elle n’existe même pas… le tableau d’ensemble est celui d’un immense laboratoire d’expériences, où certaines choses réussissent, dispersées à travers tous les temps et où énormément d’autres échouent… » et FP (1884), 26 [90] : « L’Histoire comme le grand *laboratoire*. »

104. F. Nietzsche, FP (1887-1888), 10 [111] : « La plupart ne représentent que des fragments et des particularités de l’homme : ce n’est qu’en les totalisant qu’on obtient un homme. Dans ce sens, des époques et des peuples tout entiers offrent quelque chose de fragmentaire : peut-être appartient-il à l’économie de l’évolution de l’humanité que l’homme se développe fragmentairement. C’est pourquoi il ne faut absolument pas méconnaître que malgré tout il ne s’agit que de l’homme synthétique en devenir, que les hommes inférieurs, l’énorme majorité, ne sont que des préludes et des répétitions dont le jeu d’ensemble, çà et là, donne naissance à l’*homme intégral*, l’homme-milliaire qui indique le point limite auquel l’humanité est parvenue jusqu’alors. »

105. Voir F. Nietzsche, FP (1888), 15 [63] : « Je tente à ma manière une justification de l'Histoire. »

106. Voir F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la rédemption ».

107. F. Nietzsche, *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Préface.

108. F. Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 8.

109. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 125.

110. Voir F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 24 : « Mais un jour, à une époque plus forte que ce présent pourri et désespéré de soi, il viendra bien, l'homme *rédempteur* du grand amour et du grand mépris, l'esprit créateur que sa force irrépressible ne cesse de déloger de tous les refuges et de tous les au-delà, dont la solitude est mal comprise par le peuple, parce qu'elle semble une fuite *devant* la réalité, tandis qu'elle n'est que son immersion, son enfouissement, son enfoncement *dans* la réalité, de sorte qu'une fois sorti, lorsqu'il revient à la lumière, il apporte le *salut* à cette réalité, le salut de la malédiction que l'idéal ancien lui avait jeté. Cet homme de l'avenir, qui nous sauvera de l'idéal antérieur autant de *ce qui devait sortir de lui*, du grand dégoût, de la volonté de néant, du nihilisme, lui, cette cloche de midi et de la grande décision, qui rend sa liberté au vouloir, qui restitue à la terre son but et à l'homme son espérance, cet antichrétien et antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant – *il viendra bien un jour*… »

111. Voir F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 337 : « Supporter, savoir supporter toute cette somme d'afflictions de tous genre […] prendre tout cela sur son âme, le plus ancien, le plus nouveau, les pertes, les espoirs, les conquêtes, les victoires de l'humanité : détenir en fin tout cela au sein d'une seule âme et le condenser en un seul sentiment – voilà qui devrait produire un bonheur que l'homme n'a pas encore connu jusqu'à présent, un bonheur de dieu, débordant de puissance et d'amour […] ce sentiment divin s'appelerait alors – humanité ! »

112. Voir F. Nietzsche, FP (1887-1888), 11 [374] : « Notre privilège : nous vivons à l'époque de la *comparaison*, nous pouvons recalculer comme jamais on ne l'a pu encore : nous sommes la conscience que l'Histoire a d'elle-même en un sens absolu… Au fond, nous autres savants aujourd'hui remplissons aux mieux la doctrine du Christ… »

113. Voir F. Nietzsche, *Ecce homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 8 : « Zarathoustra définit une fois, avec rigueur, sa tâche – c'est aussi la mienne – afin que l'on ne puisse se méprendre sur son sens : il dit *oui*, jusqu'à la justification, jusqu'à la rédemption même de tout le passé. »

114. Voir F. Nietzsche, *L'Antichrist*, « Pourquoi je suis un destin, § 1 : « Je suis un messager de la *bonne nouvelle* comme il n'en fut jamais, je connais des tâches si hautes que la notion même n'en existait pas avant moi. Ce n'est qu'à partir de moi qu'il est à nouveau des espérances. »

115. Voir F. Nietzsche, FP (1888) 24 [1] § 6 : « En moi c'est le christianisme qui triomphe de lui-même en se dépassant. »

116. Voir F. Nietzsche, FP (1888-1889), 25 [19] : « Parlons peu, mais parlons bien, et même *très* bien : maintenant que le Dieu ancien est aboli, je suis prêt à *gouverner l'univers* », et son ultime texte, sa lettre à J. Burckardt du 6 janvier 1889 : « Finalement, j'aimerais mieux être professeur à Bâle que Dieu, mais je n'ai pas osé pousser si loin mon égoïsme privé que, pour lui, je renonce à la création du monde. »

117. FP (1888-1889), 25 [1].

118. Lettre à Peter Gast du 9 décembre 1888.

119. Lettre à P. Deussen du 26 novembre 1888.

120. Lettre à F. Overbeck du 6 janvier 1889.

121. Voir A. Badiou, *Nietzsche. L'antiphilosophie I*, Paris, Fayard, 2015, p. 36 : « Nietzsche est sans doute le philosophe qui a essayé de porter la philosophie à hauteur d'une Révolution. Il est de l'époque des révolutions, mais il l'est dans la pensée. Dans sa détestation idéologique des figures révolutionnaires, ce qu'il leur reproche c'est d'être avortées, mesquines, empaquetées dans le christianisme, d'être manquées. Mais lui, ce qu'il propose, c'est le véritable an I, la Révolution telle que la pensée de la Révolution est à la hauteur de son acte, et ce dans le bris en deux de l'Histoire du monde. »

122. F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, § 2.

123. Voir J. Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 153 : « Ce n'est point par hasard que le mot "superstructure" a été introduit ici. Car il doit servir à rendre manifeste l'affinité qui existe entre la *critique marxiste des idéologies* et la *méthode généalogique de Nietzsche.* »

124. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, § 16.

125. António Guterres, secrétaire général des Nations-Unis, proclamait récemment : « C'est à une véritable Révolution que nous appelons, une refondation complète de notre rapport à la nature et au vivant » (*Le Monde*, 25 mars 2021).

126. K. Marx, *Le 18-Brumaire de Louis-Bonaparte*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, t. IV, p. 439.

127. Ce que reconnaissait pour finir un marxiste-léniniste aussi rigoureux que Lucien Sève, *Octobre 1917. Une lecture très critique de l'historiographie dominante*, Paris, Éditions sociales, 2017, p. 28 : « Je tiens le léninisme pour totalement périmé, que ce soit en matière de stratégie ou d'organisation, et donc pour nuisible toute éventuelle tentative de le ressusciter fût-ce partiellement aujourd'hui et ici. »

128. K. Marx, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, t. III, p. 318.

129. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 548. Voir J.-F. Marquet, *Singularité et Événement*, *op. cit.*, p. 169 : « Le nihilisme constitue ainsi l'ultime conséquence de l'*Urstiftung*, c'est-à-dire de l'inscription du singulier dans une commune présence. En même temps que lui s'annonce un retour (une ré-volution) vers l'unique : l'individu intégral de Marx, le surhomme de Nietzsche. L'individu intégral de Marx peut tout faire, le surhomme nietzschéen peut porter tous les masques et tenir tous les rôles […] De Nietzsche à Heidegger, l'idée eschatologique d'une récapitulation générale constitue l'horizon dans lequel l'individu s'avance, non sans perplexité, vers son salut et / où sa catastrophe. »

130. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 220.

131. K. Marx, *Le Capital. Livre III*, *op. cit.*, t. III, p. 199.

132. Dont Sartre est le penseur, qui dans ce grand traité de la liberté qu'est *L'Être et le néant* (Paris, Gallimard, 1943, p. 59) concevait l'homme comme une « surrection au milieu de l'être » et le définissait comme « l'être par qui le néant vient au monde ».

133. Voir K. Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 87 : « Le communisme, en tant que dépassement [*Aufhebung*] positif de la propriété privée en tant qu'autoaliénation [*Selbstentfremdung*] humaine, et par suite comme appropriation réelle de l'essence humaine [*wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens*] par et pour l'homme, et par suite comme retour [*Rückkehr*] complet, conscient, accompli à l'intérieur du tout de la richesse du développement ayant eu lieu jusqu'ici, de l'homme pour soi en tant qu'homme social c'est-à-dire en tant qu'homme humain, ce communisme est la *véritable* résolution [*Auflösung*] de l'antagonisme de l'homme avec la nature et avec l'homme, la vraie résolution [*Auflösung*] du conflit entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et la confirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et le genre. Il est l'énigme résolue de l'Histoire et se sait comme cette résolution [*Lösung*]. »

134. Voir K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 3 : « Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du processus de production sociale […] Avec cette formation sociale s'achève donc la Préhistoire de la société humaine. »

135. Voir G. Cesarano, G. Collu, *Apocalypse et Révolution*, § 107, trad.fr. L. Laugier revue par J. Camatte, Bordeaux, La Tempête, 2020, p. 166 : « Nous sommes en train de vivre l'instant catastrophique de la solution finale. »

136. Ainsi É. Balibar (« Eschatologie / téléologie. Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », dans *Lignes*, 23-24, 2007/2, p. 196) reprochait au marxisme du XX^e^ siècle le « privilège attribué à la question de la téléologie au détriment de celle, infiniment plus importante et difficile, de l'eschatologie ».

137. Voir F. Thibault, « Marx penseur de l'historicité radicale. La déconstruction de la "mythologie de l'Histoire" dans ses limites », dans J. Benoist, F. Merlini (dir.), *Après la fin de l'Histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, p. 125, qui montre que tout un versant de la pensée marxienne se définit par « une conception messianique et apocalyptique de l'Histoire qui ne peut alors se contenter de la lire comme un processus téléologique, mais qui doit ultimement s'accomplir dans la prophétie eschatologique […] C'est donc la signification originellement religieuse de l'idée de fin de l'Histoire que Marx retrouve et reconduit, parfois de manière à peine voilée, dans la compréhension de l'auto-engendrement de l'humanité comme procès d'aliénation marchant vers sa propre suppression dans l'apocalypse révolutionnaire ».

138. W. Benjamin, Ms 481, *Gesammelte Schriften*, I, 3, I, 3, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974, p. 1244.

