

Université de Technologie de Compiègne – 2019

PH 12 : Philosopher aujourd'hui (2)

**PENSER EN MOUVEMENT.
De Hegel aux collectifs de
l'ingénieur contemporain**

Hugues Choplin

Technologie et Sciences de l'Homme

PENSER EN MOUVEMENT.

De Hegel aux collectifs de l'ingénieur contemporain

Hugues Choplin

Technologie et Sciences de l'Homme

PLAN DU DOCUMENT

Éléments introductifs	p. 3
1. La philosophie peut-elle penser le mouvement contemporain ?	p. 9
Q1. Qu'est-ce que le mouvement des organisations contemporaines ?	p. 9
Q2. Quels sont les mécanismes du philosophe ?	p. 12
Q3. La condition collective mouvementée de l'ingénieur contemporain est-elle philosophable ?	p. 17
<i>Bibliographie</i>	<i>p. 21</i>
2. Dialectiser le mouvement avec Hegel	p. 22
Q4. Qu'est-ce que le mouvement de la révolution française ?	p. 22
Q5. Quelle est la logique de Hegel ?	p. 28
Q6. Qu'est-ce que le peuple chez Hegel ?	p. 32
<i>Bibliographie</i>	<i>p. 35</i>
3. Penser en mouvement avec les contemporains	p. 37
Q7. Dans quelle mesure les sciences contemporaines introduisent-elles à la philosophie française contemporaine du mouvement ?	p. 37
Q8. Quels sont les ressorts de la philosophie française contemporaine du mouvement ?	p. 41
Q9. Dans quelle mesure l'agencement (Deleuze-Guattari) définit-il la condition collective mouvementée de l'ingénieur contemporain ?	p. 46
<i>Bibliographie</i>	<i>p. 49</i>
Annexe 1. Q10. Jusqu'à quel point le refus du mouvement est-il central chez Platon ?	p. 50
Annexe 2. Q11. Spinoza inaugure-t-il la pensée en mouvement ?	p. 54
Annexe 3. Q12. Qu'est-ce que « l'événementialisme » contemporain ?	p. 59

ELEMENTS INTRODUCTIFS (résumé, avertissement, indications bibliographiques)

Résumé

« Socrate : Mais puisque même cela, que ce qui s'écoule s'écoule blanc, n'a pas de fixité, mais change, de sorte que, de cette chose même aussi, la blancheur, il y a écoulement, c'est-à-dire changement en une autre couleur [...], est-ce que, d'aventure, il est possible d'attribuer le nom d'une couleur quelconque de telle manière qu'en même temps l'appellation soit correcte ?

Théodore : Et quel moyen Socrate ? [...] s'il est vrai que, à chaque fois qu'on parle, l'objet se dérobe sous le mot, étant donné qu'il est en train de s'écouler ? »¹

« Partie jadis des mathématiques pures, [la science positive] continua par la mécanique, puis par la physique et la chimie ; elle arriva sur le tard à la biologie. Son domaine primitif, qui est resté son domaine préféré, est celui de la matière inerte. [...] elle s'attache à ce qu'il y a de physico-chimique dans les phénomènes vitaux plutôt qu'à ce qui est proprement vital dans le vivant. »²

Penser en mouvement : ce document entend prendre au sérieux la thèse de Platon et de Bergson selon laquelle *une science du mouvement* – celui du monde sensible (Platon) ou de la vie (Bergson) – *est de droit impossible*. Si le mouvement excède effectivement la science – et comment pourrait-on donc, en effet, faire la science d'un mouvement qui, selon Socrate, est *indicible* ? –, quel mode de penser établir pour parvenir à l'« attraper » ?

Penser en mouvement : nous entendons introduire à ce mode singulier de penser en privilégiant :

- 1) l'examen du mouvement singulier qui agite les organisations contemporaines et en particulier le travail collectif de l'ingénieur (cf. Q1). Cet examen conduit à questionner la *condition collective mouvementée* de l'ingénieur contemporain : dans quelle mesure le philosophe comme tel (cf. Q2) permet-il de penser cette condition collective ? (cf. Q3) ;
- 2) l'examen et la confrontation de deux types de philosophie (et d'auteurs) :
 - o la philosophie de Hegel qui, s'appuyant sur le déploiement historique de la *révolution française* (cf. Q4), *dialectise* le mouvement à partir d'une logique spécifique : celle de la *contradiction* (cf. Q5). Dans quelle mesure ce geste hégélien, et le concept de *peuple* qu'il conduit à forger, est-il – ou n'est-il pas – adéquat à la condition collective mouvementée de l'ingénieur contemporain ? (cf. Q6) ;

¹ Platon, *Théétète*, trad. et intro. de M. Narcy, GF-Flammarion, Paris, 1994, 182d.

² H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris, 2005, p. 34.

- la philosophie française contemporaine – ici abordée à travers Bergson, Deleuze et Badiou (cf. Q8) – qui, s'appuyant sur les sciences contemporaines (cf. Q7), s'attache à établir, selon des modalités diverses, une pensée en mouvement. Dans quelle mesure le concept d'*agencement* (Deleuze-Guattari) permet-il de penser la condition collective mouvementée de l'ingénieur contemporain ? (cf. Q9).

Avertissement touchant le statut de ce polycopié dans PH 12

Dans le cadre de cette UV, ce document constitue un *complément nécessaire*. Cela signifie que sa lecture, nécessaire, a vocation à soutenir vos activités principales dans cette UV, qu'elles soient collectives dans le cadre du cours ou plus individuelles (en particulier dans le cadre de vos lectures de textes).

Précisément, ce document est organisé autour de *questions*, qui permettent a) soit d'introduire aux thèmes/auteurs traités en cours (ou dans vos fiches de lecture), b) soit d'approfondir des problèmes attachés à des thèmes/auteurs étudiés en cours. Ces éléments peuvent et doivent, donc, alimenter la réalisation des travaux demandés (fiche de lecture ; compte-rendu de séance ou document de problématisation). Toutes les questions ici traitées sont relativement indépendantes les unes des autres : vous pouvez donc, je crois, exploiter ce document en y « piochant » localement, en fonction de vos intérêts (ce polycopié n'ayant pas été conçu pour être lu linéairement du §1 au §3 ou de la Q1 à la Q12). J'indiquerai en cours les passages qu'il sera bon de lire d'une séance à l'autre.

D'une façon générale, pour poser des questions, formuler des réserves ou proposer des pistes de réflexion, n'hésitez pas à m'écrire par mél : hugues.choplin@utc.fr.

