

Saddek Aouadi
Jacques Demorgon



- Abdel-Jaouad, Hédi. *Rimbaud et l'Algérie*. New York-Tunis: Les Mains Secrètes, 2002, 174 Pp.

Rimbaud et l'Algérie est un ouvrage original, riche, que nous offre Hedi Abdel-Jaouad, résultat d'une lecture croisée, multiple, de *Jugurtha*, un poème en latin d'Arthur Rimbaud, rédigé à l'âge de 15 ans (!) pour un concours littéraire et auquel la critique n'a accordé que peu d'attention quand elle ne l'a pas sciemment occulté.

Par cet effort, Abdel-Jaouad a voulu « combler une lacune dans les études rimbaldiennes » et « montrer que l'Algérie sous le joug du colonialisme néo-latin, terre, langue et peuples, a été, et dès le début, présente et agissante dans l'univers affectif et poétique de Rimbaud. » (2-3).

Voyage à travers le temps et les espaces, l'itinéraire est lent et sinueux, comme à travers une « terra incognita ». Un Rimbaud nouveau transparaît, une nouvelle image du poète se construit au fur et à mesure de la lecture. En plus du « voyant », il y a le Rimbaud « clairvoyant », intellectuel en herbe, ayant très tôt saisi le mouvement de l'Histoire et la dimension spirituelle de l'Homme et qui opposera dans son poème, Jugurtha le Numide, et sa « réincarnation », l'Emir Abdelkader, le « Lion des Arabes », au mythe de l'« Afrique Latine » et son corollaire, celui de l'« Algérie Française ».

Dans cet ouvrage, composé de huit « tableaux », Abdel-Jaouad procédera sur quatre chapitres à une lecture fouillée du poème, en recourant à toutes les ressources de l'analyse textuelle, de la rhétorique classique à la sémiotique en passant par la psychocritique. Il soulignera le caractère polysémique et polyphonique du texte en analysant les sources intertextuelles les plus évidentes invoquant tour à tour Salluste et son *Bellum jugurthinum*, Virgile et son *Tu Jugurtha iris*, Victor Hugo et ses *Châtiments* et enfin Guez de Balzac et ses *Lettres*.

Le cinquième chapitre sera consacré à une lecture symbolique et « cabalistique » du poème: *Jugurtha* représente dans l'œuvre de Rimbaud les premiers exemples du dualisme Occident-Orient. Une lecture anagrammatique suivra pour contrer celle de Jean Louis Cornille selon laquelle on y retrouve voilé

le nom du véritable héros de cette allégorie, l'Empereur Napoléon III. Abdel-Jaouad pense qu'il s'agit au contraire d'un discours ironique qu'a permis le recours à la prosopopée.

L'ombre du père dominera les deux chapitres suivants. Officier de l'armée coloniale en Algérie, Frédéric Rimbaud abandonnera sa famille alors que le poète n'avait que six ans et ne laissera dans la mémoire de son fils que le poids d'une absence. Pour Abdel-Jaouad, *Jugurtha* est un poème-miroir dont le vrai destinataire serait le personnage fantasmatique du père, un investissement narcissique du poète pour le faire sortir de l'oubli et du silence imposés par la mère.

L'ouvrage se termine par les traces rimbaldiennes dans la littérature algérienne de langue française, notamment chez Jean Amrouche, Kateb Yacine, Jean Sénac, Malek Alloula, Habib Tengour et Isabelle Eberhardt.

Abdeljoad, généreux, nous gâtera en nous offrant en appendice une excellente traduction du poème réalisée par Chédly Abdel-Jouad et Radhia Abboud et transcrite par Hésa al Thani ainsi qu'une courte étude sur la réception de Rimbaud en langue arabe sous le titre évocateur de *Rimbaud d'Arabie*.

Saddek Aouadi
Université d'Annaba, Algérie

► Jacques Attali, *Une brève histoire de l'avenir*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2006 ISBN : 978-2-213-63130-1 35-37-3370-0/04

En nous proposant « Une brève histoire de l'avenir », Jacques Attali n'entend pas jouer les prophètes. Il prend soin de nous raconter d'abord « Une très longue histoire », celle de l'humanité. Selon lui, elle dépend de trois pouvoirs : le religieux, le militaire et le marchand. En s'associant et en se dominant, diversement, ils ont successivement engendré trois grandes formes de société : rituelle, impériale et marchande. Elles font désormais partie de la culture humaine et se mêlent dans chaque société singulière.

L'ordre marchand s'est développé en marge de l'ordre impérial. Chaque étape de ce développement porte le nom célèbre d'une ville prestigieuse : Bruges, Venise, Anvers, Gênes. C'est à chaque fois un grand port qui joue un rôle médiateur entre le pays où il se situe et d'autres pays au-delà des mers. Ces villes concentrent les activités matérielles comme les plus spirituelles : l'urbanisme, l'architecture, la musique et la peinture, la littérature et la philosophie. Avec Amsterdam et Londres, ce sont des pays déjà constitués, les Pays-Bas et la Grande-Bretagne qui émergent comme nations marchandes : nouveau modèle de société dans le monde des royaumes et des empires. Leur base est moins celle d'une dynastie que celle d'une société tout entière qui s'est mobilisée autour de connaissances technoscientifiques et de productions industrielles novatrices permettant la conquête de marchés internationaux. Elles s'offrent ainsi un développement supérieur dont veulent bénéficier les diverses couches de populations conduisant progressivement à une démocratisation politique. Les vives contradictions qui en résulteront avec les royaumes et les empires seront à l'origine de deux Guerres mondiales aux violences extrêmes.

Dès 1914, le dynamisme industriel marchand de l'Europe passe aux Etats-Unis. Boston, New York, Los Angeles, deviennent alors les villes-phares des trois nouvelles vagues marchandes de l'automobile, de l'électro-ménager, de l'informatique.

De Bruges à Los Angeles, l'ordre marchand aura donc engendré neuf cœurs toujours liés à des villes phares. Toutefois, dans son tout dernier parcours, un nouveau modèle de société apparaît, réalisé en premier par les Etats-Unis : la société d'économie mondialisée. Cette nouvelle forme est un défi pour tous les pays, qu'il s'agisse des nations nées du 18^e au 20^e siècle, ou des empires prolongés comme la Russie, la Chine, les monarchies arabes. Toute organisation politique, à base de croyance religieuse impériale ou de croyance religieuse nationale, perd sa suprématie d'hier. En effet, les moyens de l'économie mondialisée sont aujourd'hui très supérieurs à ceux d'une mondialisation politique qui est encore dans l'enfance. Les organismes internationaux, et en premier l'ONU, n'ont pas les bases affectives, intellectuelles, pratiques leur permettant de réagir. Et que dire des religions qui accompagnent, alimentent ou redoublent les autres divisions humaines ?

Attali peut maintenant s'interroger sur les probabilités en marche. Un certain déclin de l'Europe devrait se poursuivre en raison d'un manque de cohérence, même si, dans un avenir plus lointain, la construction européenne pourrait faire figure de modèle pour les développements continentaux. À la recherche de la possibilité d'un dixième « cœur » du monde capitaliste, il songe un moment qu'il aurait pu naître de cette conurbation de Francfort à Londres, passant par Paris et Bruxelles, autour des trains à grande vitesse, et avec l'euro. Mais vraisemblablement pas l'Europe ne saura pas s'unir tant que de graves circonstances ne l'y obligeront pas. En 2025, elle ne représentera plus que 15% du PIB mondial. La Chine atteindra ce résultat puis rejoindra le P.I.B. des États-Unis vers 2040.

« La fin de l'empire américain », ou plutôt de son rôle central, est une certitude pour Attali. Il imagine pourtant que la côte pacifique du Nord du Mexique, avec San Diego, jusqu'à

l'ouest du Canada, pourrait devenir ce dixième cœur de l'ordre marchand. Mais les États-Unis seront sans doute trop fatigués pour y parvenir. Ils redeviendront isolationnistes, se repliant sur eux-mêmes et oscillant entre dictature et social-démocratie de type scandinave.