139. *Ibid.*, Ms 1100, p. 1232 : « Marx avait dit que les Révolutions sont la locomotive de l'Histoire mondiale. Mais il se peut que les choses se présentent tout autrement. Il se peut que les Révolutions soient l'acte par lequel l'humanité qui voyage dans ce train tire les freins d'urgence ».

140. W. Benjamin, *Sur le concept d'Histoire*, Thèse XVIIa, p. 180 : « La société sans classe n'est pas le but de l'Histoire mais plutôt son interruption. »

141. *Ibid.*, Thèse XV, p. 165.

142. *Ibid.*, Thèses XVIIa, *op. cit.*, p. 179 : « Marx a sécularisé la représentation de l'âge messianique dans la représentation de la société sans classes. Et c'était bien. Le malheur a commencé quand la social-démocratie a fait de cette représentation un "idéal", défini dans la doctrine néo-kantienne comme une "tâche infinie". »

143. *Ibid*., p. 179-180. Voir E. Traverso, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, La Découverte, 2016, p. 207 : « Le judaïsme de Benjamin était aussi hérétique que son communisme. S'il pensait la Révolution en termes messianique – la course de l'Histoire vers l'apocalypse, le moment crucial dans lequel la chute se transforme en rédemption – son messianisme n'avait rien de l'attente passive d'une intervention divine, c'est-à-dire d'une délivrance venue de l'extérieur […] Au lieu d'attendre la venue du Messie, Il pensait qu'il fallait la *provoquer* et que cette interruption du cours du monde devait intervenir comme un acte révolutionnaire des hommes. »

144. Voir A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Puf, 1997 (p. 2 : « Je ne suis pas le premier à risquer la comparaison qui fait de saint Paul un Lénine dont le Christ aurait été le Marx équivoque »).

145. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, *op. cit*., t. I, p. 393.

146. *Ibid*., p. 425.

147. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 211 : « Où réside donc la possibilité positive de l'émancipation allemande ? Réponse : dans la formation d'une classe aux chaînes radicales, d'une classe de la société civile-bourgeoise, d'un état social qui soit la dissolution de tous les états sociaux, d'une sphère qui possède un caractère d'universalité par l'universalité de ses souffrances, et ne revendique pas de droit particulier parce qu'on lui fait subir non une injustice particulière mais l'injustice tout court, qui ne puisse plus se targuer d'un titre historique mais seulement du titre humain, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper sans émanciper toutes les autres sphères de la société, qui soit, en un mot, la perte totale de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même sans une reconquête totale de l'homme. »

148. *Ibid.*, p. 69.

149. Voir G. Bensussan, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001, p. 48 : « Le messianisme juif signifie dans l'ordre de la temporalité une structure d'attente que rien ne permet d'éviter car elle est l'épreuve même du temps et l'endurance de son imprévisibilité. »

150. W. Benjamin, *Sens unique*, trad. F. Joly, Paris, Payot, 2013, p. 149-150 : « Si la suppression de la bourgeoisie n'est pas accomplie avant un moment pratiquement prévisible, alors tout est perdu. Avant que l'étincelle ne touche la dynamite, la mêche qui brûle doit être sectionnée. »

151. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit*., p. 106.

152. W. Benjamin, *Sur le concept d'Histoire*, Thèse VI, *op. cit.*, p. 86 : « Le Messie ne vient pas seulement comme rédempteur, il vient aussi comme vainqueur de l'Antichrist. »

153. Voir É. Balibar, « Le moment messianique de Marx », *Revue germanique internationale*, 8, 2008, p. 147 : « La fonction messianique est l'expression de sa [= la religion] contradiction interne, la révélation du secret dont, en tant que protestation contre la souffrance, elle était porteuse. Ce que la religion trahit ou pervertit (une promesse d'émancipation ou de rédemption), le messie, ou mieux, la force messianique, le révèle, le rétablit et le fait triompher contre elle. » Surmontement de la religion, y compris d'un point de vue psychique, puisque il est possible d'y voir une sortie de la névrose : ainsi O. Pfister (*L'Illusion d'un avenir. Confrontation amicale avec Freud*, trad. C. Gillie, Paris, Cerf, 2014) voit en Jésus de Nazareth celui est venu « détériorer la

nature coercitive pétrie d'angoisse de la Torah » (p. 68) : « Jésus, d'après les règles psychanalytiques les plus élaborées, a bien surmonté la névrose collective de son peuple tandis qu'il y introduisait l'amour […] l'amour en tant que prestation à exécuter librement » (p. 60-61). Pfister admet néanmoins aussitôt qu'au cours de l'Histoire « quelques affections névrotiques ont dénaturé et ravagé » (p. 63) ce principe de libération.

154. Voir F. Nietzsche, FP (1887-1888), 11 [280] : « Je n'arrive pas à voir ce contre quoi d'autre était dirigée l'insurrection dont Jésus est l'instigateur si ce n'est contre l'Église juive, Église au sens exact où nous entendons ce terme. C'était l'insurrection contre les "bons et les justes", contre les "saints d'Israël", contre la hiérarchie de la société – contre la tyrannie de la caste, de la coutume, de la formule, de l'ordre, de l'orgueil ecclésiastique – c'était l'incrédulité à l'égard des "hommes supérieurs" au sens ecclésiastique, un attentat contre tout ce qui est prêtre ou théologien […] Ce saint anarchiste incitait le bas peuple, les exclus et les pécheurs à contredire la "classe dominante", et cela dans un langage qui aujourd'hui encore conduirait son auteur en Sibérie. »

155. Voir F. Engels, « Contribution à l'histoire du christianisme primitif », dans K. Marx, F. Engels, *Sur la religion*, trad. G. Badia, P. Bange, É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 336 : « La foi de ces premières communautés, d'humeur belliqueuse joyeuse, diffère du tout au tout de celle de l'Église triomphante postérieure : l'imminence du règne millénaire en constitue le contenu essentiel, et ce par quoi, seule, elle se manifeste, c'est l'active propagande, la lutte sans relâche contre l'ennemi du dehors et du dedans, le fier aveu de leurs convictions révolutionnaires. »

156. Voir F. Nietzsche, FP (1887-1888), 11 [239] : « Le christianisme primitif est *abolition de l'État*. Il interdit le serment, le service militaire, les tribunaux, la défense de soi-même et la défense d'une totalité quelconque, la distinction entre nationaux et étrangers, de même la hiérarchie des *classes*. Ce christianisme est aussi l'*abolition de la société* : il privilégie tout ce qui est rejeté par elle, il se développe à partir des décriés et des condamnés, de la lèpre de toute sorte, des "pécheurs", des "publicains" et des prostituées, il méprise les riches, les savants, les nobles, les vertueux, les gens "corrects"… »

157. Voir K. Marx, Lettre à J.-B. von Schweitzer, 13 février 1865, dans *Correspondance*, t. VIII, *op. cit.*, p. 56 : « La classe ouvrière est révolutionnaire ou elle n'est rien. »

158. K. Marx, F. Engels, *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique*, trad. E. Cogniot, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 48.

159. K. Marx, *Le Capital. Livre I*, *op. cit.*, p. 672 : « *auf diesen nihilistischen Standpunkt herabzudrücken* ».

160. Voir K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 43 : « Si donc des millions de prolétaires ne se sentent aucunement satisfait de leurs conditions de vie, quand leur "être" [*Sein*] ne correspond pas le moins du monde à leur "essence" [*Wesen*], ce serait là un malheur inévitable qu'il faudrait supporter sans broncher. Cependant, ces millions de prolétaires ou de communistes en pensent tout autrement, et ils le prouveront quand leur temps sera venu, quand ils rétabliront, de manière pratique, l'harmonie entre leur "être" et leur "essence". »

161. Au sens où l'entendait R. Aron, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1998.

162. Voir S. Leys, *Essais sur la Chine*, Paris, Robert Laffont, 1998, qui définit la révolution culturelle comme une « démence collective » (p. 781) fondée sur le « délire » (p. 242) du culte de Mao.

163. Il est même possible de dire que le coup d'État bolchevique de 1917 n'a fait rien d'autre que mener à son terme en Russie la révolution *bourgeoise* – antimonarchique, antiaristocratique, anticléricale, antiféodale, étatiste et centralisatrice –, ce que suggérait d'ailleurs Lénine lui-même (« Rapport sur la tactique du Parti communiste de Russie », 5 juillet 1921, dans *Œuvre*, *op. cit.*, t. 32, p. 520) : « Notre révolution a été bourgeoise dans une certaine mesure ». Voir L. Sève, *Octobre 1917*, *op. cit.*, p. 104.

164. Événement doublement catastrophique, puisque son effet historique fut à la fois de discréditer durablement, et on comprend pourquoi, communisme et Révolution, et de sauver le capitalisme qui pour conjurer la menace a du concéder des réformes sociales. Voir E. J. Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes*, *op. cit.*, p. 642 : « Le résultat le plus durable de la révolution d'Octobre, dont l'objectif était le renversement mondial du capitalisme, fut de sauver son adversaire, dans la guerre comme dans la paix, en l'incitant, par peur, à se réformer. »

165. Barack Obama est plus lucide, qui souligne « la dissonance entre l'idéologie officielle de la Chine et l'étalage de richesses » auquel il est confronté à Shànghǎi, et définit son régime comme un « capitalisme autoritaire », *Une terre promise*, trad. P. Demarty, C. Recoursé, N. Richard, Paris, Fayard, 2020, p. 594.

166. Surmontement dialectique du moment messianique que le destin du christianisme – où la rebellion contre la caste cléricale juive et l'Empire romain n'a abouti qu'à la synthèse du cléricalisme et de l'impérialisme opérée par l'Église – permet là aussi de penser, comme l'a fait Karl Kautsky (*Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, Vienne, Verein Gesellschaft und Politik, 2011) : « Dans le christianisme, ce n'est pas le prolétariat qui a vaincu, mais le clergé qui l'exploitait et le dominait ; le christianisme n'a pas vaincu comme force subversive, mais comme force conservatrice, comme nouveau soutien de la répression et de l'exploitation » (p. 373), ce qui lui a permis, dès 1908, d'anticiper la catastrophe soviétique : « Comme le christianisme, le mouvement ouvrier moderne doit, dans son expansion, créer autant dans le Parti que dans les syndicats des organes permanents, une sorte de bureaucratie professionnelle dont il ne peut plus se passer, qui devient pour lui nécessaire et ne peut que croître et remplir des fonctions de plus en plus essentielles. Cette bureaucratie ne va-t-elle pas elle aussi évoluer comme le clergé mené par l'évêque et former une nouvelle aristocratie, une aristocratie qui domine et exploite la masse des travailleurs ? » (p. 375). Je renvoie ici à mon essai « Communisme et christianisme. Un problème du marxisme », *Philosophie*, 143, 2019/4, p. 67-88.