Bon courage à tous !

Hugues Choplin, août 2019

Indications bibliographiques (polycopié, cours et fiche de lecture)

A la fin de chacune des trois parties de ce polycopié figurent les références bibliographiques qui viennent soutenir notre propos.

Dans le cadre de l'UV, vous aurez à étudier – et à confronter – 2 textes :

- *La Raison dans l'histoire* de Hegel, que nous travaillerons collectivement en cours ;
- 1 ouvrage d'un philosophe français contemporain – parmi les trois proposés ci-dessous –, dont vous ferez une fiche de lecture (en binôme).

Pour le cours : 1 ouvrage classique

G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, Paris, 2003 (5 exemplaires à la BU).

Cet ouvrage – un des plus connus et un des plus accessibles de l'œuvre de Hegel – est issu d'un enseignement donné entre 1822 et 1830 (à la fin de sa vie). Le comprendre suppose de connaître la logique hégélienne – celle de la *contradiction* ou, comme nous le dirons, de *l'autre-dans-le-même* –, laquelle est ici investie dans le matériau concret de *l'histoire*. Comme son titre l'indique, ce texte s'attache en effet à articuler de façon inédite deux dimensions traditionnellement opposées en philosophie : la raison (ou la logique) et l'histoire (la raison philosophique ne se mélangeant pas, traditionnellement, aux contingences historiques).

Ce texte est très connu en particulier parce qu'il développe le thème de la *ruse de la raison*. Ce thème indique combien, aussi paradoxal que cela puisse paraître, la raison hégélienne se déploie et se réalise à travers des dimensions que les hommes jugent de prime abord *irrationnelles*, comme les passions individuelles ou encore des phénomènes chaotiques apparemment dépourvus de toute signification. Ce thème pointe ainsi une dimension très importante dans le cadre de cette UV : la manière dont nous pouvons être dépassés ou même *ballottés par le mouvement*, en l'occurrence de l'histoire. Attention cependant : l'idée de ruse de la raison n'est pas simple à bien interpréter. Jusqu'à quel point signifie-t-elle en effet, effectivement, que le mouvement de l'histoire ne dépend pas des hommes et que son déploiement rationnel est d'abord *l'œuvre* d'une raison (ou d'un esprit) *impersonnelle* ?

Recommandation de lecture : je vous invite à lire les deux premiers chapitres du livre (« I. Le concept général de la philosophie de l'histoire », « II. La réalisation de l'esprit dans l'histoire ») et, tout particulièrement, les §§ 1 (« La détermination de l'esprit ») et 2 (« Les moyens de la réalisation ») du chapitre II (ces deux § représentent une soixantaine de pages). La priorité dans cette lecture n'est sans doute pas de tout comprendre (le texte et le vocabulaire de Hegel restent difficiles) mais d'entrer dans le problème de Hegel (concilier raison et histoire) et d'essayer d'affronter les difficultés de son propos.

Pour la fiche de lecture : 1 ouvrage au choix parmi 3 ouvrages contemporains

Pour votre fiche de lecture, les trois textes proposés dans ce qui suit – tous d’une centaine de pages – sont rédigés par un philosophe français contemporain du mouvement (3 exemplaires seulement de chacun de ces 3 textes sont disponibles à la BU ; je me permets donc de vous inviter, a priori, à acheter le livre que vous choisirez). Tous me paraissent accessibles même si la pensée en mouvement qu’ils font valoir reste délicate à appréhender et à manier. Par ailleurs, ces trois textes posent, chacun à leur manière, le problème de la pratique (ou de l’action) dans le mouvement ou, comme nous le dirons, de la *réponse au et dans le mouvement*.

1. H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant* (1938), PUF, Paris, 2005 [lire les 2 premiers chap. d’introduction : « introduction (première partie) » ; « introduction (deuxième partie) »].

Bergson peut sans doute être considéré comme une – voire comme *la* – référence pour les philosophes français du mouvement (Deleuze, Simondon, Badiou). De façon générale, sa philosophie considère que la *réalité essentielle* de l’homme procède d’un mouvement ou d’un *élan créateur – vital* – dont la dynamique propre ne saurait être déterminée ni par ses conditions de départ (comme en mécanique newtonienne), ni par sa finalité (que l’on songe par exemple, conformément à l’image proposée par Bergson, au mouvement propre à une boule de neige dévalant une pente).

Dans *La Pensée et le Mouvant*, Bergson marque combien la spécificité de ce mouvement vital – entendu comme *durée* et décrit selon l’image d’une mélodie musicale – est telle qu’elle se refuse aussi bien à la science (pertinente, elle, pour la *matière inerte*), et à l’*intelligence* qui la régit, qu’à l’*action* (laquelle exige une « certaine stabilisation des choses »). Selon Bergson, il ne saurait donc y avoir ni de science *de* la durée, ni d’action *sur* elle !

Bergson soutient ainsi, comme Platon, que le mouvement ne saurait être appréhendé par la science. Mais il en conclut, à la différence de Platon (qui, dans le *Théétète*, disqualifie le mouvement comme objet de pensée), que le mouvement doit dès lors faire l’objet d’une

nouvelle pensée, non scientifique : la philosophie, *intuitive*, de la durée (ou la pensée « en durée »)³.

2. A. Badiou, *St Paul : la fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 1998 [lire le livre en entier].

De façon générale, la philosophie d'Alain Badiou – un des philosophes français aujourd'hui les plus réputés – est une philosophie du mouvement entendu comme *événement* ou, plus exactement, comme *trajectoire post-événementielle*. Selon lui, la réalité essentielle de l'homme tient en effet à sa capacité à *répondre* à des événements. Événement : ce concept désigne, précisément, pour Badiou, la *rupture imprévisible* d'une situation, rupture dont les conséquences – post-événementielles – vont conduire à transformer cette situation.

Cet ouvrage : *St Paul* – un des plus accessibles de Badiou – peut et doit se lire selon deux angles :

- d'un côté, il propose une lecture de *l'aventure de St Paul*, qui montre combien celle-ci, en s'attachant à tirer les conséquences de l'événement que constitue la résurrection du Christ, excède tout particularisme, toute appartenance ou encore toute « emprise communautaire » ;
- de l'autre, il déploie, de manière assez claire, la philosophie de l'événement de Badiou. De ce point de vue, on se gardera bien de considérer qu'il s'agit d'un texte religieux. En effet, si St Paul importe à Badiou, ce n'est pas parce qu'il fonde le christianisme ; c'est bien plutôt parce qu'il désigne un *sujet* – une « figure subjective de première importance » –, qui s'attache à tirer les conséquences d'un authentique événement (la résurrection du Christ). En ce sens, St Paul est « un penseur-poète de l'événement », aussi important, aux yeux de Badiou, qu'un Robespierre (en tant qu'il répond, lui, à l'événement de la révolution française).