À côté d'eux, on aura au moins onze autres puissances importantes : Union européenne, Japon, Chine, Inde, Russie, Corée, Australie, Canada, Afrique du Sud, Brésil, Mexique. Ce monde « politique », polycentrique, tentera de s'organiser au plan mondial mais il entrera en concurrence avec les puissances du marché : « les puissances industrielles, financières, technologiques, légales ou illégales... bouleverseront sans cesse les frontières et concurrenceront tous les services publics. » En fin de compte, Attali pense qu'il n'y a aura pas de dixième cœur du capitalisme. En effet, « le marché sera devenu assez puissant et le coût de l'échange de données assez faible pour que les membres de la classe créative n'aient plus besoin de vivre au même endroit pour diriger le monde... Le capitalisme n'en sera que plus vivant, plus prometteur, plus dominateur. » Mais aura-t-il le souci et les moyens de permettre et de sauvegarder une organisation générale du monde, c'est-à-dire politique aussi ? Sans doute pas car il aura dévitalisé les États, les ayant court-circuités par des technologies de « surveillance et d'auto-surveillance » qui s'installent aujourd'hui dans la surveillance anonyme et régulière de tous nos faits et gestes sur ses bases et sur celles de ses capacités de renouveler, de façon attractive, les processus et les produits, l'ordre marchand sera en position d'installer un hyper-empire économique. Il y sera même sans doute contraint pour protéger ses biens et contrôler, si possible, ceux qu'Attali nomme les pirates, soit les *mafias* de tous ordres.

Un tel hyperempire ne manquera pas de faire de nombreux mécontents. Nombre de peuples lésés dans leurs perspectives, tant laïques que religieuses, pourraient résister en s'appuyant sur les États restant, les confessions et leurs églises, les groupes de résistance organisés, les ONG. L'hyperempire jouerait alors de toutes les divisions : conflits de prestige, de frontières, divergences d'intérêts industriels et commerciaux, rareté de certains produits comme le pétrole ou l'eau. Mais le risque serait grand que ces divisions deviennent insurmontables et précipitent l'hyperempire dans un hyperconflit.

Tout cela est déjà en gestation, en genèse, mais nous prenons chaque manifestation pour un phénomène momentané et isolé. Nous refusons de voir que chaque conflit local est immédiatement réintégré dans un hyperconflit mondial suspendu.

Reste tout de même une troisième vague, elle aussi déjà naissante, celle de l'hyperdémocratie. Attali pense qu'elle se développera et pourra peut-être modérer l'hyperempire et réduire l'hyperconflit avant qu'ils n'aient mis fin à l'espèce humaine.

La démocratie a toujours été marginale dans l'histoire humaine. Elle a pu régresser, disparaître mais elle est toujours revenue. Pour nous permettre de garder espoir, Jacques Attali nous rappelle qu'en 1516, le Britannique Thomas More nous décrit *Utopia* dont les dirigeants sont élus. C'est ce qui se réalisera dans son propre pays, quatre siècles plus tard. Quand, en juillet 1914, Jean Jaurès imagine une Europe libre, démocratique, pacifique et rassemblée, qui aurait pu penser que cela pourrait être réalité à la fin du XXe siècle ?

Toutefois, des observations plus réalistes sont évoquées. D'ici à 2025, avec une croissance mondiale moyenne de 4% l'an, le revenu moyen de chaque habitant devrait s'accroître. Certaines situations de pauvreté sans issue pourraient diminuer grâce au développement de la microfinance : microassurance et microcrédit. Plusieurs pays sont susceptibles de devenir des économies de marché avec des Parlements élus. De plus, « La part de la population mondiale participant à l'économie de marché et sachant lire et écrire aura notablement augmenté. »

Dans ces conditions, les chocs entre l'économique, le politique et même le religieux trouveront un certain nombre d'êtres humains ayant déjà pris conscience que la finalité collective d'une hyperdémocratie ne peut être que le bien commun de l'humanité. Attali nomme ces acteurs « transhumains » et souligne d'ailleurs que les femmes transhumaines seront certainement plus nombreuses que les hommes. Ces nouveaux acteurs développeront l'intelligence collective comme dimension intellectuelle du bien commun. Ils tendront à constituer « une intelligence universelle, propre à l'espèce humaine, différente de la somme des intelligences des humains ». Par la suite, une hyperintelligence du vivant pourrait même ne plus agir en fonction du seul intérêt de l'espèce humaine. À cet égard, Attali insiste beaucoup sur le développement des entreprises relationnelles. Elles sauront disputer l'avenir aux entreprises animées par le pur profit. Elles contribueront à promouvoir les institutions nécessaires pour une politique planétaire. Tout cela ne se réalisera pas sans de nombreux échecs préalables qui rendront nécessaires de nouvelles spiritualisations et de nouvelles équilibres de l'économie, du politique et du religieux.

De nouvelles institutions seront mises en place à l'échelle mondiale. L'Assemblée générale de l'O.N.U. pourrait comporter trois chambres : celle, actuelle, des Etats, une seconde chambre d'élus au suffrage universel. Une troisième réunirait les représentants des entreprises marchandes et relationnelles. Ce Parlement planétaire pourrait lever des impôts planétaires.

D'une curieuse façon, Attali évoque soudain la formule de Georges Dumézil. Il écrit : « Le bien, après le marché et la guerre. Jupiter après Quirinus et Mars ». Le bien, c'est ici le bien commun de l'humanité. Le symboliser par Jupiter souligne sa dimension religieuse : fraternité des humains entre eux, et fraternité avec la vie. La première est très loin d'avoir cessé de faire problème. Un grand défi restera celui de l'intégration des populations immigrées. Défi pour l'Union Européenne. Tout autant pour la Russie car, en 2025, les travailleurs étrangers, surtout chinois, représenteront 20% de sa population active. À la même date, « les populations hispaniques et afro-américaines seront presque majoritaires aux États-Unis. L'hyperdémocratie devra se faire locale, nationale, continentale et mondiale. Certes, rien n'est garanti. Toutefois, on le sait, le bien peut sortir du mal.

Attali veut croire qu'un jour « l'hyperempire aura pris assez d'ampleur pour faire percevoir l'unité du genre humain sans être parvenu à détruire l'identité humaine. » Il veut aussi « espérer que l'hyperviolence menacera assez fortement l'humanité pour lui faire prendre conscience de changer radicalement d'attitude à l'égard d'elle-même. » De là, surtout ne pas conclure de façon fataliste. Ce sont les engagements humains intelligents et généreux qui détermineront l'avenir. C'est pourquoi, Attali se dit « convaincu que les transhumains seront assez nombreux et assez organisés pour contenir l'hyperempire et détruire l'hyperconflit. »

► Peter Sloterdijk, *Derrida, un Égyptien*, Maren Sell Éditeurs, 2006, 12 euros
Diffusion Seuil ISBN : 2-35004-059-03

Invité, par Daniel Bougnoux, à « Penser Derrida en pensant à Derrida », un an après sa mort, Peter Sloterdijk, nous propose un petit livre d'une grande richesse et d'une grande densité. Il lui donne un titre étonnant : « *Derrida, un Égyptien* ». Ce titre se comprend dans la mesure où Sloterdijk nous donne un singulier portrait du philosophe de la déconstruction, en le confrontant à sept autres penseurs intéressés, de façon ou d'autre, par la question de l'Égypte en écho au devenir de l'Occident.

1./ D'abord, Derrida et Luhmann, « les deux Hegel du XXe siècle ». Avec sa théorie des systèmes, le philosophe allemand, Nicklas Luhmann, remet en mouvement, à travers

sa théorie des systèmes, d'activités humaines que sont, par exemple, le religieux et le politique. Il en ressort cette vérité nouvelle, fondamentale, que ces systèmes ne sont pas donnés une fois pour toutes mais continuent de s'engendrer, de se définir, avec la poursuite de l'aventure humaine. De son côté, Derrida - avec la déconstruction (construction au coeur même de la destruction) - remet en mouvement les descriptions philosophiques occidentales du monde. Il s'agit moins de les détruire que de les critiquer pour les intégrer dans une pensée plus complexe. Derrida ignorait vraisemblablement le travail de Luhmann, contemporain du sien. Par contre, le philosophe allemand était un lecteur attentif de Derrida.