167. M. Houellebecq, « Approches du désarroi », dans *Interventions*, Paris, Flammarion, 1998, p. 78 : « Magiquement, pendant quelques jours, une machine gigantesque et oppressante s'est arrêtée de tourner. Il y eut un flottement, une incertitude ; une suspension s'est produite, un certain calme s'est répandu dans le pays. Naturellement, ensuite, la machine sociale a recommencé à tourner de manière encore plus rapide, encore plus impitoyable (et Mai 68 n'a servi qu'à briser les quelques règles morale qui entravaient jusqu'alors la voracité de son fonctionnement). Il n'empêche qu'il y a eu un instant d'arrêt, d'hésitation ; un instant d'incertitude métaphysique. »

168. Sur Mai 68 comme ruse du Capital qui a liquidé les derniers obstacles à l'hégémonie marchande, voir R. Debray, *Mai 68, une contre-révolution réussie*, Paris, Mille et Une Nuits,

2008.

169. Voir R. Luxemburg, *La Brochure de Junius, la guerre et l'Internationale (1907-1916). Œuvres complètes*, t. IV, trad. M. Hermann, Marseille, Agone, 2014, p. 75 : « Souillée, déshonorée, pataugeant dans le sang, dégoulinant de boue, voilà comment se présente la société bourgeoise, voilà ce qu'elle est. Ce n'est pas quand, vertueuse et tirée à quatre épingles, elle prend le masque de la civilisation, de la philosophie et de l'éthique, de l'ordre, de la paix et de l'État de droit, c'est quand elle apparaît telle une bête féroce, un souffle pestilentiel répandu sur la civilisation et l'humanité, qu'elle se montre nue, sous son vrai jour. Et au beau milieu de ce sabbat de sorcières s'est déroulée une catastrophe historique d'importance mondiale (*eine weltgeschichtliche Katastrophe*) : la capitulation de la social-démocratie internationale. »

170. Voir S. Ewen, *Conscience sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, trad. G. Lagneau, Paris, Aubier-Montaigne, 1983.

171. Voir G. Cesarano, *Manuel de survie*, trad. B. Villari, Bordeaux, La Tempête, 2019, p. 38-39 : « *La personnalité dépressive est le produit final* du Capital de l'opulence […] Lorsque l'impératif social est un "déprimez-vous", chacun est contraint à "voir" le possible et le désirable dans ce qu'il n'a pas. »

172. L. Ferré, *Rock & Folk*, 48, janvier 1971, p. 96.

173. Sartre qui en l'occurrence faisait dire exactement l'inverse au personnage principal de *Nékrassov* (1955) : « Je fais toujours le contraire de ce que l'on attend de moi. Désespérons Billancourt ! Je trouverai des slogans terribles. Désespérons Billancourt ! Désespérons Billancourt ! » (*Théâtre complet*, Paris, Gallimard, 2005, p.793). Le slogan « Il ne faut pas désespérer Billancourt » date en fait de la grêve (anti-tayloriste) aux usines Renault en février-mars 1913. Rappelons que « Billancourt » – pour désigner les usines de Boulogne-Billancourt, haut lieu des luttes syndicales au XX^e^ siècle – désignait par métonymie la classe ouvrière. Sur les ruines de ces usines, pour ensevelir définitivement le mouvement ouvrier et ainsi clôre l'Histoire, sera comme de juste installé un musée d'"art contemporain".

174. Voir les chiffres donnés par D. Reynié, *Le XXI^e^ siècle du christianisme*, Paris, Cerf, 2021, p. 25 s.

175. Ce que reconnaît même un théologien comme E. Drewermann (*Fonctionnaires de Dieu*, trad. F. Piquerez et E. Weber, Paris, Albin Michel, 1993, p. 632) : « S'il est exact que la forme actuelle de la religion est essentiellement née de la distinction de l'homme et de la nature provoquée par la Révolution néolithique, tous les signes tendent à nous faire conclure que nous sommes manifestement aujourd'hui au bout de cette évolution. »

176. Voir M. Heidegger, *Approche de Hölderlin*, GA 4, p. 114 : « Leur parole est de la prédiction au sens le plus rigoureux de *προφητεύειν*. Les poètes, quand ils sont dans leur essence, sont prophétiques. »

177. Voir M. Ruiz, *Les Quatre Accords toltèques. La voie de la liberté personnelle*, trad. O. Clerc, Archamps, Jouvence, 1999, où l'on apprend que la sagesse des Toltèques (dont la civilisation s'est développée au Mexique du X^e^ au XII^e^ siècle) reste à ce jour indépassée. Le livre s'est vendu à 9 millions d'exemplaires dans le monde.

178. Voir E. Lohoff, N. Trenkle, *L'Exhumation des dieux. Pour une théorie critique de l'islamisme et des « valeurs occidentales » à l'ère du capitalisme de crise*, Albi, Crise & Critique,

2021, p. 31 : « Si les fondamentalistes musulmans et hindouistes, tout comme leurs frères chrétiens, se réfèrent à des motifs religieux antérieurs au processus d'occidentalisation, ce qui constitue l'essentiel de ces mouvements n'est pas la diversités des religions redécouvertes, mais leur détournement en termes d'idéologies identitaires, indépendamment de leur signification traditionnelle. Sortie du contexte qui l'a fait naître, la confession religieuse se change en quelque chose de structurellement différent de la religiosité transmise : à savoir en *religionnisme*, phénomène tout à fait propre à la société de valeur. »

179. L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, *op. cit*., p. 54.

180. G. Cesarano, G. Collu, *Apocalypse et Révolution*, § 72, *op. cit.*, p. 127-128 : « Le contenu réel de l'alternative en jeu est *apocalypse ou révolution* : c'est cela que le corps de l'espèce sait instinctivement, en tant qu'il ne s'agit plus, pour tous, que de vivre finalement ou de mourir enfin. Toute solution intermédiaire est pur mensonge. La révolution de la vie contre la mort est une révolution totale, une *révolution biologique* définissant de façon irrévocable le sort de l'espèce. La libération vis-à-vis de la mort immanente, coïncide avec la libération du corps de l'espèce vis-à-vis de la machine aliénée, qui s'est emparée de ses modes d'évolution et les transforme en pièges mortels. »

181. *Ibid*., § 128, p. 194 : « La Révolution biologique consiste dans l'inversion définitive du rapport qui a assujetti, tout au long de la Préhistoire, la corporéité de l'espèce à la domination de la machine sociale. »

182. C'est en ces termes que Werner Heisenberg, qui a pensé la révolution scientifique provoquée par la physique quantique dont il fut l'un des fondateurs, a compris le règne contemporain de la technique : « La technique n'apparaît plus comme le produit d'efforts conscients humains en vue d'augmenter le pouvoir matériel ; elle apparaît plutôt comme un événement biologique à grande échelle au cours duquel les structures internes de l'organisme humain sont transportées de plus en plus dans le monde environnant l'homme ; c'est donc un processus biologique qui par sa nature même se trouve soustrait au contrôle de l'homme », *La Nature dans la physique contemporaine*, trad. U. Karvelis, A. E. Leroy, Paris, Gallimard, 2000, p. 132.

§ 16. Utopie et mélancolie

L'exigence essentielle, qui pourrait suffire à définir la philosophie, est celle de la lucidité, et la lucidité impose aujourd'hui un constat d'échec : le XX^e^ siècle fut la catastrophe de la Révolution qui non seulement a échoué à interrompre le processus d'annihilation, mais n'a fait que redoubler sa violence, a dans le même temps assuré la survie du capitalisme, a mis en évidence l'inefficacité de toutes les stratégies révolutionnaires – et ce d'autant plus quand on a admis que le problème n'est pas de lutter contre une classe dominante, mais contre la puissance hégémonique de l'Un numérique – et a durablement discrédité tout espoir d'en finir avec l'exploitation et les inégalités sociales, et ce au profit du cynisme et de la morgue des vainqueurs qui ont pu ainsi restaurer la téléologie du Capital et sa providence comme évidences inquestionnables : *faire rentrer l'u-topie dans le rang*, telle est la fonction que depuis 1989 remplissent tous les adjudants de l'idéologie victorieuse. L'Histoire de la Révolution est ainsi celle de batailles perdues, d'occasions manquées, de révoltes réprimées, d'extermination des hérétiques et de discrédit de l'utopie, et elle l'est depuis toujours : la tradition révolutionnaire est celle des esclaves romains crucifiés, des Cathares occitans brûlés vifs, des jacqueries écrasées, des ouvriers de juin 1848 déportés, des communards fusillés, des spartakistes abattus dans les rues de Berlin, des anarchistes catalans mitraillés par les armées fascistes, à quoi il importe d'ajouter la succession longtemps tue des luttes sociales

parfois insurrectionnelles qui a rythmé toute l'Histoire de l'Union soviétique[1].

Confrontée à une si désespérante accumulation d'échecs, la lucidité est alors celle d'une lumière crépusculaire : mais ce crépuscule est celui qui définit notre époque terminale, et il faut s'accoutumer à sa lumière, qui libère de la luminosité criarde du spectacle et de ses effets d'aveuglement. Dans la mélancolique lessive d'or du couchant, la conscience révolutionnaire devient alors elle-même mélancolie – une « mélancolie de gauche[2] », pour reprendre l'expression de Benjamin : une mélancolie, c'est-à-dire une forme pathologique du deuil[3], qui fait du deuil la dimension même de la pensée, où elle s'*incarne* donc (dans un *πάθος*) en même temps qu'elle trouve la modalité propre à notre époque de sa *négativité* constitutive. La mélancolie a ainsi cette vertu de reconfigurer la pensée, et cette reconfiguration se caractérise par une mémoire qui fait revenir les disparus et ainsi les arrache au néant : la mélancolie est en cela une façon de *sauver le passé*[4], elle maintient la tradition révolutionnaire, fût-ce sous forme spectrale[5], elle est une forme de *fidélité à la promesse*. Elle est en cela messianique[6], mais un messianisme où cette promesse a réellement été *incarnée* par des hommes en chair et en os, qui ont réellement agi dans l'Histoire, d'où l'importance que Patočka accordait aux dissidents – d'où l'importance qu'il faut accorder à Patočka –, ceux dont la vie « recèle, fût-ce à l'état latent, une possibilité historique décisive », et dont Sartre est une des figures les plus éclatantes, qui a « bafoué les vérités éternelles en sa propre personne, rejeté toutes les conventions, écarté toutes les institutions, ne reconnaissant, en guise d'impératif catégorique, que la liberté pour tout le monde, toujours, en toutes circonstances[7] ».