Une difficulté importante, rencontrée parfois par les étudiants à la lecture de ce livre, tient à *la relation*, en effet paradoxale, que Badiou établit ainsi entre l'événement et le sujet. Car, du point de vue de Badiou, si, seul l'événement peut instituer le sujet authentique (qui lui répond), cette institution n'est pas mécanique ou simplement causale – si c'était le cas, il ne s'agirait plus de cette « réalité » singulière qu'est un événement. Il faut donc bien soutenir aussi, réciproquement, que le sujet – la réponse authentique du sujet – est nécessaire pour que

³ Le problème du collectif dans le mouvement – c'est-à-dire de la *société ouverte* (plutôt que de la société close) – est abordé par Bergson dans un autre ouvrage (également assez accessible) : *Les Deux sources de la morale et de la religion*, éd. critique de F. Worms (dir.), PUF, Paris, 2013.

l'événement existe ou produise des conséquences. Pas d'événement, pas de sujet, certes, mais aussi : pas de sujet, pas d'événement !

3. F. Jullien, *Le Traité de l'efficacité* (1996), Le Livre de Poche, Paris, 2004. [lire les six premiers chap., jusqu'à la fin du chap. VI : « Ne rien faire (et que rien ne soit pas fait) »]

De façon générale, la recherche de François Jullien est portée par une exigence : nous montrer à nous occidentaux les limites de nos manières de pensée et d'agir (manières héritées, selon lui, de la tradition de la philosophie grecque). C'est dans cette perspective qu'il propose un détour par la *culture chinoise*, qu'il s'attache à distinguer et même à opposer à la nôtre. Dans le cadre de PH 12, cette recherche est importante dans la mesure où cette opposition peut précisément être comprise comme une opposition entre une culture chinoise du *mouvement* – entendu prioritairement comme *devenir* (plutôt que comme événement⁴) – et une culture occidentale pour laquelle le mouvement – dès lors manqué – est toujours *subordonné à une identité stable*, plus essentielle (par exemple, l'identité d'un objectif ou d'une théorie).

Dans *Traité de l'efficacité*, Jullien montre combien ces différences de cultures ont des conséquences sur les stratégies et les pratiques concrètement adoptées par les occidentaux ou par les chinois dans le domaine de la guerre.

Alors que sa recherche ne porte pas spécifiquement sur le management et les entreprises, Jullien est souvent sollicité pour intervenir auprès de managers. Son approche de l'*efficacité* (en termes de mouvement) est en effet probablement de nature à remettre sérieusement en cause les conceptions et pratiques managériales aujourd'hui en vigueur dans la plupart de nos entreprises⁵.

Si vous repérez un autre texte contemporain pertinent à lire et à étudier dans le cadre de PH 12, n'hésitez-pas à me le soumettre.

⁴ Jullien critique explicitement l'idée d'événement – et même la *mythologie européenne de l'événement* – dans *Les Transformations silencieuses. Chantiers 1*, Le Livre de Poche, Paris, 2009.

⁵ Pour une présentation de certaines critiques – importantes – formulées à l'encontre des travaux de Jullien, cf. F. Keck, « Penser en chine. A propos du *Contre François Jullien* de Jean-François Billeter », (http://www.lacanchine.com/Keck_01_files/Keck-Penser%20en%20Chine.pdf ; dernière consultation : 19/08/2019).

1. LA PHILOSOPHIE PEUT-ELLE PENSER LE MOUVEMENT CONTEMPORAIN ?

Question 1. Qu'est-ce que le mouvement des organisations contemporaines ?⁶

« Les entreprises contemporaines se définissent par leur mouvement, bien plus que par leurs règles. Ce mouvement est peu ordonné. [...] Il est le résultat d'un flux permanent d'innovations ».

« Il s'agit d'un flux de changements, celui des hommes et de leurs actions, dans lequel on peut repérer le point de départ, mais ni le point d'aboutissement, ni les contours, ni la durée nécessaire pour atteindre le point d'arrivée. L'état B n'étant donc pas définissable, on ne peut que décrire le mouvement issu de A. Ce mouvement ne peut pas être considéré comme une série d'étapes [...]. Le mouvement est un flux continu et dense, charriant des éléments techniques, humains, économiques et organisationnels tellement variés et dynamiques qu'il est difficile de les présenter autrement que comme un courant. [...] De ce point de vue, le changement ne serait que l'aboutissement de l'innovation. Mais celle-ci n'est jamais aboutie. »⁷

1. « Mouvement brownien », « chaos », « tourbillon » : telles sont certaines des formules – de prime abord étonnantes – utilisées, pour décrire leurs situations de travail, par les acteurs que nous avons pu rencontrer (et interviewer) en entreprise. Elles ciblent des mouvements ou des désordres qui peuvent concerner :

- les acteurs/opérateurs eux-mêmes (que l'on songe aux exigences d'adaptabilité ou de flexibilité qui pèsent sur eux),
- le fonctionnement interne de l'organisation (dans la mesure où il est sans cesse bousculé par de nouvelles orientations managériales)
- et/ou les limites ou frontières de celle-ci (lesquelles, dans bien des cas, ne cessent d'évoluer, l'organisation ou l'entreprise devenant alors une « entreprise-réseau », dont le « cœur de métier » et les relations avec les fournisseurs, les clients ou les partenaires demeurent incertains et mouvants).

Que l'entreprise soit ainsi, aujourd'hui, traversée par de singuliers mouvements, un certain nombre de sociologues du travail contemporain l'ont déjà souligné. Denis Segrestin évoque ainsi l'« économie de *grand vent* » qui est la nôtre et « *l'art du mouvement* »⁸ qui, en conséquence, s'impose aujourd'hui aux managers. Philippe Zarifian marque, lui aussi, la nature foncièrement mouvementée du travail contemporain, en particulier lorsqu'il souligne

⁶ Ce qui suit, touchant cette question, est largement extrait de notre livre : *L'Ingénieur contemporain, le Philosophe et le Scientifique*, Les Belles Lettres, Paris, 2013.