2./ Le second penseur convoqué est le dernier Freud qui, oublieux de l'inconscient, s'intéresse au *déplacement* (*entstellung*). Il va déconstruire le monothéisme entre sa naissance égyptienne et son déplacement juif à travers Moïse, être hybride, exceptionnel, qui associe en lui l'Égyptien et le Juif. Exploration freudienne prémonitrice devant les études historiques et archéologiques récentes. Elles ont en effet montré que cet aller et ce retour des Hébreux en Égypte est une extraordinaire fiction, un véritable mythe. En fait, Moïse est l'objet d'une opération politique de Josias, roi de Juda, au moment où il se sent en mesure de reconquérir le nord d'Israël et de constituer un royaume unique, avec un dieu unique adoré dans une capitale unique, Jérusalem.

3./ La médiologie est comme une autre déconstruction grâce à l'articulation du technique et du symbolique. Régis Debray souligne ainsi cette extraordinaire transformation du divin qui a permis son déplacement spirituel d'Égypte en Israël. On va passer de la lourdeur du sacré qui s'exprime dans la pyramide égyptienne à la légèreté de la Bible. Dieu s'est fait livre. Avec ce Dieu mobile et déplaçable, l'avenir pourra l'emporter sur le passé, et le monothéisme devenir universel.

4./ Nous restons en Égypte avec *Joseph et ses frères*, tétralogie romanesque écrite entre 1933 et 1943 par Thomas Mann. « Joseph, le marginal, interprète les rêves du pharaon : ironique allégorie de Freud mais aussi prémonition de Derrida ». Freud interprète les rêves des riches. L'herméneutique messianique marxiste interprétera ceux des pauvres grâce à Ernst Bloch et à Walter Benjamin. Cependant, après la Deuxième Guerre mondiale, Derrida va produire une troisième herméneutique : la déconstruction de l'Occident « à travers ses spectres et ses philosophies. »

5./ Franz Borkenau (1900-1957) ne voit pas l'Occident comme un ensemble de civilisations qui se succèdent à la manière de Spengler. Ou qui se constituent en synthèse à la manière de Hegel. Pour lui, l'Occident n'a cessé d'être en oscillation entre deux pôles d'orientation des énergies. D'un côté, « l'immortalisme » qui met en avant le souci du salut dans l'au-delà, ainsi en Égypte ou dans la vallée de l'Indus. D'un autre côté, « le mortalisme » laissant davantage les têtes et les mains libres pour l'invention de politiques humaines. Par la suite, le mortalisme judéo-gréco-romain cédera la place à l'immortalisme chrétien. Par contre, il fera surface avec le mortalisme de la modernité.

Ces deux attitudes différentes avaient déjà été observées par Fustel de Coulanges puis par Ernst Troeltsch. Celui-ci les nommait « l'attitude escapiste », permettant au croyant de s'échapper d'un monde d'illusions et de souffrances, et « l'attitude mondanéiste », selon laquelle le croyant obéit aux lois d'une nature et d'une société sacrées dans laquelle il se sent immergé.

6./ Sloterdijk garde deux rencontres opposées pour la fin. La rencontre de Derrida avec Hegel magnifie la déconstruction, en indiquant les limites de la synthèse hégélienne.

Derrida montre cette synthèse comme une véritable pyramide qui s'érige sur le puits d'ombre de la différentialité, de la matérialité, de la mort qu'aucun concept supérieur ne peut réduire. Cela n'empêchera pas Derrida de reconnaître qu'on ne peut jamais en avoir fini avec Hegel.

7./La septième et dernière rencontre se fait avec Boris Groys et ouvre sur l'après Derrida. Le disciple, marginal, reprend la tâche philosophique mais au coeur du concret des archives, c'est-à-dire des objets qui prétendent à entrer dans « ces chambres des pyramides de notre hyper-modernité que sont les musées ». Ainsi, aujourd'hui encore, l'Égypte ne nous lâche pas.

Si la déconstruction, en dépit de ses difficultés a conquis le monde, c'est qu'elle est une forme d'analyse plus riche. Parce qu'elle n'est pas seulement séquentielle, cumulative, elle pense les contraires, à travers leurs associations et leurs dissociations, leurs agencements, leurs retournements, leurs oscillations.

En fait, il y a souvent deux voies comme dans le cas du mortalisme et de l'immortalisme. Il faut éviter l'unilatéralisme. Derrida souhaite « ne pas masquer l'ambivalence profonde ». Par exemple, il faut « intégrer le choix nécessaire et impossible entre métaphysique et non métaphysique. Ou encore, «intégrer le spectre du pharaon dans la sphère de la fraternité. » Derrida reste donc un Égyptien mais post-moderne, se gardant, d'ailleurs, « l'option d'un double enterrement ... le premier devait se dérouler dans la terre du pays qu'il avait aimé et habité dans un esprit critique, le second dans une pyramide colossale qu'il s'était lui-même édifié par le travail de toute une vie, à la lisière du désert des lettres. »

► François Jullien, *L'Ombre au tableau - Du mal ou du négatif*, Paris, Seuil, 2004

1/ *L'Ombre au tableau - Du mal ou du négatif* se déploie, d'une notion à l'autre. Le but atteint est l'abandon - qui se veut définitif - de la notion de « mal ». Nous devons renoncer à cette notion du « mal ». Elle est plus mythique que logique, plus métaphysique que morale. Elle doit conduire à d'autres notions conceptuellement plus exigeantes et plus opératoires pour l'aventure humaine. Jullien entend tirer la notion du « mal » hors de sa confuse simplification.

Pour y parvenir, il la situe et la tend entre « négatif de fixation » et « négatif de stimulation ». Le « mal », tel qu'ordinairement nous le pensons, émerge bien du premier négatif de fixation sclérosante et paralysante. Au contraire, le négatif de stimulation peut nous apparaître comme étant aussi le « mal », alors qu'il est contributeur indispensable au maintien et au développement du bien. Dans cette tension entre le bien et les deux négatifs, on trouve « le laid, l'abject, le douloureux ». Ainsi on atteint la constitution d'un « ensemble » de notions. Elles ne sont pas moins dramatiques et moins pratiques que la notion de « mal » mais elles sont pertinentes et opératoires.

C'est donc la fin d'une absolutisation du mal et d'une absolutisation du bien, condition *sine qua non* pour fonder une nouvelle intelligibilité des représentations, des communications, des conduites culturelles humaines, intelligibilité requise pour construire un autre avenir humain que celui qui continue de nous menacer.

2/ D'abord, on est dans l'infra-philosophique : le mal - mal physique et mal moral - a son évidence première et s'impose au corps comme à l'esprit. Qu'est-ce que la philosophie en a fait ? Elle a plutôt tenté de le dissoudre. Elle s'est attaquée au manichéisme qui l'installait en majesté face au Bien, manichéisme qui fut jadis interdit d'entrée en Chine.

La philosophie européenne va déployer une armée d'arguments pour nier le mal en

montrant qu'il s'intègre au bien, d'où l'image du titre. « Il fallait des ombres au tableau pour en faire ressortir les couleurs... sans la souffrance, la maladie, la guerre, la mort... nous ne saurions ce qu'est le bien, la santé, la paix, ni non plus la vie ». Ombre et lumière, mais aussi chute et salut ! En même temps, ces arguments, répétés jusqu'à satiété, n'ont pas convaincus.

L'enjeu est crucial, et Jullien souhaite que sa démarche soit comprise et admise, tout en sachant à quel point elle est déstabilisante. Il nous propose une démonstration profonde et rigoureuse, étendue et multiple. Il faut prendre la mesure de l'obstination dont a fait preuve toute la philosophie occidentale : des Grecs à Hegel et au-delà, en passant par Plotin. La pensée de l'occident a absolutisé le mal et, en même temps, voulu l'anéantir pour en innocenter Dieu. Le résultat, paradoxal, sera, nous allons le voir, cette émergence irrépressible du négatif qui est à l'honneur de la pensée.

3/ La démonstration doit suivre une opération entreprise et poursuivie pendant des siècles : la théologie des « théodicées ». (théos, dikè - Dieu, justice). Elle est hautement significative de la pensée occidentale. La morale voulait seulement nous faire mieux supporter nos maux. La théodicée ne supporte pas que Dieu puisse être responsable du mal. Comment, dans sa perfection, pourrait-il engendrer une création comportant le mal ?