En tant que mélancolie, la pensée révolutionnaire peut ainsi opposer une contre-mémoire au dispositif muséal en lequel les vainqueurs ont accumulé leur butin et ainsi célébré leur victoire – Rimbaud regrettait d'ailleurs que les Communards n'aient pas incendié le Louvre : au *muséal*, la mélancolie

oppose le *mémorial* comme deuil des vaincus. En assumant donc l'héritage des vaincus, la subjectivité se fait u-topique, puisqu'elle se situe délibérément en dehors du site imposé par le dispositif pour assumer la tradition de ce que ce dispositif a rejeté : « L'homme enseveli est le sujet transcendantal de la conscience historique[8] », disait Benjamin, et c'est de *ce* point de vue que l'Histoire redevient philosophiquement pensable. Cette u-topie n'est pas vaine et vide en effet, elle ne se situe pas dans un au-delà idéel (métaphysique), elle a un contenu historique réel (archéologique) : celui des événements en lequel les révoltés ont été vaincus, et les vaincus ne sont pas des victimes, passives et manipulées, qui confirment ainsi la pérennité de servitude, ils sont des acteurs qui ont agi, se sont insurgés, et ainsi ont montré la possibilité en acte de la liberté. En tant que mélancolie, l'u-topie n'a donc rien d'irréaliste, elle rappelle au contraire continûment la réalité irréfragable de mouvements insurrectionnels qui ont effectivement eu lieu dans l'Histoire pour en contester le cours ; l'u-topie n'a rien non plus d'idéaliste, elle ne se définit plus par la référence à un idéal à venir mais par la fidélité au passé, « elle se nourrit davantage de l'image vraie des ancêtres jadis asservis que de l'image idéale de descendants qui seront libérés[9] ». Ainsi le philosophe de l'Histoire est-il ce « prophète qui regarde en arrière » évoqué par Benjamin, en ce qu'il n'annonce pas l'hypothétique venue d'une force messianique à venir, mais révèle dans le passé la tradition d'un messianisme effectivement réel et effectivement agissant.

La tradition des vaincus est en cela ce qui excède la logique totalitaire caractéristique du processus historique de totalisation – la téléologie du Capital –, et c'est à ces strates (an-archiques) qu'accède l'anarchéologie : les marges, les soutes, les soubassements, les souterrains de l'Histoire, ses bas-fonds. Bas-fonds habités par les exploités sur lesquels, en tant qu'elle se définit par la production sociale, l'Histoire même se fonde, et qu'elle sacrifie continûment et rejette comme ses détritus. Cette strate fondative de l'historicité échappe en cela à sa temporalité progressive et cumulative, elle

forme une Histoire fragmentée où tout est toujours à recommencer : « Le continuum de l'Histoire est celui des oppresseurs », écrivait ainsi Benjamin, alors que « l'Histoire des opprimés est un discontinuum. La tâche de l'histoire consiste à s'emparer de la tradition des opprimés[10] ». En assumant, en prenant sur soi cette tradition extérieure à la téléologie historique, en se faisant ainsi fidélité à la promesse qu'ont incarnées toutes les insurrections par lesquelles la liberté s'est frayé un chemin, la mélancolie, au lieu « d'égrener la suite des événements comme un chapelet », ainsi que le fait l'historien positiviste, recueille « les éclats du temps messianique[11] » et dessine ainsi une autre constellation des faits en saisissant leur correspondance secrète. Elle ouvre en cela à une autre temporalité, et c'est pourquoi il ne faut pas la réduire à un engloutissement morbide dans le passé, catalepsie stuporeuse qui serait ainsi immobilisation et impuissance, puisque toute l'originalité de la mélancolie *révolutionnaire* tient à ce qu'elle est *mémoire de l'avenir*, fidélité à des espoirs et tentatives qui, dans la continuité historique, ont opéré des brèches opéradiques par lesquelles le futur – le royaume messianique – a été entrevu et même touché du doigt.

La mélancolie révolutionnaire fut elle-même incarnée, elle a sa figure de dissident et d'hérétique en la personne d'Auguste Blanqui, « l'Enfermé », vaincu de l'Histoire qui a passé la moitié de sa vie en prison pour ses activités révolutionnaires, figure qui a fasciné et hanté Walter Benjamin[12]. Blanqui a d'abord su voir dans l'avènement de la société industrielle, dès le milieu du XIX^e^ siècle, un processus catastrophique de destruction de l'environnement[13], et dans le même moment a contesté la « théorie sinistre du progrès quand même » prônée par les positivistes, ces « fatalistes de l'Histoire », ces « adorateurs du fait accompli[14] » qui ne font jamais que légitimer le règne de la bourgeoisie par une reconstruction téléologique de son avènement[15] : le positivisme est en cela l'idéologie « cynique et hypocrite » qui récuse toute idée de justice et ne pense l'Histoire qu'à partir du droit des vainqueurs et de

leur suffisance[16] – à quoi Blanqui objectait que « la pensée se doit à la faiblesse[17] ».

Blanqui ne croyait pas au progrès, et ne se faisait aucune illusion sur le sens de l'Histoire en laquelle il ne voyait qu'une « interminable série de calamités[18] ». En s'opposant au positivisme et au scientisme, en critiquant l'idéologie du progrès, et aussi par ses tendances anarchistes, Blanqui proposait ainsi un communisme hérétique[19], où l'avènement du communisme – qu'il définissait d'abord et avant tout par l'instruction universelle, seule à même d'instaurer la communauté véritable des hommes libres et égaux – n'a rien d'un destin providentiel, mais doit être conquis contre lui : il est ainsi resté animé, comme l'écrivait Benjamin, par la « résolution d'arracher au dernier moment l'humanité à la catastrophe qui la menace[20] ». La pensée de Blanqui relève en cela d'une forme de messianisme, qui tout à la fois récuse la conception linéaire du temps historique, et envisage la possibilité de faire prendre une « bifurcation[21] » au cours de l'Histoire, événement eschatologique qui ouvre au mystère de l'existence future, celle de la société anarcommuniste, et demeure en cela impensable et improgrammable[22].

Et sa vie durant il n'a pu que constater l'incessante répétition de l'échec (1830, 1848, 1871), à tel point qu'après la répression de la Commune – dont selon Marx il aurait été la « tête[23] » s'il n'avait été emprisonné –, il a élaboré – dans sa prison – une cosmologie de l'Éternel retour – qui influencera Nietzsche –, où le retour éternel est celui de la catastrophe[24], désenchantement cosmique où la révolution politique se trouve ultimement dissoute dans la révolution astronomique par le retour périodique au même point zéro[25]. Conception « mélancolique et triste » reconnaît Blanqui, et qui pourtant ne remet pas en cause l'impératif révolutionnaire : la publication de *L'Éternité par les astres* en 1872 ne l'a pas empêché de poursuivre son combat aussitôt relâché, et notamment de fonder (en 1880) son fameux journal *Ni Dieu ni maître*. Ainsi, de même que Pascal, après le désenchantement de la nature, avait maintenu la foi sous la forme d'un pari,

Blanqui, qui sut anticiper le désenchantement de l'Histoire, maintient l'impératif révolutionnaire[26] par le pari que « l'anarchie régulière est l'avenir de l'humanité[27] ».

Pari qui apparaît alors comme le seul choix humain face à la détresse du présent : tout autre serait capitulation, acceptation de la défaite, non pas seulement des opprimés face aux dominants, mais défaite de l'humanité même, de ce qu'elle est et qu'elle a été, du sens même de son existence sur terre à laquelle l'enjeu ultime est de donner du sens[28]. La pensée eschatologique en effet conduit ultimement, non plus à juger l'Histoire à partir de sa fin comme le fait la pensée téléologique, mais à juger cette fin même et juger ainsi l'Histoire en tant que telle, et ainsi à *penser au futur antérieur*, en se demandant ce qu'*aura été* la brèche humaine au sein du tout compact de l'immédiateté naturelle, ce qu'*aura été* l'événement historique en tant que tel, ce qu'*aura été* l'homme : ou bien un simple déraillement dans l'évolution de la vie, un accident tératologique, une catastrophe, ou bien l'avènement inouï de la liberté dans le système de la nécessité, de la parole dans un silence éternel, de la chaleur humaine dans un univers glacé. Jusqu'ici l'Histoire n'a aucun sens, sa seule logique fut non seulement l'annihilation, mais aussi le désenchantement du monde, la dévalorisation des valeurs et la ruine des significations, elle ne peut apparaître que comme un conte raconté par un idiot, plein de bruit et de fureur, qui ne signifie rien[29] : elle est nihiliste en son essence. Le dépassement du nihilisme consisterait à donner du sens à ce destin : mais aucun livre, aucune théorie, aucune philosophie, aucune pensée ne peut donner ce sens – autrement que par de la mystification, tentation sans cesse renaissante de se raconter des histoires –, seul un *événement* réel le peut, événement historial, tout uniment apocalyptique et révolutionnaire. Cet événement est alors la teneur propre de la pensée, qui pour se l'approprier rassemble en elle la mémoire des vaincus qu'elle peut anarchiquement objecter aux hiérarchies du présent : en quoi elle est mélancolique. L'anarchisme mélancolique, la mélancolie anarchique peut

en cela circonscrire aujourd'hui la position du philosophe – le misosophe anarchéologue –, et définir sa lucidité et sa sagesse. Ce qui d'ailleurs n'a rien de morose ni de lugubre, et peut tout au contraire offrir une certaine légèreté : « L'homme souffre seul si profondément qu'il *n'a pu faire autrement* que d'inventer le rire, écrivait ainsi Nietzsche. L'animal mélancolique et malheureux est, comme de juste, le plus gai[30]. »

1. Voir A. Sumpf, *De Lénine à Gagarine. Une histoire sociale de l'Union soviétique*, Paris, Gallimard, 2013.

2. W. Benjamin, « Mélancolie de gauche », trad. L. Chartain, dans *Technique et Expérience*, Paris, Eterotopia, 2016, p. 49.