⁷ N. Alter, *L'Innovation ordinaire*, PUF, Paris, 2000, respectivement 4^{ème} de couverture, p. 129.

⁸ D. Segrestin, *Les Chantiers du manager*, A. Colin, Paris, 2004, 4^{ème} de couverture. Nous soulignons.

combien une organisation *apprenante* contemporaine est, d'abord, une organisation qui sait « apprendre de l'*instabilité* et des *mutations* »⁹. S'intéressant aux projets d'innovation technique, Bruno Latour met en évidence, pour sa part, le « *chaos* »¹⁰ qui peut affecter certains de ces projets.

Comment prendre théoriquement la mesure du mouvement – ou de l'agitation singulière – que ces diagnostics sociologiques pointent ainsi ?

2. Notre thèse est la suivante : *les sciences de l'homme* – si elles reconnaissent, donc, ce mouvement – *ne sont pas armées pour le penser positivement*. Nous retrouvons donc ici l'affirmation (platonicienne et bergsonienne) selon laquelle les sciences – en l'occurrence les sciences de l'homme – ne peuvent penser le mouvement. Certains travaux sociologiques (comme ceux de Norbert Alter) conduisent, certes, à qualifier le mouvement et son agitation, du moins à les qualifier *négativement*. Le mouvement peut ainsi être considéré comme :

- *désordonné* : l'agitation contemporaine ne semble pas pouvoir obéir à – ou être réglée par – une loi connue (son « courant » ne relève pas, comme l'écrit Alter, d'« une série d'étapes ») ; en particulier, elle revêt des *imprévisibilités* parfois radicales (que l'on songe aux demandes que formulent parfois certains clients) ;

- *non finalisé* (ou finalisé par des objectifs contradictoires) : cette agitation ne semble pas dirigée par l'atteinte d'un objectif donné ou bien alors elle est animée par plusieurs finalités, contradictoires entre elles (ces contradictions pouvant tenir, par exemple, à des contradictions entre des enjeux économiques et des enjeux sociaux ou entre des objectifs à court terme et des objectifs à long terme) ;

- *incessant* : cette agitation ne s'arrête jamais (et l'on pensera par exemple à l'exigence d'innovation permanente qui prévaut dans certains secteurs) ;

- *impersonnel* (ou anonyme) : foncièrement, cette agitation ne semble pas portée et assumée – ou pilotée – par un acteur particulier, serait-il manager, actionnaire ou client. Tous semblent en effet également emportés par cette agitation (c'est là, précisément, l'*épreuve* du mouvement qu'ils subissent) – comme si, aussi paradoxal que cela puisse paraître, cette agitation était foncièrement *sans sujet* ou *anonyme* (ou du moins perçu comme tel par les acteurs) ;

⁹ P. Zarifian, « L'organisation apprenante » (<http://philippe.zarifian.pagesperso-orange.fr/page21.htm>) ; dernière consultation : 19/08/2019), 2000. Nous soulignons.

¹⁰ B. Latour, *Aramis ou l'amour des techniques*, La Découverte, Paris, 1992, p. 179. Nous soulignons.

- *délocalisé* : le mouvement ne saurait être cantonné au sein d'un service, d'une entreprise ou même d'un territoire, lesquels semblent bien plutôt eux-mêmes ballottés par ce mouvement qui les excède et les transforme. Que l'on songe à nouveau aux évolutions des frontières mêmes d'une entreprise, inscrite dans un *réseau – mouvant* – d'acteurs (de partenaires, de clients et de fournisseurs)¹¹.

Désordonné, non finalisé, incessant, impersonnel, délocalisé : de telles caractérisations – négatives – permettent aux sociologues de toucher du doigt certaines *souffrances* des acteurs, ballottés par ce mouvement qui paraît *insensé*. Mais comment donc rendre compte de ces caractérisations elles-mêmes ? Autrement demandé : comment conceptualiser *positivement* le mouvement et l'*épreuve* qu'il fait subir aux acteurs ?

Nous l'avons dit : nous considérons que la sociologie et plus largement les sciences de l'homme ne sont pas en mesure – ou pas complètement en mesure – de penser ce type de dynamique. Car penser en tant que tel un mouvement comme celui approché par la sociologie d'Alter, cela exige, selon nous, de contester le primat de l'instance qui est peut-être au cœur des sciences de l'homme : l'homme précisément, ou du moins l'*acteur*. Peut-on en effet décrire le flux agité des entreprises contemporaines sans conceptualiser – positivement – son *impersonnalité*, à savoir, la manière dont il *déborde* les acteurs : sans décrire ce débordement et la singularité de l'épreuve qu'il fait subir aux acteurs – dès lors *plus seulement acteurs*¹² ?

De ce point de vue théorique, il importe en particulier de soustraire le mouvement au concept qui caractérise peut-être la manière propre aux sciences de l'homme (psychologie, sciences de l'éducation, sociologie, économie) de décrire des phénomènes dynamiques (individuels ou organisationnels) : le concept d'*apprentissage*. Ne peut-on penser que ce

¹¹ L'analyse économique et politique du capitalisme contemporain – dit *cognitif* – proposée par Yann Moulier Boutang (enseignant à l'UTC) souligne combien la création contemporaine de la valeur – laquelle valeur repose aujourd'hui sur des dimensions *immatérielles* (comme la connaissance), et non plus sur les machines du capitalisme *industriel* – procède d'une *dynamique collective*, soutenue par l'usage de l'Internet et débordant de l'extérieur toute entreprise (comme tout Etat). Le problème du capitalisme est alors de parvenir à *capter*, malgré tout, cette dynamique extérieure (ou certains de ses fruits). Cette analyse est d'autant plus intéressante de notre point de vue qu'elle semble procéder d'un *vitalisme* de type philosophique : selon Moulier Boutang, ce que le capitaliste contemporain s'attache ainsi à capter, c'est, en effet, le *mouvement vital* de création collective de connaissances (au sens large de ce terme). Cf. Y. Moulier Boutang, *Le Capitalisme cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, Editions Amsterdam, Paris, 2007. Aussi importante soit-elle, cette analyse de type marxiste masque toutefois, à nos yeux, la vitalité qui s'atteste également d'emblée (non pas seulement à l'extérieur mais) *au sein même* des entreprises contemporaines, en particulier en raison des *événements* qui les agitent et auxquels leurs acteurs s'attachent à répondre collectivement. Sur cette vitalité à l'œuvre au sein même du néo-capitalisme – vitalité que celui-ci rend donc possible sans pour autant être en mesure de la *contrôler* –, cf. S. Haber, *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital et aliénation*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2013.