Les théodicées seront nombreuses : des Grecs aux Latins et aux Chrétiens. La plus connue est sans doute celle de Leibniz, avec sa formule conclusive selon laquelle Dieu a créé « le meilleur des mondes possibles » ; formule célèbre depuis que Voltaire l'a tournée en dérision, dans *Candide*. Mais c'est Plotin et ses Ennéades qu'approfondit François Jullien, car c'est lui qui va, le mieux, nous faire entrevoir l'indispensable passage du mal au « négatif ».

Plotin a le mérite de réunir les arguments des théodicées antérieures, en particulier en ce qui concerne le mal moral. « Le mal moral découvre à l'homme sa liberté... Grâce au mal, l'homme s'élève à la position de sujet. ». Sur cette question du sujet, on trouve, chez Plotin, une rigueur propre à Foucault posant que savoirs et pouvoirs sont disséminés dans tout le corps social. Mordant, Plotin écrit « Les méchants dominent grâce à la lâcheté des dominés, et c'est justice. »

Toutefois, même ces méchants visent le bien : « Les torts que se font réciproquement les hommes ont pour cause leur aspiration au bien ; comme ils ne peuvent l'atteindre, ils s'égarer et se tourment les uns contre les autres. » Même dégradés, égarés, c'est encore entre humains qu'ils sont. Le « vice » n'est pas une disposition foncière mais « une déficience... il n'a pas plus de réalité parmi les intelligibles que n'en a la défaillance de lumière au sein du sensible. » La morale entre en complexité : elle embrasse en même temps religion (liberté, faute et salut) et athéisme (nécessité, connaissance et correction).

Plotin s'avance au-delà de cette simple résorption du mal. Le négatif n'est pas simple faire-valoir du positif. Négatif et positif sont indissociables. Plotin, ancêtre de la systémique, précurseur de Derrida, de Foucault, d'Arendt, quelles continuités mais aussi quelles lenteurs et quelles patiences, « un temps long dans l'histoire de la philosophie » dit Jullien ! Il précise : « Plotin a témoigné de bien trop d'acuité dans son analyse existentielle » pour ne pas souligner « l'intolérabilité d'un tout positif » et ne pas « faire sa place à cette inquiétude relevant du négatif et servant de principe au devenir. »

Cependant, impossible à l'époque, de traiter la question directement au sujet de Dieu. Il le fera en partant de l'éternité. « La nature remuante... choisissant de rechercher plus que le présent, se mit en mouvement, et lui même se mit aussi en mouvement... *différent et différent* encore, ayant accompli un certain chemin, ils se trouvent avoir fait le temps qui est une image de l'éternité. »

4/ Souvent, d'aucuns se demandent : « à quoi sert la philosophie ? ». Jullien apporte des éléments de réponse. La philosophie souhaite étendre et approfondir la réflexion de l'expérience humaine mais il lui faut s'appuyer sur des données connues. Si elle n'y fait pas référence, ses propos ne pourront pas être entendus. Elle opère ainsi dans la reconduction d'évidences largement trompeuses.

Alors qu'elle devrait lui permettre de s'en dégager, son histoire même s'y perd. Elle échoue dans sa prise de distance déconstructive et paraît souvent rabâcher. Non sans certaines avancées. Ainsi de la Bible à Plotin. Dans celle-ci, on a le récit de la chute, récit évènementiel, personnalisé, mythique : Adam, Eve, l'arbre, la pomme et le serpent.

Dans Plotin, la chute n'est plus un « évènementiel » ; « la négativité s'inscrit dans une nature « intrigante/entreprenante » qui n'est pas satisfaite de la plénitude dans laquelle elle se trouve « réduite à l'inertie ». L'éternité (« indépendance-immobilité ») entre dans « une logique d'insatisfaction vis à vis d'elle-même qui la porte à déployer chez soi son contraire. »

En fait, l'éternité qui engendre le temps, c'est encore une concession au récit.. Eternité et temps sont indissociables. Autrement dit le négatif est indissociable du positif. La diachronie narrative introduit à la synchronie d'une logique intégrant la contradiction.

Tout se passe, donc, comme si le développement de la philosophie occidentale était, au moins en partie, en mesure de reprendre la pensée mythique mais aussi sa propre pensée discursive. Malheureusement, cela prend un temps considérable.

Comme, par exemple, de Plotin à Hegel qui met fin aux théodicées ; « Désormais la réconciliation n'est plus à attendre d'un autre monde, elle advient d'elle-même à l'issue de chaque procès dialectique qui, comme tel, contribue à la réalisation de l'absolu...L'autre monde est présent phénoménalement dans celui-ci qui est à la fois lui-même et son autre ; il n'y a plus, non plus, à proprement parler la Providence puisqu'il ne reste plus aucune extériorité de Dieu par rapport à son effectuation dans l'histoire... La méditation de l'histoire est la seule théodicée possible. »

Toutefois, cette émergence du négatif a encore besoin de se confirmer. Or, aujourd'hui, dans le contexte de la mondialité, une toute nouvelle voie s'offre. Elle est d'un grand secours pour sortir la philosophie de sa répétition, c'est le recours à « l'ailleurs », cher à François Jullien, qui va y pourvoir. Attention, cela n'opère pas automatiquement.

Sur les mêmes thèmes « Dieu, le mal, la théodicée », l'ailleurs peut fournir les mêmes réponses. En Inde, le « Seigneur Ishvara est lui, aussi innocenté du mal. Toutefois la question n'atteint pas la même ampleur dramatique qu'en Occident car, au delà d'Ishvara, l'Absolu se réfère au Brahman supra-personnel qui dépasse toute dualité comme celle même du bien et du mal. En Islam, c'est la même théodicée qu'en Occident chez Gazzali ou Avicenne.

5/ Il faut finalement aborder la Chine pour que se produise le choc stimulant. Au lieu de « monter » ce vis à vis forcené du Bien et du mal, elle a suivi le jeu indéfini et permanent des contraires entre eux : *yin er yang*. La pensée chinoise n'a absolutisé ni Bien ni Mal. Elle s'est toute entière tournée vers « le Ciel » en tant que déroulement ininterrompu, infini du cours des choses et du monde.

La Chine, ainsi, fait écart « parce que la pensée d'un Dieu créateur-rétributeur s'étant très tôt atrophiee, l'intégration et la résorption du mal au sein d'une logique d'ensemble n'ont guère été problématiques... il n'y a pas de théo-dicée, ni de pensée de la providence, parce qu'on ne rencontre en Chine ni *théos* ni *dikè*, ni « Dieu », ni « justice ». Il y a, clairement, des opposés qui sont « la chaîne et la trame » du réel, plutôt que le bien et le mal affrontés.

Jullien en précise les raisons historiques. Au deuxième millénaire avant notre ère, il y a, en Chine aussi, un Seigneur d'en haut « Shang di », dominant le monde humain. C'est

un « Souverain qu'on craint, qu'on prie, auquel on sacrifie. » Au début du millénaire suivant, avec aussi le passage des Shang au Zhou, un changement s'opère. Ce « Seigneur d'en haut » se trouve « progressivement supplanté par un principe de régulation - et d'abord d'alternance du jour et de la nuit et des saisons, d'où procède le renouvellement sans fin du monde ; c'est lui qu'incarnera « le Ciel ». Dès lors, les penseurs chinois vont s'intéresser, non à quelque « création » mais à « la cohérence du déroulement des choses, maintenue au travers des contraires « yin et yang ».

En même temps, il y a eu passage « du religieux à l'ordre politique et social qui s'en est progressivement détaché ». Dans la vie sociale se développe « un ritualisme accordant son attention à la procédure plus qu'à la prière ».

A la différence des monde grec, indien, islamique, européen, « la Chine ancienne, délaissant Dieu et n'ayant pas conçu d'âme comme entité séparée, et donc d'immortalité, n'a pas connu la commodité théorique d'un paradis. »

Il n'y a pas en Chine de grand récit des origines, pas de mythe de la chute, du Mal et donc « pas de logos cherchent à le combattre, à le compenser ». Pas de notion de finalité, de « but projeté en dehors du cours des choses » qui puisse constituer « le sens ». Il y a même réticence à l'égard de la notion de cause, « la liaison des phénomènes s'organisant davantage en termes de « correspondances » grâce auxquelles tous les existants, selon leur espèce, se répondent et s'influencent. »

Cela se traduit dans la langue elle-même. « Est-Ouest (une relation) en chinois sert à désigner « la chose », qui procède déjà d'un couplage des opposés ; ou « montagnes-eaux » (haut et bas) le paysage : celui-ci n'est il pas à la fois vertical/horizontal, compact/fluide, opaque/transparent, immobile et mouvant... ?