3. Voir S. Freud, « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 145.

4. Voir W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. S. Muller, Paris, Flammarion, 1985, p. 168 : « La mélancolie trahit le monde pour l'amour du savoir. Mais en s'abîmant sans relache dans sa méditation, elle recueille les objets morts dans sa contemplation pour les sauver. »

5. Voir E. Traverso, *Mélancolie de gauche*, *op. cit.*, p. 21 : « Dans ce morne paysage, le legs des luttes libératrices est devenu presque invisible car il ne survit pour ainsi dire que sous forme *spectrale.* »

6. Voir T. W. Adorno, *Minima moralia*, § 153, *op. cit.*, p. 230 : « La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance, serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption. La connaissance n'a d'autre lumière que la rédemption portant sur le monde : tout le reste s'épuise dans la reconstruction et reste simple technique. Il faudrait établir des perspectives dans lesquelles le monde soit déplacé, étranger, révélant ses fissures et ses crevasses, tel que, indigent et déformé, il apparaîtra un jour dans la lumière messianique. »

7. J. Patočka, « Les héros de notre temps », dans *Liberté et Sacrifice*, *op. cit.*, p. 327.

8. W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, *op. cit*., p. 216.

9. W. Benjamin, « Paralipomènes et variantes de *Sur le concept d'histoire* », dans *Écrits français*, *op. cit.*, p. 451.

10. *Ibid*., p. 450.

11. W. Benjamin, *Thèses sur le concept d'Histoire*, Thèse A, *op. cit*., p. 188.

12. Voir M. Abensour, *Les Passages Blanqui. Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*, Paris, Sens & Tonka, 2013.

13. A. Blanqui, *La Critique sociale*, *loc. cit.*, p. 159 : « Depuis bientôt quatre siècles, notre détestable race détruit sans pitié tout ce qu'elle rencontre, hommes, animaux, végétaux, minéraux. La baleine va s'éteindre, anéantie par une poursuite aveugle. Les forêts de quinquina tombent l'une après l'autre. La hache abat, personne ne replante. On se soucie peu que l'avenir ait la fièvre. »

14. A. Blanqui, « Contre le Progrès », dans *Instructions pour une prise d'armes et autres textes*, Paris, La Tête des feuilles, 1972, p. 103-105.

15. Voir A. Blanqui, *Le Communisme, avenir de la société*, Paris, Le Passager clandestin, 2008, p. 51 : « L'Histoire s'esquisse à grands traits, du plus beau sang-froid ; avec des monceaux de cadavres et de ruines. Nulle boucherie ne fait sourciller ces fronts impassibles. Le massacre d'un peuple ? Évolution de l'humanité. L'invasion des barbares ? Infusion de sang jeune et neuf dans

les vieilles veines de l'Empire romain. La trombe des Germains et des Huns n'a passé sur le monde latin que pour en purifier l'atmosphère corrompue. Ouragan providentiel ! Quant aux populations et aux villes que le fléau a couchées sur son passage… Nécessité… Marche fatale du progrès. Tout est bien qui a enfanté le présent, c'est-à-dire nous. Pas d'avances trop dispendieuses pour un si beau produit. »

16. Voir A. Blanqui, « Contre le positivisme », dans *Instructions pour une prise d'armes et autres textes*, *op. cit*., p. 111 : « De sa prétendue science de la sociologie, aussi bien que de la philosophie de l'Histoire, le positivisme exclut l'idée de justice. Il n'admet que la loi du progrès continu, la fatalité. Chaque chose est excellente à son heure puisqu'elle prend place dans la filiation du progrès. Tout est au mieux toujours. Nul critérium pour apprécier le bon ou le mauvais. »

17. A. Blanqui, cité dans G. Geffroy, *L'Enfermé. Avec le masque de Blanqui*, Paris, Eugène Fasquelle, 1919, p. 269. C'est par ce livre que Benjamin a découvert Blanqui.

18. A. Blanqui, *La Critique sociale*, *loc. cit*., p. 144.

19. Voir D. Bensaïd, M. Löwy, « Auguste Blanqui, communiste hérétique », dans P. Corcuff, A. Maillard (dir.), *Les Socialismes français à l'épreuve du pouvoir*, Paris, Textuel, 2006.

20. Voir W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, *op. cit.*, 1983, p. 40 : « L'activité de conspirateur professionnel comme le fut Blanqui ne suppose nullement la foi dans le progrès. Elle ne suppose tout d'abord que la résolution d'éliminer l'injustice présente. Cette résolution d'arracher au dernier moment l'humanité à la catastrophe qui la menace en permanence a été capitale pour Blanqui. »

21. A. Blanqui, *L'Éternité par les astres* Paris, Les Impressions nouvelles, 2012, p. 120 : « Il n'y a pas progrès. Hélas ! non, ce sont des rééditions vulgaires, des redites. Tels les exemplaires des mondes passés, tels ceux des mondes futurs. Seul, le chapitre des bifurcations reste ouvert à l'espérance. »

22. A. Blanqui, « Sur la Révolution », dans *Écrits sur la Révolution*, dans *Œuvres complètes*, t. I. *Textes politiques et lettres de prison*, Paris, Galilée, 1977, p. 308 : « Toute les puissances de la pensée, toutes les tensions de l'intelligence ne sauraient anticiper ce phénomène créateur qui n'éclate qu'à un moment donné. On peut préparer le berceau, mais non mettre au jour l'être attendu […] La discussion en vain se fatigue à lever une barrière infranchissable à la pensée, une barrière que la main seule de la Révolution pourra briser. C'est le mystère de l'existence future dont le voile impénétrable aux survivants tombe de lui-même devant la mort. »

23. Voir K. Marx, *La Guerre civile en France*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 61.

24. Voir W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 136 : « Contrepartie de la vision du monde de Blanqui : l'univers est un lieu de catastrophes permanentes. »

25. A. Blanqui, *L'Éternité par les astres*, *op. cit.*, p. 122-123 : « Ce que nous appelons le progrès est claquemuré sur chaque terre, et s'évanouit avec elle. Toujours et partout, dans le camp terrestre, le même drame, le même décor, sur la même scène étroite, une humanité bruyante, infatuée de sa grandeur, se croyant l'univers et vivant dans sa prison comme dans une immensité, pour sombrer bientôt avec le globe qui a porté dans le plus profond dédain le fardeau de son orgueil. »

26. C’est à Blanqui aussi bien qu’à Marx que convient l’analogie avec Pascal proposée par L. Goldmann (*Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955, p. 99) : « La foi marxiste est une foi en l’*avenir historique* que les hommes font eux-mêmes, ou plus exactement que *nous* devons faire par notre activité, un “pari” sur la réussite de nos actions ; la transcendance qui fait l’objet de cette foi n’est plus ni surnaturelle ni transhistorique, mais supra-individuelle, rien de plus, mais aussi rien de moins. »

27. A. Blanqui, *La Critique sociale*, *op. cit*., p. 153.

28. J.-P. Sartre, *Situations, X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 217 : « Ou bien l’homme est foutu – et, dans ce cas, non seulement il est foutu, mais il n’a jamais existé : les hommes n’auront été qu’une espèce, comme les fourmis – ou bien l’homme se fera en réalisant le socialisme libertaire. Quand j’envisage les faits sociaux particuliers, j’ai tendance à penser que l’homme est foutu. Mais si je considère l’ensemble, je me dis que la seule chose à faire, c’est de souligner, de mettre en valeur et de toutes ses forces ce qui peut amener une société d’hommes libres. Si on ne le fait pas, on accepte que l’homme soit de la merde. »

29. W. Shakespeare, *Macbeth*, V, 5 : « *A tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing.* »

30. F. Nietzsche, FP (1884-1885), 36 [49].

Pour ne pas conclure

> J’ai dû jusqu’ici porter seul *tout le poids* de mes vérités. On aura compris qu’il s’agit là de vérités *pénibles* ; s’il existe une forme de croyance qui rend heureux, eh bien tant mieux : celle qui s’exprime ici n’est pas de la sorte ! Mais pour quelle raison l’ordre des choses aurait-il pour but de nous faire plaisir ?
>
> F. Nietzsche

Notre temps est celui d’une détresse sans nom, celle-ci cependant est la plupart du temps dissimulée par les simulacres du spectacle et ses spectres grimaçants, qui cernent tout un chacun par l’ensemble de ses écrans et l’enferment dans un milieu mystifiant où le tragique est ainsi obscènement recouvert par le grotesque. D’où l’exigence d’une rupture avec les datas ainsi données à flux continu, et d’un questionnement sur la provenance d’une telle fantasmagorie, par un détournement des écrans, un débranchement des appareils, un retournement sur leur fonctionnement. Cesser de prendre les aspects tels que le spectacle les impose au spectateur, et prendre pour champ thématique le dispositif de production qui les fonde et les rend possible, par une conversion du regard qui se détourne des phénomènes tels qu’ils se donnent pour se retourner sur l’activité qui les a produits comme tels : cette démarche définit la phénoménologie transcendantale (Husserl).