¹² A propos des limites des sciences de l'homme touchant l'appréhension de l'épreuve du mouvement – ou plus précisément : de l'*épreuve de l'événement* –, cf. L. Quéré, « Entre fait et sens, la dualité de l'événement », *Réseaux*, 2006/5, n°139, p. 183-218 (<https://www.cairn.info/revue-reseaux1-2006-5-page-183.html>) ; dernière consultation : 24/08/2019).

privilège de l'apprentissage (individuel ou organisationnel) tient à ce que ce concept désigne une dynamique préservant encore le primat de l'acteur (cette dynamique – d'apprentissage – étant en effet propre à l'acteur lui-même) ? Mais comment ce concept – et le geste d'*humanisation du mouvement* dont il semble procéder – pourrait-il rendre compte du fleuve agité que constitue le mouvement ? Impersonnel, désordonné, non finalisé, non localisé, incessant, celui-ci excède bien en effet, irréductiblement, le processus – plutôt personnel, ordonné, finalisé, localisé et a priori cadré dans le temps – que désigne l'apprentissage.

Question 2. Quels sont les mécanismes du philosophe ?

« La philosophie [...] est une recherche, une quête. Quel en sera le point d'appui ? Philosophe, c'est oser repenser les fondements. Il ne s'agit plus d'en revenir à l'Être, ni au sujet, ni même à Dieu, qu'on laissera aux bons soins de la religion, donc à la sphère privée de chacun. S'interroger sur les fondements, pour prendre un nouveau point de départ, une nouvelle base, c'est poser la question de ce qui est premier, et quelle réponse plus première que celle qui affirme que c'est le questionnement ? Toute autre réponse, en tant que réponse précisément, renverrait à nouveau au questionnement. »¹³

« Philosophe n'est pas seulement faire sécession ou scission, être un dissident du monde commun. Le philosophe simule l'abandon de poste pour mieux faire retour à ce qu'il avait dépassé. Il simule l'aventure, la perte corps et biens pour, depuis ce détour ou ce suspens, retourner, sous d'autres conditions qui sont maintenant celles de la vérité, vers le monde ; pour apporter à celui-ci ce dont il manquerait et que les philosophes appellent le sens et, au-delà encore, la valeur et la vérité. Contrairement à ce que dit la malveillance, le philosophe descend dans le monde, il ne s'en éloigne que dans l'intention d'y revenir. [...] La tradition philosophique est une corde à trois brins [...]. Pourquoi trois brins ? Parce qu'il y a l'expérience ordinaire à quitter, le mouvement de la quitter et le mouvement d'y retourner. »¹⁴

1. Cette deuxième question est peut-être la plus difficile de ce document. Elle semble cependant incontournable dans le cadre d'un enseignement de philosophie, s'attachant, de surcroît, à questionner la pertinence de la philosophie comme telle – ou du philosophe comme tel – au regard d'une « réalité » échappant a priori à la science : le mouvement.

Deux points étonnants caractérisent l'activité du philosophe. Tout d'abord, elle ne se consacre pas – ou ne se consacre plus – à un objet particulier (ou à une réalité particulière) qui lui serait spécifique. Dans le passé, certains considéraient que la philosophie devait porter

¹³ M. Meyer, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Le Livre de Poche, Paris, 2004, p. 149, souligné par Meyer.

¹⁴ F. Laruelle, *Y-a-t-il une philosophie populaire ?*, cours polycopié, Télédict, Paris X – Nanterre, 1993-1994, p. 3.

sur ces trois « objets » que sont l'*âme*, le *monde* et *Dieu*. Mais ces objets ne sont plus du tout, aujourd'hui, spécifiquement réservés à la philosophie. A leur manière, la psychologie et la psychanalyse prennent en charge l'âme, les sciences : le monde, la théologie et la religion : Dieu. La philosophie a-t-elle alors affaire au Beau, au Vrai, au Bien ? Mais ces dimensions ne sont-elles pas également assumées respectivement par l'art, la science ou la morale/l'éthique ? La philosophie a-t-elle alors affaire spécifiquement à l'homme ? Mais celui-ci n'est-il pas bien plutôt l'objet privilégié des sciences de l'homme (psychologie, sociologie, anthropologie, etc.) ?

Le second point étonnant concerne la démarche même du philosophe. Celle-ci semble en effet dépourvue non seulement d'objet spécifique mais également de « point d'appui » (comme le souligne Michel Meyer). Le philosophe ne s'appuie en effet ni sur un terrain d'*expérimentation* scientifique, ni sur une *logique* ou un formalisme de type mathématique.

2. Absence à la fois d'objet spécifique et de point d'appui dans la recherche : comment donc procède le philosophe ? Nous proposons de traiter cette question délicate en mettant en évidence trois ressorts du philosopher comme tel : son mécanisme de *décollage-atterrissage*, la *réalité essentielle* que ce mécanisme met au premier plan et, enfin, la *condition non philosophique* qui détermine, ou du moins colore, ce mécanisme et cette réalité.

Tout d'abord, si la philosophie ne porte pas sur un objet spécifique, c'est parce qu'elle a en vue *tous* les objets ou, pour le dire autrement, parce qu'elle vise le monde (au sens large) *comme tel*. Il y a en effet une *prétention* spécifique du philosophe, celle de rendre compte de toutes les réalités ou de ce qui fait d'une réalité (quelle qu'elle soit) qu'elle est plus ou moins authentique, plus ou moins sensée ou légitime. C'est pourquoi le philosophe procède à un double geste de *décollage* et d'*atterrissage* au regard des réalités ou du monde. Décollage, car il ne saurait s'en tenir aux réalités communes de notre monde ou être absorbé dans l'étude de réalités trop particulières, comme le font (ou le sont) ceux qui produisent directement du vrai (comme le scientifique), du beau (comme l'artiste) ou du bien (comme les tenants de la morale). Atterrissage, car ce recul (ou ce décollage) vise l'étude de ce qui conditionne ou *rend possible* notre monde, la vérité (philosophie des sciences), la beauté (philosophie de l'art ou esthétique) ou le bien (philosophie de la morale). La philosophie ne s'éloigne donc du

monde que pour mieux y « revenir » (comme l'écrit François Laruelle), c'est-à-dire que pour mieux rendre compte de ses conditions de possibilité, ou encore de son sens et de sa valeur¹⁵.