Avec ce recours à la Chine, il ne s'agit ni d'étendre « plus loin l'enquête », ni de céder au plaisir de la comparaison », ni de trouver ailleurs la vérité, il s'agit de mettre en oeuvre cet « auto-réfléchissement de l'humain » pour qu'à travers lui, « s'explorent patiemment ses intelligibilités diverses et puissent se recenser « d'autres possibles ».

6/ Ainsi, du mal d'un côté, du négatif de l'autre, mais ne nous précipitons pas vers des conclusions sommaires. La référence à l'ailleurs et à la singularité civilisationnelle peut aisément reconduire au culturalisme, pensée appauvrie, érigeant des orientations culturelles en caractéristiques exclusives de certains peuples ou pays. Sur ces bases faussées on se demande, alors, comment la communication sera possible. Voulant éviter ce culturalisme, on commet l'erreur inverse, on mise sur la généralisation, en se contentant d'affirmer que les hommes sont au fond semblables. Ces deux erreurs proviennent d'un primat de notre pensée identitaire. Généralité humaine et singularité civilisationnelle ne doivent jamais être séparées mais traitées ensemble afin de fonder l'intelligence des multiples cultures plus ou moins adaptatives des humains. C'est possible en référant les cultures non à des identités déjà là, mais aux conduites et aux processus à partir desquels elles se produisent avec plus ou moins d'écart entre elles.

Jullien fait ici une démonstration exceptionnellement claire de la manière dont la problématique adaptative « contradiction / contrariété » a été traitée différemment par les Grecs et par la Chine. Dans une optique culturaliste, la contradiction (principe aristotélien du tiers exclu) est grecque, la Chine l'ignore. Or, la contradiction est présente en Chine. Ne serait qu'au travers du titre d'un ouvrage célèbre de Mao Zedong, justement intitulé « *De la contradiction* » (mao dun lun).

Bien avant, une histoire de Han Fei, (IIIe siècle avant notre ère) est racontée aux petits chinois, dès l'école élémentaire. Un homme, du pays de Chu, vend des lances (mao) et prétend qu'elles transpercent n'importe quel bouclier (dun). Il vend aussi des boucliers

et prétend qu'ils arrêtent toute lance. Ainsi la contradiction se dit lance bouclier. C'est connu et c'est amusant cette propagande contradictoire d'un commerçant ! Les enfants réfléchissent : est-ce parfois vrai ou n'est-ce que mensonge ?

Il y a aussi une école de philosophes logiciens, les mohistes, qui ont bien étudiée la contradiction mais leur travail a été délaissé. Quoi qu'il en soit, « La Chine antique a clairement perçue ce qu'était une contradiction logique ».

Que s'est-il donc passé ? L'erreur c'est de croire être en présence de contenus de pensée fondamentalement différents chez les Grecs et les Chinois (certains ont pensé cela des primitifs, des noirs, des femmes !) Ce qui diffère, c'est la façon dont l'accent sera mis, ici ou là, au sein de mêmes contenus de pensée ? Ce qui diffère c'est la façon dont les uns et les autres peuvent être diversement motivés en fonction des situations, des circonstances, des hasards, des libertés.

La pensée, en Grèce, avait aussi posé « le contraire ». C'est quand elle l'a « élevé à l'en-soi, hors de la variation alternée des phénomènes » qu'elle a commencé sa bifurcation par rapport à la pensée chinoise. Les Grecs ont « serré » à l'extrême l'opposition et l'ont conduite à la contradiction : l'être et le non-être, le bien et le mal. Les Chinois au contraire l'ont desserré et l'ont entraîné vers la contrariété.

Loin d'ignorer le principe de contradiction, les penseurs de la Chine antique se sont plutôt appliqués à s'en dégager, moins à le réfuter qu'à le dissoudre ». Jullien cite les formules du Laozi : « émousser les tranchants, dénouer les écheveaux, égaliser les lumières, unifier les poussières. » Il résume : « La Chine n'a pas aiguisé la contradiction ; elle a pensé la communication par décloturation des opposés. »

« Je n'ai plus à tourner mon regard vers un autre monde (du céleste ou de l'idéal) pour y découvrir l'harmonie qui fait défaut à celui-ci ; il suffit que, en affranchissant réciproquement les opposés de leurs déterminations exclusives, je ne me laisse plus accaparer par aucun d'eux et que j'évolue « entre » eux « au gré ». Le jour et la nuit sont vrais l'un et l'autre et se mêlent à l'aube et au crépuscule. Le blanc et le noir sont vrais ensemble et donnent toutes les nuances de gris. La vie et la mort aussi co-existent. L'expression « yin er yang » traduit tout cela.

7/ Il a d'abord fallu ramasser à terre le mal et le négatif « tels deux vieux silex à battre l'un contre l'autre pour faire rejaillir l'étincelle ». Le « négatif, tombé en discrédit... emporté dans la débâcle du marxisme », doit redevenir « une notion forte », On ne peut le penser comme étant entièrement le non mal. Erreur évitée au moyen d'une distinction décisive. On a le « négatif de stimulation » celle d'un opposé « menaçant-incitant et de ce fait contribuant ». Ce négatif de stimulation opère en antagonisme avec le positif pour en empêcher la sclérose qui pourrait être à l'origine du mal. Or il n'est jamais à l'abri de sa propre sclérose en devenant négatif de fixation. Quelle naïveté, si après avoir critiqué le « tout positif » on avait mis en majesté le tout négatif.

Eclairons cette complexité. La paix serait-elle le bien et la guerre le mal selon l'idéalisme kantien ou l'inverse selon le vitalisme hégélien. Pour Jullien, l'antagonisme n'est, en lui même, ni le mal ni le bien. Il souligne qu'il nous faut aujourd'hui penser sur de nouvelles bases...notamment distinguer entre ce qui détruit et ne produit rien (ce négatif de fixation) et ce que serait un négatif activant, *mobilisant*, tel qu'il met sous tension, promeut, innove, intensifie. » C'est ce qu'il nomme « le destin coopérant du négatif ».

Second exemple plus psychologique. En psychanalyse le travail de la cure consiste « à transformer le négatif paralysant en négatif moteur. »

Or, nous avons le plus grand besoin de ce « négatif moteur » pour refonder la démocratie dans le contexte de la mondialisation. « Nos formes politiques contemporaines souffrent...d'un

enfouissement du négatif...aujourd'hui dans les démocraties occidentales...le jeu de l'opposition ne fonctionne plus. ».

Il en va de même au plan de l'Europe. « On rêve paresseusement d'une Europe qui, par principe abolisse toutes ses barrières internes et s'étende au plus loin, tout en se plaignant que celle-ci reste « abstraite » au regard des citoyens... Si l'Europe reste ou plutôt devient effectivement abstraite...c'est qu'elle se laisse aller à l'homogénéisation d'elle-même en n'exploitant plus ce négatif, et d'abord au travers de ses langues. »

8/ « Grâce à la promotion du négatif, la question du « qu'ai-je le droit d'espérer ? »... se voit enfin résorber, puisqu'il n'y a plus justement à « espérer »...mais à *com*-prendre, en donnant un sens fort à ce *cum* ». Si le « négatif » se débarrasse de tout résidu religieux ou même seulement affectif... il n'est pas pour autant une notion pratique (tandis que le mal est à la fois pratique et dramatique).

Donc, sur « le versant du « que dois-je faire ? » le négatif reste muet. Jullien reprend autrement et de façon plus décisive encore la critique de la notion de mal. Elle a sans doute hier « fait progresser l'humain. Elle a permis « le déploiement de son intériorité », son détachement « du régime silencieux des inféodations, organiques et cycliques, constituant le naturel. » Il n'en va plus de même aujourd'hui.

La notion « infantilise ». Elle continue de traîner avec elle « un reste de terreur archaïque comme de vociférations exterminatoires... Il se produit toujours avec le « mal » un effet d'œdème que tant de logifications essayées (comme dans les théodicées) sont bien en peine d'évacuer ».