C’est donc le dispositif spectaculaire, en tant qu’il détermine notre rapport au réel par un certain type de phénomènes et installe notre existance dans leur luminosité plasmatique qui impose la phénoménologie comme voie de la lucidité : phénoménologie qui constitue l’ultime configuration prise par la philosophie, laquelle s’avère en cela nécessaire en notre temps de détresse. Cette phénoménologie cependant doit expressément porter sur *ces* phénomènes, qui caractérisent de prime abord et la plupart du temps notre quotidienneté moyenne, et qui structurent (ce qu’il reste de) notre être-au-monde, elle doit se donner comme phénomène propre le dispositif de leur production : la phénoménologie est donc pertinente aujourd’hui en tant que phénoménologie de la technique, qui, d’une part, assume la technicité des phénomènes et la lumière artificielle par lesquelles le réel nous apparaît, d’autre part, fait apparaître (phénoménalise) le fonctionnement de l’infrastructure technique qui les produit, machinerie qui de prime abord n’apparaît pas au spectateur. La question n’est définitivement plus de savoir comment le sujet constitue ses objets – corrélation aujourd’hui intégralement déterminée par le dispositif technique et sa phénoménalité propre –, mais bien de comprendre comment ce dispositif produit ses simulacres : le domaine d’essence qui constitue son champ thématique n’est autre que la machination en tant que déploiement machinal de la phénoménalité machinative (Heidegger).

La philosophie, ainsi reconfigurée conformément aux exigences de notre époque, se voit donc chargée d’élucider la logique immanente au dispositif technique, la logique transcendantale de la phénoménotechnique, la techno-logique inhérente à la machination. Cette logique est celle de l’automatisme et de l’automatisation, logique spéculative de la production de l’espace spectaculaire, qui produit des informations et les fait circuler dans un réseau informatique planétaire : logique automatique qui est celle de l’universelle numérisation et de l’universelle formalisation. La production automatique est celle de l’entité formelle numérique : quand cette entité idéelle, devenue sujet

automate, domine l'ensemble du dispositif de production pour se produire elle-même, elle est Capital. La philosophie est nécessaire en notre temps de détresse en tant que pensée du Capital (Marx), qui y reconnaît le principe ultime de toute mesure, immanent à tous les objets et pourtant irréductible à aucun, l'Un numérique autofondé par son automouvement ininterrompu, entité supranaturelle et suprasensible, idéelle et éternelle, principe et fin de toute production, et détentrice du monopole de sa puissance démiurgique.

Ainsi la phénoménologie, en assumant la tâche d'une philosophie première, découvre au principe et fondement une singularité idéelle qui occupe exactement le statut et la fonction du Dieu que la philosophie grecque (Platon), se configurant ainsi dans la structure onto-théologique propre à la métaphysique, avait posé en fondement et principe de toute chose. La philosophie est alors nécessaire en cette nouvelle tâche, qui consiste à penser sa propre tradition, c'est-à-dire la métaphysique : le rapport phénoménologique à la tradition est la destruction, qui y reconnaît l'oubli et le recouvrement de strates primordiales enfouies, qui met ainsi en évidence l'obsolescence de toutes les formes de métaphysique – toutes les philosophies antérieures à la révolution transcendantale et à l'ontologie de la production : c'est-à-dire antérieures à la Révolution industrielle –, et ce par le biais d'une archéologie, configuration prise aujourd'hui par la philosophie première, qui retourne sur elle-même la structure onto-théologique.

La phénoménologie archéologique radicalise alors sans cesse la reconduction à des strates toujours plus originaires et à des époques toujours plus archaïques, et découvre la fondation de l'idéalisme spéculatif sur l'abstraction réelle opérée par la monnaie, qui fait de l'Équivalent universel le fondement impensé de la métaphysique, elle reconnaît dans la téléologie du Capital le processus réel de sa providence : le déploiement de la puissance qui se déchaîne aujourd'hui dans la machination n'est autre que l'avènement du Capital à l'hégémonie planétaire. Le dispositif contemporain, où une superstructure spectaculaire virtuelle faite de simulacres et de simulations se

fonde sur une infrastructure réelle régulée par la rationalité scientifique, infrastructure qu'ainsi elle dissimule et dénie, accomplit la philo-sophie, où une superstructure métaphysique spéculative idéaliste se fonde sur une physique dont elle renie tout à la fois le caractère fondatif et les normes de scientificité.

Il ne suffit donc pas de fonder la métaphysique sur l'idéation monétaire, il faut en outre expliquer cette tentative de fuite dans l'idéalité qui la définit expressément (Platon). L'archéologie, dans son incessant processus de radicalisation, renvoie en dernière instance non pas à un fondement mais à sa fondation, dans une archi-tecture inaugurale, où le fondement, loin d'être donné, est produit, où le commencement de l'Histoire a la contingence de l'événement : alors l'archéologie devient-elle généalogie (Nietzsche), elle dépasse l'Histoire pour l'évolution, accède en dernière instance à la vie, dans sa pulsionnalité sauvage, chaotique et insensée, dans son devenir prodigue et buissonnant, et dans son rapport intime et essentiel avec la maladie, la dégénérescence et la mort. Toute pensée métaphysique est en cela reléguée comme superficielle par rapport à la profondeur de la pensée tragique pour laquelle le savoir vient du *πάθος*, de la souffrance, et non du *λόγος*, de la raison (Eschyle), pour laquelle toute génération est vouée à la destruction (Anaximandre), pour laquelle tout est fondé sur le conflit et la contradiction (Héraclite), sur l'abîme et le chaos (Hésiode) : la radicalisation généalogique de l'archéologie s'arrête ainsi au bord du gouffre, découvre que sa propre logique procède d'un Mythe primordial, que sa sapience jaillit d'une démence originaire, et ainsi s'explique la mystification constitutive de la métaphysique, par le déni de l'abîme et la fuite devant le tragique. La lucidité philosophique, parce qu'elle élucide le sens même de la philosophie, découvre à la fin l'horreur de la vérité dernière, insoutenable et invivable, elle découvre le danger de la lucidité même, qui conduit toujours à l'abîme du néant et au gouffre de la folie : la philosophie redevient pensée tragique

(Nietzsche), seule à même de penser la catastrophe comme dénouement de la tragédie historique.

Bien loin de pouvoir proposer une quelconque consolation, quiétude ou bonheur, la philosophie en notre temps de détresse se découvre comme une activité redoutable, une voie que l'on n'emprunte jamais qu'à ses risques et périls : « Quelle dose de vérité un esprit peut-il supporter ? » se demandait Nietzsche à la fin de sa vie lucide, parce qu'il savait quel vertige saisit celui qui a éprouvé l'horreur de l'être, qui doit donc, par prudence, toujours avoir à portée de main quelque fiole d'opium (religion, art, politique) pour éviter l'overdose fatale. C'est alors sagesse supérieure que d'être superficiel par profondeur, c'est-à-dire de consentir à l'illusion et même de la désirer : mais la crise contemporaine est précisément le processus de dissipation des illusions consolantes qui jusqu'alors, bon an mal an, permettaient aux hommes de supporter l'existance, l'effondrement irrémédiable de l'édifice que l'archi-tecture inaugurale, au commencement de l'Histoire, avait bâti comme site pour l'existance humaine : agonie de l'art, agonie de la religion, mais aussi de l'idée de progrès qui donnait encore un sens à la science. Seul donc resterait l'abrutissement simple dans l'hypnose spectaculaire : retour à la case départ et capitulation pure et simple.

Le dégoût et la pitié, qui savent ce qu'il en est de l'animal-homme, l'anarchisme, qui sait l'inconsistance de tous les fondements, le nihilisme, qui sait le néant sur lequel ils sont vainement bâtis, ne sont donc en rien des dispositions d'esprit propres à tel ou tel, mais la teneur même de ce qui se révèle (apocalyptiquement) dans la catastrophe contemporaine. Face à cette catastrophe des fondations, cet écroulement des apothéoses, la tâche du philosophe serait alors de se faire archi-tecte, c'est-à-dire de refonder un sens en bâtissant une nouvelle plate-forme au milieu des gouffres : c'est en effet cette refondation que les titans de notre époque ont tenté chacun à leur façon, par la ré-institution radicale de la rationalité, l'institution d'un nouveau régime ontologique, d'une nouvelle vérité, voire d'un nouveau Mythe. Mais

il y a d'évidence un orgueil démesuré (*ὕβρις*) de la part d'un philosophe à croire être en mesure, avec les moyens dérisoires qui sont les siens – parler, écrire –, de provoquer un tel événement : démesure qui a tragiquement culminé en Nietzsche, mais aussi en Heidegger ; ce projet en outre ne peut que retrouver l'impuissance qui est celle des tentatives contemporaines de restauration de religions anciennes, lesquelles ne peuvent que constituer des communautés fantasmatiques, sphères autistiques internes à la totalité cybernétique planétaire, qui prétendent ainsi réaffirmer leur fondation sur tel ou tel principe premier tout en étant intégralement déterminé par le seul principe effectivement réel aujourd'hui : le Capital.

C'est ce dispositif qui est l'instance productive du milieu (à la fois spéculatif et spectaculaire) en lequel l'existance des hommes a lieu, et la refondation archi-tecturale (du régime de phénoménalité, du régime ontologique, du régime de vérité) ne peut pas s'épargner la tâche de sa destruction préalable. La réinstitution poétique, mythique ou religieuse du fondement s'avère en effet impuissante à surmonter le nihilisme une fois que celui-ci s'est découvert comme annihilisme : le dispositif contemporain est réellement annihilateur, Machinerie planétaire mue par la logique de consommation de toute ressource possible, donc de leur consumation, qui n'en laisse que des résidus, de la cendre et des scories ; la refondation (phénoménologique) de la rationalité ou de la vérité est vaine si elle laisse ce processus de dévastation du monde et de déshumanisation des hommes suivre son cours, jusqu'à son terme. La question est donc bien celle du renversement du capitalisme, elle est la question de la Révolution : celle-ci ne peut plus cependant se penser sur le modèle de la révolution française (spectre qui a toujours hanté Lénine), mais de la Révolution néolithique et de la Révolution industrielle, puisque ce sont bien les effets catastrophiques – désormais reconnus comme tels avec l'avènement récent du concept et du problème de l'Anthropocène – de ces événements qu'il s'agirait de surmonter tout en accomplissant les promesses qu'ils recèlent. La référence à ces événements,

qui ont réellement et intégralement redéfini les hommes, leur existance, leur psychisme, leur être-en-commun, leur être-au-monde et leur monde même, atteste que la Révolution n'est pas une chimère élaborée dans l'imagination enfiévrée de militants politiques : non seulement de telles Révolutions ont déjà et effectivement eu lieu, mais la Révolution est la réalité même du processus historique en lequel nous sommes embarqués, l'Histoire est, en tant qu'insurrection ontologique, en son essence révolutionnaire, elle s'inaugure par une Révolution et s'achève dans une autre.