De ce point de vue, le platonisme paraît exemplaire. Il repose en effet sur deux exigences qui de prime abord pourraient paraître contradictoires. D'une part, Platon souligne combien le philosophe doit *quitter* la caverne – celle du monde sensible où opèrent les sophistes et les hommes politiques athéniens – et promouvoir une académie « purifiée » où prime l'enseignement des sciences, des mathématiques et, plus encore, de la dialectique (platonicienne). C'est le décollage. Mais d'autre part, pour Platon, le philosophe est – aussi – l'authentique homme politique, celui qui doit configurer et gouverner la cité juste. Et de fait, Platon fut le conseiller d'hommes politiques (notamment celui de Denys, le tyran de Syracuse). C'est l'atterrissage. Il importe de comprendre la solidarité étroite de ces deux gestes, apparemment opposés. En effet : du point de vue de Platon, c'est parce que le philosophe aura su quitter le monde sensible et contempler le monde des formes intelligibles (décollage) qu'il saura et devra, ensuite, piloter le monde sensible (atterrissage).

On comprend, dès lors, que le philosophe ne s'intéresse pas directement aux phénomènes psychologiques ou sociologiques caractérisant l'homme, phénomènes qui sont l'objet des sciences de l'homme (et dont la philosophie ne saurait naturellement nier l'existence ou la consistance). Il privilégie bien plutôt ce que, de son point de vue, ces sciences ne peuvent analyser, observer ou conceptualiser (décollage) et qui, pourtant, constitue la racine même des phénomènes dont elles s'occupent (atterrissage) – à savoir : l'essence de l'homme, que nous proposons ici d'appeler : la *réalité authentique humaine*. Cette idée d'*authenticité* marque bien la *hiérarchie* qu'établit nécessairement tout philosophe – hiérarchie entre cette réalité, privilégiée, et les réalités, secondes, qu'elle conditionne ou rend possible¹⁶. La réalité authentique humaine – depuis laquelle le philosophe peut rendre compte des conditions des sciences de l'homme et de ses objets, et plus largement du monde comme tel – peut par exemple être définie par le philosophe :

- comme *conscience fondatrice* de la possibilité même des recherches des sciences de l'homme (celles-ci supposant donc cette conscience – *in-objectivable* – sans pouvoir la prendre elle-même pour objet) ;

¹⁵ Sur cette base, on pourrait comprendre pourquoi s'atteste, de Platon à Vincent Peillon, une forte attirance du philosophe pour la chose politique – et on pourrait également, sans doute, analyser les échecs, depuis Platon, des philosophes sur ce plan : l'action politique ne saurait relever, en effet, de la *philosophie appliquée* !

¹⁶ Ce geste de hiérarchisation propre au philosophe comme tel a été particulièrement mis en évidence par les *déconstructions* de la philosophie proposées par Heidegger, Derrida et Laruelle. Cf. par exemple J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris, 1995.

- comme *parole adressée à autrui*, parole essentielle et en un sens *in*-entendable mais à *l'origine* des phénomènes de langage objectivables par les sciences de l'homme,
- comme *désir* authentique, *in*-observable mais *sans lequel* n'existeraient pas les rapports de pouvoir observables (par les sociologues) dans les organisations,
- etc.

Dans le cadre de ce polycopié, nous proposons de considérer cette réalité authentique comme *épreuve* – et même comme *épreuve collective – du mouvement*. Conformément au mécanisme de décollage-atterrissage, nous estimons que cette épreuve déborde le champ de « vision » de la sociologie (décollage) mais explique, en particulier, les souffrances que celle-ci peut repérer dans son étude des organisations contemporaines (atterrissage). De façon générale, une philosophie du mouvement, celle de Hegel par exemple, sera une philosophie pour laquelle la réalité authentique humaine (ou définissant l'homme authentique)¹⁷ relève d'un mouvement, en l'occurrence chez Hegel : du *mouvement dialectique*. Du point de vue hégélien, l'homme authentique, c'est ainsi sans doute, cet homme qui se sait essentiellement *habité* par des *contradictions*, dont il accepte qu'elles le fassent *devenir autre qu'il n'est* aujourd'hui. Sur le plan politique, l'homme authentique, c'est le *grand homme* : celui qui, selon Hegel, porte, ou est porté, par le mouvement authentique de l'époque, celui qui exprime « *les tendances les plus profondes de l'époque* »¹⁸, ou encore : celui qui réalise ce que réclame « *l'Esprit du peuple* »¹⁹.

Inversement, une philosophie de la stabilité ou de l'ordre – comme celle de Platon – sera une philosophie où le mouvement désigne bien plutôt la réalité *inessentielle* – chez Platon celle du monde sensible – dont il s'agit précisément de se déprendre²⁰.

Décollage et atterrissage au regard du monde comme tel, définition de la réalité authentique humaine : voilà donc les gestes principaux qui structurent, de notre point de vue, toute philosophie. La spécificité de chaque philosophie va dès lors tenir à sa manière de déployer le mécanisme de décollage-atterrissage et à la teneur de la réalité authentique qu'elle établit.

¹⁷ Nous apportons cette précision dans la mesure où, en elle-même, la réalité du mouvement déborde, précisément, l'homme (elle ne saurait donc, à proprement parler, être qualifiée d'humaine). Mais ce n'est pas parce que le mouvement déborde ainsi l'homme qu'il ne le concerne pas ; bien au contraire : l'homme authentique – tel qu'il est envisagé par la philosophie du mouvement – se doit de lui *répondre*, et, comme nous le verrons, cette réponse semble devoir être *collective*.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, 10/18, Paris, 2003, p. 122. Nous soulignons.

¹⁹ Ibid., p. 81. Nous soulignons. Sur le concept d'*esprit du peuple*, cf. *infra*, question 6, p. 32-35.

²⁰ Sur le refus platonicien du mouvement, cf. annexe 1, p. 50-53.

3. L'examen des mécanismes du philosophe peut encore être approfondi. Car il est légitime de considérer que ce décollage et cet atterrissage ainsi que la définition de la réalité authentique humaine sont, dans chaque philosophie, *conditionnés* par un domaine *non philosophique*, lequel désigne en quelque sorte la couleur de chaque philosophie²¹.