La notion est « paresseuse », « périmée ». En venir à laisser de côté l'idée du mal, s'en débarrasser en quelque sorte, comme trop empâtée et maladroite, plutôt que proprement la dépasser, ce n'est pas renoncer à la morale. »

La notion est confuse. Le mal a recouvert trop impatiemment « le laid, l'abject, le douloureux. » Le mal ne peut les subsumer car ils sont « indépendants...disjoints » même s'ils sont « coordonnés dans la morale » Jullien propose de reconnaître à travers eux « un sujet processif ».

a/ Au plan appréciatif, inhérent à la morale, « le mal aussitôt condamne, exige de se convertir à l'ordre du bien ou enferme dans la perversion...Le laid, immanent à la situation ne renvoie pas à un ordre extérieur...La morale n'est pas donnée d'emblée, affichée une fois pour toutes, elle est à découvrir plus précisément à chaque instant... Si je prononce que la paresse est laide, c'est moins « au nom d'un devoir-être (qui serait imposé) que selon un pouvoir-être (celui de ce que pourrait être, par promotion, l'humanité). »

b/ « la morale implique de la décision pour être pratique et même ne réclame-t-elle pas de l'exclusion pour demeurer idéale ? ». C'est ce que fonde l'abject « réaction d'évacuation, immédiate et tranchée, de ce qui, en nous, met sinon en péril l'humanité

c/ Les théodicées ont biaisé avec le négatif en ne le reconnaissant pas au principe du positif... Elles n'ont pas voulu non plus reconnaître que d'éprouver le travail (douloureux) du négatif est bien ce qui qualifie l'humain. » Dans « l'émoi du passage et de la perte, je rejette la plainte mais garde la peine. Si sagesse il y a, elle est toujours de s'ouvrir, laissant passer, procéder, transiter (même la douleur), et ne consiste pas dans une fermeture, serait-elle héroïque. »

9/ Merci à François Jullien de nous convier ainsi à l'abandon de notre notion mythique, métaphysique, dramatisante et confuse du « mal » pour des concepts logiquement plus pertinents et moralement plus pratiques. Nous pouvons penser qu'ils contribueront à éviter cette pensée des oppositions posées comme irréductibles et cette montée des conduites aux extrêmes exterminateurs de l'autre.

L'évolution auto-critique de la pensée occidentale a pris un temps considérable et n'est pas advenue comme culture européenne car elle aurait au moins freiné la monstrueuse barbarie des deux guerres mondiales. La pensée chinoise, qui divergeait de façon intéressante de la pensée occidentale, est restée ignorée.

Aujourd'hui, en régime de mondialité, les uns et les autres ont la possibilité de se demander comment ils pourraient produire un meilleur sens de l'humain. Certainement pas en cherchant qui a raison et qui a tort. Car les différentes piles de raisons doivent être bien plutôt échangées non seulement entre elles mais en référence à ce que produisent les conduites des personnes, des groupes et des sociétés.

L'intelligibilité profonde des deux perspectives de pensée et de conduite -occidentale et chinoise - et de quelques autres - est encore à construire. Pour inventer des articulations d'actions et des compositions de sociétés mutilant moins la complexité du réel et notre humanité, encore infantile, qui s'y débat.

► François Laplantine, *Le social et le sensible - introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2005.

Dans *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, François Laplantine, par la profondeur de sa réflexion et l'étendue de ses références philosophiques, sociologiques, linguistiques, esthétiques et politiques, nous offre un livre fondateur.

1/ Il y instruit le procès de la pensée occidentale et de ses hiérarchies mentales, bloquées et dévoyées, contribuant largement aux tragédies historiques. Il faut donc revenir sur nos habituels modes d'être et de penser. Singulièrement sur leur négligence à l'égard du sensible et de son association avec le social.

Le sensible est souvent mis entre parenthèses par le social qui fait fond sur la catégorisation. Moyen privilégié de la pensée grecque pour fonder une science en stabilisant la réalité, la catégorie s'impose à l'énergie et à la vie. « Elle répugne à ce qui s'élabore dans les passages, les transitions, les moments d'oscillation instables et éphémères...elle opte d'une manière drastique pour la fixation du temps, du mouvement, du multiple et elle s'oppose, ce faisant, à la tension de l'entre et de l'entre-deux ». Seule une *anthropologie modale* peut corriger ces déviations.

Le terme, déjà employé, de Spinoza à Barthes, souligne l'importance de tout ce qui ne cesse de bouger, de se transformer, de se moduler, de se mêler. L'*anthropologie modale* est donc « radicalement différente d'une anthropologie structurale ». Elle est soucieuse de savoir comment dans « le social » on considère ou non « le sensible, la vie des émotions, le corps...le caractère physique de la pensée en train de se faire ». Ainsi, le corps ne peut pas être considéré comme « un ensemble de fonctions et de surfaces identiques à elles-mêmes ». Il n'existe « pas de corporéité en soi mais des actes oscillants. Pas une pensée de la concomitance (dans une totalité) mais de l'intermittence ; pas une pensée de l'être mais de l'autrement qu'être ».

2/ D'entrée, comme exemple d'association du sensible et du social, Laplantine propose « l'art brésilien de la *ginga* qui consiste à avancer dans un mouvement d'oscillation horizontale du corps. » C'est « une gestuelle faite de souplesse, de plasticité mais aussi de déterminations...Elle se déplace et évolue - à l'opposé des comportements de rigidité physique qui sont ceux de beaucoup d'Européens et de Nord-américains - sans être pour autant indolence ou laisser-aller. ». Plus encore, la *ginga*, c'est en même temps, « marcher, danser, chanter ». Laplantine montre cet emmêlement des expressions de la

ginga, singulièrement dans la *bossa nova*, « *la plus tendre des musiques brésiliennes* » qui a conquis le monde, et la France, en 1966, avec « Un homme, une femme », le film de Claude Lelouch.

Laplantine qualifie la *bossa-nova* de « *chant des intimes inflexions des sentiments, notamment dans le sentiment de la saudade qui n'est pas exactement la mélancolie (sentiment du temps qui passe) et encore moins la nostalgie (regret du temps passé), mais la présence et l'absence, le plaisir et la souffrance amoureuxment entrelacés, la présence du passé dans le présent qui fait tant de mal, qui fait tant de bien...La bossa-nova chante... comme dans le fado portugais, l'amour du désamour* ». Elle y parvient au travers de « *la décomposition du rythme de la samba* » par le jazz ».

La *ginga* est aussi présente dans la *capoeira*, véritable lutte-danse faite d'aisances, d'esquives et d'éclairs ; comme aussi dans le *candomblé*.

À l'opposé du « *modèle topographique* » qui sépare et rigidifie, Laplantine, avec les musiques, les chants et les danses met en évidence un « *modèle chorégraphique* » comme capacité de « *transformer, bref de créer des formes sans cesse nouvelles* » ; *il ne sépare pas sans réunir ; il n'oppose « qu'à travers les rythmes »*. Il y ajoute « *le kairos, l'instant où je ne suis plus dans une relation de simple coexistence avec les autres, je commence à être troublé et transformé par eux* ».

2/ Pour fonder l'*anthropologie modale*, « *contre cinq siècles de rationalocentrisme* », Laplantine entend revisiter la philosophie. Habituellement nous accordons le privilège à une pensée de la disjonction que nous posons comme seule « *sérieuse* » sans reconnaître ses limites et ses perversions. N'allons pas croire que toute la philosophie se ramène aux dichotomies abstraites de l'intelligible et du sensible (Platon), du savoir et de la foi (Kant). « *Les dichotomies du corps et de l'esprit, de la raison et de l'émotion, du contenu et de la forme, de l'art et de la science n'ont rien d'universel. La réalité ne peut se laisser ramener à cette binarité* » que Meschonnic (2002 : 231) qualifie de « *dialogue des morts* ».

La critique de ces dichotomies porte sur la séparation qu'elles installent mais aussi sur la dimension hiérarchique qui s'y ajoute, et que d'aucuns pourraient vouloir simplement inverser. Or, « *il ne suffit pas de revaloriser le corps (contre l'esprit), les sensations (contre la raison) pour changer de modèle de connaissance* ». Pas davantage de les faire se rejoindre dans « *la confusion de la conjonction attrape-tout et... et* ». *Ni de les annuler à travers des synthèses habiles « à refaire du même avec de l'autre »*.