La phénoménologie archéologique, qui tente de penser ces événements comme tels, met pourtant en évidence qu'ils ne furent jamais l'effet de décisions humaines réfléchies, que l'homme a subi ces catastrophes historiques comme il subit par ailleurs, à intervalles réguliers, des catastrophes naturelles. La question serait donc, non seulement d'engager un processus d'une envergure aussi considérable que les Révolutions néolithique et industrielle, mais, pour la première fois, d'en faire un acte humain conscient et volontaire : insurrection prométhéenne de l'homme contre la fatalité de son destin jusqu'ici, qui provoquerait son interruption. Mais l'événement en cours se caractérise par une atomisation du champ social et une fragmentation de l'espace politique qui conduit aujourd'hui à la divergence et à la dispersion de luttes individuelles et autistiques quand il faudrait faire bloc contre notre ennemi commun, le Capital, en même temps qu'il se caractérise par l'émancipation de tous les processus, la délégation aux machines de procédures, y compris de calcul, de mémorisation et de décision, autrefois prises en charge par les hommes, par l'automatisation et l'autonomisation du dispositif, et par sa monopolisation de la puissance sociale de production. Dispositif qui, de plus, dispose désormais de la possibilité eugénique d'une redéfinition de l'espèce par voie de manipulations génétiques, ce qui imposerait donc qu'à cette mutation historique s'ajoute la décision tout aussi consciente sur l'avenir biologique de l'homme.

Il est alors possible qu'il faille faire un constat d'échec sur l'Histoire comme telle. Un tel constat est banal et même fréquent s'agissant des vies individuelles, quand un jeune homme plein de promesse, l'âge venu, a la lucidité d'admettre qu'il a à peu près tout raté et les a toutes déçues, et à la fin de sa vie constate un échec devenu irrémédiable : peut-être que l'insurrection ontologique de l'homme au sein de la nature, lutte millénaire pour s'en différencier, quête alchimique d'une transsubstantiation de la négativité en liberté, peut-être que cette guerre, de droit ou de force, de logique bien imprévue, doit à la fin consentir à la défaite – constat des plus déplaisant, mais la philosophie n'a pas vocation à consoler, son honneur est la lucidité, sa mission première est, précisément, de ne pas se raconter d'histoire. L'Histoire se révélerait ainsi en son essence une tragédie, où les hommes luttent en vain contre le destin qui leur a été assigné par les obscures puissances chtoniennes de l'antique nature titanique : la sagesse aujourd'hui est alors de *ne pas* conclure, et de faire silence, d'un silence atrocement houleux.

Index nominum

Abensour, Miguel N12

Adorno, Theodor Wiesengrund 199, 270, N2, N6, N135

Alberti, Leon Battista 179, 290, 294, N52

Alizart, Mark N60

Anders, Gunther 189, N1

Andreas-Salomé, Lou N52

Aristote 24, 28-29, 149, 216, 245, 248, 261, 288, 294, N2, N4, N12, N15, N18, N19, N23, N25, N35, N38, N39, N41, N42, N46

Aron, Raymond N161

Augustin d'Hippone, saint 295, N10

Bachelard, Gaston N15, N19

Badiou, Alain N121, N144

Balibar, Étienne N136, N153

Barnosky, Anthony N72

Bataille, Georges N28

Baudelaire, Charles 271, N138

Baudrillard, Jean N6, N150

Bauer, Bruno 276, N11, N57, N154

Beaune, Sophie de N38

Bégout, Bruce N17, N24, N34

Benjamin, Walter 157, 164, 184, 192, 283, 317-318, 321, 336-340, N2, N4, N5, N6, N7, N7, N8, N8, N9, N9, N11, N13, N17, N19, N20, N24, N38, N39, N40, N41, N138, N140, N143, N150, N152

Benoist, Jocelyn N21, N52, N113, N137

Bensussan, Gérard N149

Bernet, Rudolf N113

Besnier, Jean-Michel N98

Biraben, Jean-Noël N32

Bird-David, Nurit N15

Blanqui, Auguste 339-341, N2, N13, N14, N15, N16, N17, N18, N20, N21, N22, N25, N26, N27

Bocquet-Appel, Jean-Pierre N37

Bonhœffer, Dietrich N13, N96

Bonneuil, Christophe N164

Bottéro, Jean N14, N74, N90

Boucher de Perthes, Jacques 102, 143, N5

Bourdieu, Pierre N48, N90

Braudel, Fernand N53, N92

Braun, Sam N4

Bruckner, Pascal N32

Burckhardt, Jacob 52, N4

Cartailhac, Émile N1

Castoriadis, Cornelius N29

Cauvin, Jacques 125, N9, N25, N30, N34, N41, N42, N45, N72, N73, N75, N77, N102, N105

Cauwe, Nicolas N79

Ceballos, Gerardo N160, N161

Céline, Louis-Ferdinand 1, 45, 74, 197, 249, 261, 269, 307, 332, N23, N32, N47, N93, N98, N132, N179

Cesarano, Giorgio 199, 332, N135, N171, N180

Childe, Vere Gordon 97, 111, N1, N2

Chippaux, Claude N106

Choay, Françoise N50

Clastres, Hélène 157, 160-161, N24, N30, N32, N34, N35, N43

Clastres, Pierre 157, 160-161, N24, N28, N31, N33, N36, N43

Coleridge, Samuel Taylor 252

Collu, Gianni N135, N180

Coppet, Danuel de N81

Crutzen, Paul N162

Cuvier, Georges 168, N3

Darbel, Alain N48, N90

Darwin, Charles 168, 193, 236, 239, N2

Debord, Guy 73, 199, 332, N3, N5, N6, N7, N8, N13, N13, N14, N20, N37, N45, N70, N75, N146

Debray, Régis N168

Delahaye, Ernest N77

Deleuze, Gilles N4, N15

Demeneix, Barbara N7

Demoule, Jean-Paul N6, N17, N22, N24, N28, N37, N39, N68, N108

Déodat, Laure N8

Déotte, Jean-Louis 57, N14, N16, N18, N20, N25, N26, N35

Depraz, Natalie N7, N13

Dermange, François N69

Derrida, Jacques 79, 226, N16, N30, N56, N75

Desanti, Jean-Toussaint N6

Descartes, René 19, 43, 58, 149, 201, 236, 290, 295, N27

Descola, Philippe 122, 141, N24, N47, N69, N71, N86, N104, N111, N113, N114

DeVore, Irven N33

Drewermann, Eugen N175

Dunbar, Robin N35

Dupuy, Jean-Pierre N22, N25

Eisenberg, Josy N106

Eliade, Mircea 151, 259, N9, N15, N20, N23, N106

Elkin, Adolphus 123, N70

Engels, Friedrich 30, 274, N3, N6, N24, N26, N67, N76, N85, N93, N130, N141, N149, N155, N158, N159, N160

Eschyle N13

Esposito, Roberto N15

Ewen, Stuart N170

Ferré, Léo 87, 329, N17, N17, N172

Fichte, Johann Gottlieb 52, N3

Finkelstein, Israël N2

Fink, Eugen N25, N27

Flavius Josèphe N5

Foley, Stephen N1

Foucault, Michel N6, N8, N12, N15, N24, N25, N28, N93

Fressoz, Jean-Baptiste N164

Freud, Sigmund 25, 53, 119-120, 122, 128, 134, 140, 264, N3, N7, N8, N10, N33, N53, N55, N56, N57, N59, N60, N61, N63, N64, N65, N84, N92, N98, N105, N109, N111, N112, N114, N116

Garapon, Antoine N59

Geffroy, Gustave N17

Gemenne, François N1

Gentile, Emilio N33

Gilli, Patrick N51

Goldmann, Lucien N26

Goncourt, Jules et Edmond N33

Gould, Stephen Jay N141

Goux, Jean-Joseph N18, N27, N31

Granier, Jean N92, N123

Guéroult, Martial N35

Guilaine, Jean N4, N6, N23, N26, N28, N29, N48, N119

Hansen, Mogens Herman N13, N35

Harari, Yuval Noah 186, N25

Harlan, Jack N40

Hartog, François N15, N36

Hayek, Friedrich von 296, N64, N65, N66

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 51, 67, 70, 79, 81, 143, 152, 208, 221, 227, 235, 244, 266, 268, 271, 275, 298, N1, N1, N2, N5, N6, N7, N26, N31, N33, N44, N71, N80, N118, N121, N122, N123, N124, N126, N128, N129, N136, N139, N147, N153

Hégésias de Cyrène N77

Heidegger, Martin 56, 90, 128, 165, 180-181, 237, 250, 298, 331, 346, 349, N1, N5, N8, N10, N11, N11, N12, N15, N17, N22, N23, N56, N81, N90, N94, N95, N117, N129, N131, N176

Heisenberg, Werner N182

Héraclite 348, N4, N17, N80

Hérodote N17

Hilberg, Raul N31

Hobbes, Thomas 201, 214, N2

Hobsbawm, Eric 177, N1, N47, N92, N164

Hölderlin, Friedrich 331, N99

Houellebecq, Michel 199, N29, N30, N167

Hubert, Henri 57, N22

Hugo, Victor 72, N42

Husserl, Edmund 30, 33, 35, 39-45, 48, 58, 69, 85, 89-90, 94, 104, 164, 175, 179, 185, 203-207, 219, 250, 345, N1, N1, N2, N2, N3, N4, N4, N4, N5, N5, N6, N7, N7, N8, N8, N9, N9, N10, N10, N10, N11, N11, N11, N11, N11, N12, N12, N12, N13, N13, N13, N13, N14, N14, N15, N15, N15, N16, N16, N16, N16, N17, N17, N18, N18, N19, N19, N19, N20, N21, N22, N23, N23, N24, N24, N24, N25, N26, N27, N37, N39, N56, N58, N76, N87, N113