Prenons l'exemple de la démarche du *doute* de Descartes, conditionnée ou colorée par la *géométrie*. Comme vous le savez, cette démarche cartésienne vise à l'établissement d'une première certitude, absolument indubitable. Elle conduit Descartes à douter, d'abord, des choses sensibles, puis – dans le cadre d'un doute radicalisé, dit *hyperbolique* – des choses mathématiques elles-mêmes (et des vérités les plus évidentes, telles : $2+3 = 5$). Finalement, la seule certitude qui résiste à ce doute est le *cogito* : « je pense, donc je suis », ou plutôt, dans les *Méditations métaphysiques* : « je suis, j'existe, cela est vrai... »²².

Ce doute cartésien entretient un rapport *ambigu* avec les mathématiques. D'un côté, certes, Descartes *décolle* des mathématiques, en radicalisant le doute, dès lors hyperbolique, jusqu'à remettre en cause les évidences mathématiques les plus évidentes. Mais, du même geste, il intériorise à sa manière les mathématiques dans la mesure où le cogito, qui résiste au doute hyperbolique, prend la *forme d'un axiome géométrique* (même si son *contenu* – « je suis, j'existe... » – n'est bien sûr pas mathématique) – axiome à partir duquel Descartes s'attachera, *ensuite*, à fonder le monde comme tel (atterrissage), d'abord mis en doute. Ajoutons que c'est bien le cogito – et l'intuition, l'évidence ou la certitude particulière qui le définit – qui constitue la réalité authentique établie par Descartes.

Les démarches de Platon et de Hegel, elles, semblent conditionnées respectivement par les *mathématiques* et par l'*histoire*. Identifier cette condition permet a priori d'avoir une idée de la teneur de la réalité authentique privilégiée par les philosophes. Il est ainsi logique que chez Platon, la réalité authentique, conditionnée par les mathématiques, soit *intelligible* comme le sont celles-ci. De même, il n'est pas étonnant que la réalité authentique hégélienne soit, elle, pourvue d'un certain mouvement (ou d'un certain devenir) dans la mesure où elle est conditionnée par l'histoire.

On se gardera néanmoins d'exagérer le poids de cette condition non philosophique. Le rapport, probablement nécessaire, qu'une philosophie entretient ainsi avec ce type de condition (qui peut être les mathématiques ou l'histoire donc, mais aussi bien l'art, la

²¹ Ce concept de *condition* est issu de la philosophie de Badiou, lequel dégage (ou valorise) quatre conditions principales de la philosophie : les sciences, l'amour, la politique et l'art. Cf. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris, 1989 et *Conditions*, Seuil, Paris, 1992.

²² R. Descartes, *Méditations Métaphysiques, Méditation seconde*, IX 19, PUF, Paris.

politique, la religion...) n'est pas simple. Nous soutiendrons ici ceci : cette condition non philosophique désigne, précisément, un *tremplin* pour le décollage propre au philosophe. En sautant sur le tremplin de la géométrie, Descartes prend appui sur cette science mathématique – du moins sur le plan de la *forme* ou du mode de rationalité qu'elle propose, à savoir : l'enchaînement des évidences à partir d'*axiomes* – pour la *dépasser*, par le doute hyperbolique, sur le plan du *contenu* : chez Descartes, cet enchaînement des évidences procède de l'axiome du *cogito*. De même, Platon rebondit sur le tremplin des mathématiques pour accéder à des réalités intelligibles (les formes du Bien, du Beau, etc.), qui ne sont pas en elles-mêmes mathématiques et qui fondent, en dernier ressort, les mathématiques. Dans le même ordre d'idées, Hegel s'appuie sur l'histoire (comme l'atteste significativement le début de *La Raison dans l'histoire*) mais pour faire valoir une logique proprement philosophique, irréductible à la discipline « histoire ». Cette logique apporte en particulier « l'idée que le monde du vouloir n'est pas livré au hasard »²³, l'idée, autrement dit, que *la raison gouverne le monde* et l'histoire des hommes. Ainsi, selon Hegel, se déploie à *même l'histoire* une raison – pour une part *éternelle* (non historique) – que seule la philosophie peut appréhender.

Il faut donc, finalement, penser l'*ambiguïté* de la condition non philosophique affectant une philosophie. Si, d'un côté, cette condition est nécessaire – c'est elle, en particulier, qui nourrit le mécanisme de décollage –, de l'autre, elle a vocation à être dépassée par la philosophie, laquelle conquiert une réalité essentielle qui, au final, fonde ou rend possible cette condition elle-même (atterrissage).

Question 3. La condition collective mouvementée de l'ingénieur contemporain est-elle philosophable ?

« *Qu'est-ce aujourd'hui qu'un collectif? Telle est peut-être la question des questions qui se pose à notre époque. Sociologues et théoriciens de la politique y réfléchissent depuis bien entendu des siècles, mais elle devient de plus en plus urgente au fur et à mesure que nos modes d'interactions et d'interdépendance se complexifient, s'intensifient et se diversifient.* »²⁴

« *Qu'est-ce qu'un collectif? L'usage du substantif suggère que « collectif » renvoie non pas [...] à un mode d'action ou à un type de processus, mais à une*

²³ « Il faut apporter à l'histoire la foi et l'idée que le monde du vouloir n'est pas livré au hasard. » (G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 48-49).

²⁴ Y. Citton et D. Quessada, « Du commun au comme-un », *Multitudes* 2011/2 (n°45), p. 15 (<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2011-2-page-12.htm> ; dernière consultation : 24/08/2019). Nous soulignons.

personne [...] ou à un sujet collectif. Ainsi personnifiés, les collectifs semblent appeler une description de leurs propriétés substantielles, plutôt qu'une analyse de leur constitution. C'est pourtant dans cette seconde voie que l'enquête doit s'engager, pour faire apparaître les multiples procès à travers lesquels les individus [...] créent des groupements de toutes sortes. »²⁵

1. Condition collective : nous soutenons en effet que le poids du collectif est tel dans l'activité de l'ingénieur contemporain qu'il paraît légitime de parler, à son propos, de condition *collective* (comme on parle de condition *humaine* ou de condition *sociale*).