Toute une part de la philosophie ne délaisse pas l'association du sensible et du social. Laplantine trouve un premier ensemble de médiations dans une « *philosophie antimétaphysique* » qui remonte à Héraclite mais se retrouve chez Montaigne « *ondoyant et divers* » et surtout chez Spinoza (1965) pour qui l'être humain ne peut pas être appréhendé « *en termes de séparation puis d'interaction entre l'âme et le corps, l'entendement et la sensibilité* ». Aux catégories et aux facultés, Spinoza oppose les « *modes* » et les « *manières d'être* ». de « *la vie comme intensité* ». Il accorde une prééminence « *à l'activité non à la chose...le sujet est indissociablement individuel et collectif, affection et réflexion, acte de sentir et de penser.* »

Laplantine s'appuie également sur Rousseau (1983 : 117) qui « *cherche à réintégrer la vie et le vivant dans le social* ». Pour cela il faut « *cesser de séparer la nature et la culture et notamment l'humanité et l'animalité... Nous sommes dans la nature et dans la vie qui sont en nous* ». Fin XIXe, début XXe siècle, vont aussi dans ce sens Nietzsche avec son langage du corps qui danse, Freud et l'humain multiple, Bergson (1963) entre la pensée et le mouvant. Et, aujourd'hui, Foucault, Deleuze (1977) et Derrida (1997).

3/ L'anthropologie modale a également ses fondements dans les sciences sociales - ethnologie, sociologie, anthropologie - que Laplantine revisite aussi. Au-delà de l'analyse des « *faits sociaux* », de Durkheim à Gurvitch, il faut passer au « *social en train de se faire et de se défaire ou plutôt aux bribes de social en train de se faire et de se défaire* ».

Dès lors, Bataille et Bastide sont, en sociologie, les « précurseurs obstinés d'une anthropologie du corps et du sensible ». En effet, critiquant la pensée de la catégorie, ils exaltent la pensée de l'énergie. Critiquant la connaissance fondée sur la discontinuité comme dans le culturalisme et le structuralisme, ils exaltent « l'expérience de la continuité de la vie » où priment le flux sur l'étendue, le rythme sur le signe, la tonalité sur la totalité, la résonance sur le raisonnement (147).

Bastide (2000) n'est pas un « *structuraliste à la recherche de « lois » et d'« invariants », ni un fonctionnaliste préoccupé par l'ordre social, ni un marxiste (conception qui lui apparaît très tôt comme une sécularisation du messianisme)* ». Il n'est pas non plus un structuralo-fonctionnaliste, « *il y a du non-structurel et du dysfonctionnel* ». « *Il n'est pas empiriste car il transforme les phénomènes vécus en phénomènes construits en tenant compte notamment de l'inconscient* ». Il est essentiellement préoccupé de comprendre « *les processus lents et continus de transformation sensitive des sociétés les unes par les autres.* » L'univers bastidien est celui du « *brassage créatif des cultures... en permanence ouvert à la complexité du réel* ». Ne cesse de s'y poser la question de la contradiction, à laquelle il répond « *plutôt par de la cohésion et de la cohérence* ». En résulte un univers d'équilibre, de rééquilibre, de compensation, d'intégration, d'interpénétration, de configurations en mouvement qui ne cessent de se transformer. *Ainsi de « la transformation, indistinctement sociale et sensuelle, des cultes africains en candomblé brésilien, puis du candomblé en macuba à Rio de Janeiro ».*

En relation à sa propre initiation, Bastide, sans jamais être pour autant vitaliste, « *ressent d'abord physiquement à quel point la pensée de l'énergie est susceptible de submerger et de subvertir la pensée de la catégorie* ». Bastide n'est plus simple observateur, ni même seulement participant mais acteur. D'une « *anthropologie partie-prenante* ». « *Pour faire de la bonne sociologie, il faut d'abord aimer les hommes* ».

Chez Bataille (1976) la pensée de l'énergie submerge définitivement la pensée de la catégorie. Il met en avant « *le tumulte du vivant, l'intensité des sensations* » l'animalité de l'humanité comme expérience vécue du sacré cosmique. Le social aussi « *est de l'ordre du sacré* » et son lien n'est pas contractuel mais « *communiel* ». Il ne doit pas être séparé d'une « *asocialité de la littérature qui...défait le social pour le transformer* ». La profusion, l'intensité, l'excédent du vivant, Bataille l'expérimente à travers « *la mystique athéologique, l'érotisme, l'écriture, le combat politique et les communautés « convulsives, paroxystiques, en transition, en mutation continue, en contestation et en révolte permanente ».* « *Bataille ne renonce pas au « fait social total » de Mauss... pas plus qu'à la notion hégélienne de totalité que lui a enseigné Alexandre Kojève...la totalité demeure pour lui une exigence anthropologique, mais c'est une totalité divisée, déchirée et irréconciliable avec elle-même.* »

Bastide et Bataille ne sont pas seuls au fondement sociologique d'une anthropologie modale. Nous avons rappelé Mauss, son « *fait social total* » et ses « *techniques du corps* ». Il faut ajouter Devereux, son « *acculturation antagoniste* », et son « *ethnopsychanalyse complémentariste* » ; ou, encore, Simmel, Leenhardt, Griaule, Balandier.

4/ La littérature traite souvent avec une grande prégnance du lien du social et du sensible. Pourtant, c'est dans *Le Bruit et la fureur* de Faulkner (1929) que cela est porté à un degré « *sans équivalent dans la littérature* ». Avant toute tentative, trop bien intentionnée, de

liaison du social, du sensible et du sens, il faut d'abord les saisir comme irréductibles. C'est le projet de Faulkner. D'abord, dans son long monologue, Benjy témoigne d'une « *acuité sensorielle exceptionnelle* ». En fait, il est le « *sujet d'une déchirure entre cette plénitude du sensible (oscillant entre le jouir et le souffrir) et la difficulté voire l'impossibilité du dire* ». Celle-ci se développe en abîme dans les monologues successifs des frères de Bengy : le monologue de Quentin qui va se suicider par amour pour sa soeur, et celui de Jason qui cumule les imprécations racistes. Le récit d'un narrateur, pourtant extérieur à la famille, ne parvient pas non plus à nous faire comprendre. Au delà, les deux voix du pasteur Shegog font écho à la contradiction en la constituant chez le même homme. Quand il échange avec tout un chacun, de façon profane, il a « *la voix d'un homme blanc* ». Quand il monte en chair, « *sa voix devient négroïde* ».

Dans cette profusion d'expériences différentes, un point commun avec ses variantes : « *aucun des personnages de la tragédie, pas plus que le narrateur et avec eux le lecteur, ne parviendront à relier des sensations et des significations. Rien ne viendra combler l'écart qui sépare le sensible et le dicible, écart constitutif de la vie en société et en particulier de la vie du langage.* » Les questions restent posées concernant « *ce Sud de misère, de haine et d'abjection, vaincu par le Nord et oublié par l'Histoire* », rongé par la non-reconnaissance de l'autre avec l'esclavage. Par l'intermédiaire d'un langage de fiction le roman se garde d'être « *résolutif, il reste interrogatif. C'est au lecteur, à l'instar de Benjy, à essayer de comprendre cette histoire insensée* ».

Les expériences, prises en compte ou inventées par la littérature, nous apprennent à mieux mesurer le réel dans toute sa complexité, la nôtre comprise. La composante physique des sensations participe aussi à « *la pensée des affects* ». Cultures afro-brésilienne ou langues européennes le montrent. L'anglais distingue bien sensation et sentiment mais peut aussi « *les réunir dans la notion de feeling* ». Dans *L'homme sans qualité*, « *véritable traité des affects* », Musil souligne que : « *dans sentimental, il y a le sentir et le mental* ».

Avec Proust dans *La recherche* ce sont « *les temporalités et les traverses* » des existences réelles qui vont contribuer à défaire les appartenances sociales auxquelles on aurait, hier, attribué la pureté du minéral. « *Le social n'est pas ce qui explique mais ce qui doit être expliqué* » En s'attachant aux mouvements de transformation des couches sociales, Proust montre clairement que ce qui le passionne, c'est « *moins la lutte des classes que la lutte des classifications* ».