Ingold, Tim N86, N110

Jappe, Anselm N145

Johnson, Gregory N35

Jünger, Ernst 54, N8

Kant, Emmanuel 29, 33, 67, 84, 102, 244, 261, N5, N6, N7, N15, N28, N92

Kautsky, Karl N166

Kershaw, Ian N18, N29

Kojève, Alexandre N17

Kramer, Samuel Noah N74, N90

Kurz, Robert N30, N61

Labrusse, Rémi N6, N9, N16, N122

Lacan, Jacques N8, N16, N75

Lacoue-Labarthe, Philippe N24

Lambert, Wilfred George N88

Lamote, Thierry N5

Landgrebe, Ludwig N22

Langaney, André N22

Lassègue, Jean N59

Leakey, Richard N5

Lebrun, Gérard N8

Lecoq, Patrice N8

Lecourt, Dominique N12

Lee, Richard N33

Le Goff, Jacques N49

Lehoërff, Anne N14, N20, N27

Leibniz, Gottfried Wilhelm 111, N27, N31

Lénine, Vladimir Illitch 170, 236, 314, 350, N1, N4, N9, N144, N163

Le Pesant de Boisguilbert, Pierre N68

Le Rider, Georges N10

Leroi-Gourhan, André N13, N92

Le Roy, Édouard N1

Levinas, Emmanuel 157, N10

Levi, Primo N4, N9, N27

Lévi-Strauss, Claude N3

Lewin, Roger N5

Leys, Simon N162

Lohoff, Ernst N61, N178

Longrich, Nicholas N73

Loraux, Nicole N53

Loti, Pierre 55, N10

Löwith, Karl N6

Lubbock, John 100, N7

Luxemburg, Rosa 327, N169

Lyell, Charles 168, N4

Lyotard, Jean-François 185, N14, N26

Madry, Scott N8

Magny, Michel N1, N140, N163

Maître Eckhart N4

Mandeville, Bernard de N70

Margalit, Baruch N86

Marquet, Jean-François N14, N56, N129, N139

Marx, Karl 30, 174, 202, 207-208, 215, 217, 222, 225, 227, 231, 235, 266, 272, 274, 276, 295, 314, 316, 320, 323-325, 328, 341, 347, N2, N3, N6, N6, N11, N16, N17, N19, N20, N21, N22, N22, N23, N23, N24, N25, N26, N26, N27, N28, N29, N30, N31, N33, N37, N38, N43, N44, N45, N46, N48, N49, N54, N55, N55, N56, N56, N57, N57, N58, N60, N62, N63, N64, N65, N66, N67, N67, N68, N69, N70, N71, N72, N73, N74, N74, N76, N76, N77, N78, N79, N82, N84, N85, N85, N86, N89, N91, N93, N126, N128, N129, N130, N131, N133, N134, N137, N137, N139, N141, N142, N142, N143, N144, N144, N145, N147, N148, N149, N151, N151, N152, N153, N154, N155, N155, N156, N157, N157, N158, N159, N159, N160

Mauss, Marcel 60, N22

McCulloch, Warren N27

Merleau-Ponty, Maurice N31, N40

Métraux, Alfred N27

Midant-Reynes, Béatrix N20

Migeotte, Leopold N14

Millard, Alan Ralph N88

Moreau, Jacques-Joseph N33

Morin, Edgar N27

Mortillet, Gabriel de N1

Motte, André N19

Mumford, Lewis 125, 127, N50, N78

Muray, Philippe N16

Nicolas de Cues 179, 290-291, 293, 295-296, N11, N32, N37, N38, N39, N45, N46, N62

Nietzsche, Friedrich 13, 24, 30, 51, 77, 90, 150, 186, 189, 192, 194, 196, 236, 238-239, 241, 244, 248-250, 258, 260, 263-265, 298, 300, 302, 304-305, 308, 310-313, 321, 323, 341, 343, 345, 348-349, N1, N2, N2, N4, N6, N6, N7, N7, N7, N8, N9, N10, N10, N11, N11, N11, N12, N12, N13, N13, N14, N14, N15, N16, N17, N18, N19, N19, N20, N20, N21, N21, N22, N23, N24, N25, N26, N27, N28, N28, N29, N29, N29, N30, N30, N31, N31, N32, N34, N37, N42, N48, N50, N52, N53, N54, N55, N55, N59, N60, N61, N62, N63, N64, N65, N65, N66, N67, N68, N69, N78, N79, N79, N80, N80, N81, N82, N82, N83, N83, N84, N84, N85, N86, N86, N87, N88, N88, N89, N90, N91, N94, N94, N95, N96, N97, N97, N99, N100, N100, N101, N101, N102, N102, N103, N103, N104, N104, N105, N105, N106, N107, N107, N108, N108, N109, N109, N110, N110, N111, N112, N113, N114, N115, N116, N117, N118, N122, N124, N129, N154, N156

Nissen, Hans N3

Obama, Barack N165

Otte, Marcel N66

Pakarati, Leonardo N21

Pariser, Eli N16

Parménide N3

Pascal, Blaise 341, N26, N40

Patočka, Jan 90, 126, 185, 269, 337, N1, N4, N7, N9, N12, N21, N22, N23, N24, N76, N80, N82, N133, N134

Paul de Tarse, saint 293, 312, 319, 330, N144

Pausanias 77, N51

Pfister, Oskar N153

Picasso, Pablo 24, N3

Pinto, Louis N36

Pitman, Walter N87

Platon 17, 19, 28, 41, 64, 94, 99, 149-150, 196, 227, 248, 259, 261, 286, 288, 347-348, N3, N5, N8, N9, N11, N20, N20, N21, N26, N77, N92, N95

Pommier, Édouard N23, N46

Pradelle, Dominique N15

Protagoras 284

Quatremère de Quincy, Antoine-Chrysostome 62, 72, N41, N43

Racine, Jean 182, N12

Rajchman, Chil N4

Rankovic, Aleksandar N1

Raoult, Didier N15

Rappin, Baptiste N70

Reeves, Hubert N18

Rémond, René N5

Renan, Ernest 78, N22, N54

Reynié, Dominique N174

Ricœur, Paul N17, N54

Rimbaud, Arthur 45, 301, 331, 337, N11, N31, N43, N44, N45, N71, N72, N73, N74, N76

Römer, Thomas N4, N100

Rousseau, Jean-Jacques N1, N1

Ruiz, Miguel N177

Ryan, William N87

Sahlins, Marshall N5

Sartre, Jean-Paul 48, 71, 181, 191, 329, 337, N6, N7, N11, N28, N38, N40, N132, N173

Schaer, Roland N108

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von N139

Schmidt, Klaus N38

Schmitt, Carl N1

Schopenhauer, Arthur N4

Scott, James 283, N3, N8, N16, N51, N97

Sebald, Winfried Georg N3

Sève, Lucien N3, N33, N43, N127, N163

Shakespeare, William N29

Sholem, Gershom 157, N22

Simon, Herbert N2

Smith, Adam 193, 297, N69

Sohn-Rethel, Alfred N27

Somville, Pierre N19

Speer, Albert 181, N9

Steffen, Will N162

Stegmaier, Werner N11

Stordeur, Danielle N81

Sumpf, Alexandre N1

Tassin, Étienne N9

Testart, Alain N20, N36, N67, N72, N83, N125

Thélot, Jérôme N42

Thibault, Frédéric N137

Thompson, Edward N158

Thomson, George N15

Tocqueville, Alexis de N28

Trần-Đức-Thảo N19

Traverso, Enzo N2, N5, N6, N143

Trenkle, Norbert N178

Uehlinger, Christoph N100

Ussher, James N6

Valéry, Paul N21, N46

Vernant, Jean-Pierre N12

Vidal-Naquet, Pierre N26

Vigne, Jean-Denis N17, N46

Wallerstein, Immanuel N53

Weber, Max 175, N23, N99, N175

Wiener, Norbert 176, N26, N27

Wiesel, Elie 190, N4, N5

Will, Edouard N18

Worringer, Wilhelm N121

Zammit, Jean N2, N4

TABLE DES MATIÈRES

Gloses préliminaires

I - De l'Histoire

§ 1. Détresse et misosophie

§ 2. Hérésie et utopie

§ 3. De la théologie à l'archéologie : démystification de la philosophie

(1) Apothéose hiérarchique du principe

(2) Phénoménologie, méthodologie et ontologie

(3) De l'égologie à l'archéologie

§ 4. De la sociologie transcendantale à la philosophie de l'Histoire

§ 5. Tombeau de l'Histoire : le Musée

(1) La matrice apocalyptique

(2) L'appareillement de l'Histoire

(3) La spectralité de l'Esprit

§ 6. Du fondement à la fondation : architecture et anarchie

§ 7. Archéologie du commencement, I : la Cité grecque

§ 8. Archéologie du commencement, II : la Révolution néolithique

(1) D'une Révolution l'autre

(2) Une Révolution anthropocratique

(3) Une Révolution sociocratique

(4) Une Révolution théocratique

(5) Mythologies du commencement, I : le mythe mésopotamien d'Atraḥasîs

(6) Mythologies du commencement, II : le mythe hébreu d'Adam et Ève

(7) Une Révolution métaphysique

§ 9. Les présupposés archéologiques de la théologie de l'Histoire

(1) Messianisme et providentialisme ; eschatologie et téléologie

(2) Le prophétisme rétrospectif

II - De la catastrophe

§ 10. Catastrophisme et philosophie

§ 11. Catastrophe et Modernité : le nihilisme

§ 12. Catastrophe et apocalypse : la mort de Dieu

§ 13. La catastrophe industrielle : l'avènement du Capital

(1) Généalogie de la logique et abstraction monétaire

(2) Ontologie sociale et phénoménologie des formes-valeurs

(3) La Révolution capitaliste : l'inversion du sujet et de l'objet

(4) Une Révolution thanatocratique

§ 14. Dialectique du nihilisme

(1) Dialectique et diabiotique

(2) Origine de la négativité dialectique, I : Homo demens

(3) Démence et vérité

(4) Science et métaphysique : l'antinomie de la philosophie

(5) Origine de la négativité dialectique, II : Homo laborans

(6) Histoire et nihilisme

(7) Capitalisme et annihilisme : le Capitalocène

§ 15. Apocalypse et Révolution

1) Capitalisme et providentialisme : démystification de la théologie

(2) Apocalypse du néant

(3) Messianisme et catastrophe, I : la Rédemption

(4) Messianisme et catastrophe, II : la Révolution

(5) Catastrophe de la Révolution

§ 16. Utopie et mélancolie

Pour ne pas conclure

Index nominum

www.puf.com