5/ Le mode de connaissance de l'anthropologie modale est aussi singulièrement « *à l'oeuvre dans le cinéma depuis Murnau et Stroheim pour lesquels le travail de construction d'un plan s'effectue dans un jeu alterné d'ombre et de lumière* ». Nous pouvons ainsi penser « *des variations de degré et d'intensité* ».

« *La question qui ne peut pas être résolue par la logique de la thèse et de l'antithèse ni même de la synthèse, c'est le ni totalement blanc, ni totalement noir (qui est le sujet du film Shadows de John Cassavetes) ni exclusivement homme ni seulement femme ni vraiment malade ni pour autant en bonne santé... C'est l'hybridation qui donne de la nature-culture, de la politique-science...* ».

Pourtant on veut séparer l'art et la pensée, le plaisir d'art et la critique d'art, ce que Diderot conteste déjà dans *Les Deux amis de Bourbonne* et, aujourd'hui, Umberto Eco précisant que « *même les gynécologues peuvent être amoureux.* »

Pour une anthropologie modale qui cherche à allier le sensible et le social, l'art cinématographique tient une place exceptionnelle. Il valorise, en effet, le mouvement, l'activité, les points de vue limités, successifs, renouvelés à travers le jeu du champ et du hors-champ. « *A l'instar de ce qui se passe dans Citizen Kane d'Orson Welles* »,

l'ethnographe doit « *rechercher ce qu'il ignore.* » Il subsiste un écart entre voir, croire, savoir, croire savoir, faire voir, faire croire. « *Comme dans les films d'Eric Rohmer, quelque chose nous échappe* ».

Laplantine trouve aussi cela chez Dreyer, chez Bresson et « *ses blocs de durée-mouvement* », chez Ozu, Mizoguchi, Angelopoulos.

Et plus près de nous, chez Monteiro dans *La Comédie de Dieu*, chez Panahi dans *Le Cercle*, chez Mossiter dans *Mondovino*.

6/ Laplantine nous propose encore un chapitre intitulé « *Vivre ensemble, ressentir ensemble ; vers une politique du sensible* ». Il n'énonce pas un programme mais bien plutôt le constat d'une réalité problématique. On est de nouveau là en présence de binarités croisées. Il y aurait « *une sphère publique qui serait indifférente ou hostile à la sensibilité, une autre privée, qui prétendrait échapper à toute relation de pouvoir et entretiendrait un refus voire une hostilité à l'égard du politique.* » Une réflexion anthropologique (et pas seulement physiologique) sur le sensible est susceptible de « *tisser des liens inédits entre le sensible, le social et le politique* ». « *L'être ensemble du politique c'est aussi un être ensemble sensible (Rancière). Il s'élabore dans un partage du sensible. Or la sensibilité ne saurait concerner un objet (fut-il sonore, savoureux, coloré), mais le rapport nécessairement instable qu'un sujet entretient avec des objets (ainsi qu'avec d'autres sujets) dans une expérience elle-même singulière et rarement reproductible.* »

« *Le politique sans le sensible risque d'être une abstraction. Mais le sensible sans le politique a toutes les caractéristiques d'une évasion... Les sensations n'ont pas contrairement au politique, à proprement parler de consistance... Elles répugnent à la généralisation à la hauteur du concept et forment encore moins des essences... autrement dit le sensible qui n'est pas de l'intelligible confus* ».

7/ Au travers de toutes ces contributions des philosophies, des sciences humaines, des arts littéraires, cinématographiques et chorégraphiques, et de la réflexion politique, l'anthropologie modale émerge. Certes, elle est contre les abstractions et pour le vivant, mais elle n'est « *pas pour le vitalisme ni pour la fusion supprimant le multiple* ». Aussi, plus encore que les dichotomies, Laplantine critique les tentatives abstraites de réunion, comme « *la réponse chrétienne : réconciliation de l'humain et du divin dans l'Incarnation* ». Ou la dialectique hégélienne, tout aussi dépendante du religieux. Donc, à choisir, « *le dualisme n'est pas le mal mais le monisme, son contraire, qui conduit au totalitarisme* ». On doit refuser « *la rengaine « ou bien/ ou bien » sans pour autant se vouer aux logiques de conjonction et aux politiques de consensus* ». Nous devons être « *les enfants de Descartes et de Cervantès* ». En effet, l'idée d'une totalité et d'une unité déjà constituées du voir et du dire qui se fait passer pour la réalité, c'est justement ce qui trahit le réel.

Le réel ne peut guère être donné immédiatement (c'est-à-dire sans médiation) dans la simultanéité. Il n'advient « *que dans le mouvement de la successivité mais aussi de la réversion ou de l'irruption.* ». En fait, au travers de sa « *purification de la complexité du réel* », le totalitarisme nie le réel et va le détruire. Raoul Audi (2003 : 122) le dit : « *le fascisme récuse le réel en le détruisant réellement* ». Cette destruction commence avec le langage ou plutôt sa réduction à la langue. Barthes (2002) parlait déjà du « *fascisme de la langue* ».

Pour comprendre la « *singularité du langage comme activité des sujets dans une histoire* » (Meschonnic, 1985 : 40), il convient, avec Baudelaire, Humboldt et Aristote déjà dans la *Poétique*, de refuser « *la dichotomie desubjectivante et deshistoricisante* ».

du contenu et de la forme ». Comme s'il y avait un sens « préexistant à ce qu'on qualifie de forme : parole, voix, écriture, interprétation musicale, théâtrale, images cinématographiques ».

Laplantine parle de « domination grotesque », comme s'il pouvait exister « un esprit indépendamment du corps (spiritisme) ou, en musique, du sens qui, ne soit pas aussi du son ».

En même temps, Laplantine dénonce la confusion du sujet avec le subjectivisme, l'individualisme, le narcissisme qui ne sont que des dérives ayant trouvé « l'une de leurs expressions majeures dans le romantisme...L e sujet est infiniment plus riche de possibilités car il est indéfectiblement action et connaissance, affection et réflexion... Il engage dans des actes de langage (langage verbal mais aussi non-verbal, langage conscient mais aussi inconscient) la totalité de la sensibilité et de l'intelligence. » Un véritable « sujet » peut devenir « acteur et auteur « hétéronymique » au sens de Fernando Pessoa ».

Les phénomènes sont d'une telle profusion et d'une telle violence que nous n'en viendrons pas à bout en laissant se tarir nos multiples modalités de les recueillir, de les accueillir, de les comprendre, de les transformer. *L'anthropologie modale* valorise « la rencontre, l'entre, le rythme, l'oscillation, l'hybridation, le métissage qui crée encore du multiple ». Elle fait appel « aux grandes médiations : l'activité, le temps, l'histoire, le langage, l'art et le social », pour se déployer en une indispensable « politique du sensible ».

Cette entreprise est fondamentale car, à délaissier « le sensible des infinies sensations », la raison occidentale devient insensible à son « être autre », puis aveugle et sourde aux autres. Refusant de vivre ensemble « le sensible, le social et le sens », nous devenons insensibles, asociaux, inhumains, et comme préparés aux violences extrêmes.

Bibliographie

- Audi Raoul, 2003, *l'Europe et ses fantasmes*, Paris, Léo Scheer.
Barthes Roland, 2002, *Oeuvres complètes*, tome 3, Paris, Seuil.
Bastide Roger, 2000, *Le prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan.
Bataille Georges, 1976, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard.
Bergson Henri, 1963, *Oeuvres*, Paris, Puf.
Deleuze Gilles, 1977, *Dialogues avec Claire Pernet*, Paris, Flammarion.
Derrida Jacques, 1997, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy.
Devereux Georges, 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.
Faulkner William, 1929, 1991, *Le Bruit et la fureur*, Paris, Gallimard.
Mauss Marcel, 1960, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf.
Meschonnic Henri, 1985, *Les états de la poétique*, Paris, Puf.
Meschonnic Henri, 2002, *Spinoza*, Paris, Maisonneuve et Larose.
Rousseau Jean-Jacques, 1983, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Livre de poche.
Spinoza Baruch, 1965, *Ethique*, Paris, Garnier-Flammarion.