A un premier niveau d'analyse, cette condition collective signifie que l'ingénieur contemporain travaille le plus souvent dans des collectifs *hétérogènes*, c'est-à-dire dans des collectifs constitués par des acteurs exerçant des métiers bien différents ou/et ayant des cultures et des visions du monde hétérogènes (acteurs qui, dès lors, ne sauraient obéir à une même condition *sociale*). Plus précisément, nous dirons qu'en général, l'activité de l'ingénieur contemporain – comme celle des entreprises contemporaines – s'inscrit dans un (ou des) *réseau(x)*²⁶. Réseau : ce terme vise ici à indiquer, d'abord, que l'ingénieur contemporain travaille en effet avec des acteurs hétérogènes, que ces acteurs appartiennent à la même entreprise (réseau interne) ou évoluent dans des entreprises (fournisseurs, clients) partenaires (réseau externe). Mais il indique également que les liens avec ces acteurs sont en général *fragiles* : pris dans l'agitation des organisations contemporaines, ces liens sont a priori susceptibles de se défaire ou de se modifier *imprévisiblement*²⁷ – l'ingénieur contemporain témoignant ainsi, singulièrement, de ce que, aujourd'hui, « nos modes d'interactions et d'interdépendance se complexifient » (comme l'écrivent Yves Citton et Dominique Quessada). Nous touchons donc ici non seulement à l'épreuve du mouvement – subie par l'ingénieur contemporain – mais au caractère *collectif* de cette épreuve : le mouvement vient affecter les collectifs dans lesquels l'ingénieur évolue.

Jusqu'à quel point la philosophie peut-elle penser cette *condition collective mouvementée* ? Deux types de difficulté semblent devoir ici être surmontés.

²⁵ L. Kaufman, D. Trom (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif ?*, Editions EHESS, Paris, 2010, 4^{ème} de couverture.

²⁶ Sur l'importance de la figure du réseau dans le capitalisme contemporain – et dans les pensées qui l'inspirent –, cf. L. Boltanski et E. Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 2011, notamment p. 224-247.

²⁷ Pour un exemple de projet illustrant la fragilité de ces liens et, partant, la nécessité pour l'ingénieur-innovateur d'y être incessamment vigilant et de savoir, le cas échéant, re-constituer le réseau défait, cf. B. Latour, *Aramis ou l'amour des techniques*, op. cit.

2. Tout d'abord, il est nécessaire de se déprendre d'une tradition philosophique qui, globalement, accorde bien peu d'importance au collectif. Comme l'écrit Jean-Luc Nancy, cette tradition philosophique est probablement, au moins depuis Descartes, une « tradition *obstinément individualiste, solipsiste ou monadiste* »²⁸, c'est-à-dire une tradition au sein de laquelle prime l'homme ou bien le sujet individuel, plutôt que le collectif. On pourrait ainsi sans doute montrer que, quand la philosophie s'intéresse à des phénomènes collectifs – comme la famille, le travail ou l'Europe –, elle les cantonne dans un champ *social* ou *politique* et ne les positionne pas à un niveau essentiel, proprement philosophique. Ou du moins : quand elle les articule à une réalité authentique, proprement philosophique, cette réalité n'est plus collective. Comme si le *décollage* du philosophe vers l'authentique ne pouvait pas conduire à une réalité collective : comme si, en philosophie, les phénomènes collectifs ne pouvaient désigner, au mieux, que des tremplins vers une condition essentielle qui, elle, ne saurait être collective.

De ce point de vue, le traitement de la *famille* proposé par exemple par Aristote est significatif²⁹. A priori, la famille pourrait en effet tout à fait désigner une réalité – ou une condition – *collective authentique* : après tout, c'est bien essentiellement en famille que l'on apprend à parler, à aimer, à obéir. Mais, loin de proposer une authentique philosophie de la famille, Aristote restreint doublement la valeur du collectif familial. Tout d'abord, loin de désigner la communauté authentique qui nous définirait essentiellement, la famille semble subordonnée, chez Aristote, à une autre communauté : celle de la *cité* . De surcroît, cette communauté *politique* qu'est la cité, loin elle-même de nous définir essentiellement³⁰, ne vaut, aux yeux d'Aristote, que dans la mesure où peuvent s'y déployer les compétences essentielles du *citoyen* (individuel), et en particulier cette sagesse pratique que désigne, chez Aristote, la *phronesis* (terme grec que l'on traduit par *prudence* ou par *sagacité*). Finalement, pour Aristote, la famille n'est nullement une condition collective authentique : elle constitue bien plutôt le lieu où doivent se forger ces compétences individuelles – destinées à s'exercer dans la cité –, ou encore : le lieu où doit se développer cette faculté, propre à la *condition humaine*, que désigne la *phronesis*. Dès lors, la formule de sa philosophie ne saurait être cette formule collective : « nous sommes en famille (ou même dans la cité), donc je suis » ; il

²⁸ J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgeois éditeur, Paris, 1999, p. 202. Nous soulignons.

²⁹ Pour un examen des problèmes posés par la philosophie de la famille, cf. *Philosophie de la famille*, textes réunis par G. Radica, Vrin, Paris, 2013.

³⁰ Aristote écrit pourtant : « l'homme qui est incapable d'être membre d'une communauté, ou qui n'en n'éprouve nullement le besoin parce qu'il se suffit à lui-même, ne fait en rien partie d'une cité, et par conséquent est une brute ou un dieu. » (cité dans *Philosophie de la famille*, G. Radica, *ibid.*, p. 84).

faudrait bien plutôt privilégier cette formule, typique de la tradition philosophique (individualiste) : « j'exerce ma phronesis, donc je suis ».

3. La seconde difficulté attachée à la condition collective mouvementée de l'ingénieur contemporain engage plutôt la manière singulière de penser requise par le mouvement. En effet, la pensée de cette condition doit se dépendre de ce que nous appellerons le *substantialisme*, à savoir un mode de pensée qui considère le collectif comme une *substance*, c'est-à-dire comme une entité qui, pour l'essentiel, demeure identique (quel que soit le *changement* qui peut par ailleurs l'affecter), autrement dit : comme une entité/substance foncièrement *figée*. Le mouvement des organisations contemporaines est tel qu'une substance de ce type (quelle qu'elle soit) ne saurait en effet être préservée dans ces organisations. Dès lors, on se gardera bien de considérer que la condition collective de l'ingénieur contemporain relève d'une *entité collective* qui déterminerait les individus que sont les ingénieurs. L'ingénieur contemporain évolue bien toujours en collectif, mais la fragilité de ce collectif est telle qu'il ne saurait désigner une entité, un sujet ou même un « supersujet »³¹ collectif. La condition collective qu'il s'agit ici de penser n'est donc pas la condition d'un collectif. Dans les organisations contemporaines, il y a bien *du* collectif – et il est déterminant ! –, mais, loin de désigner d'abord une entité qui affecterait les individus, ce collectif est bien plutôt inséparable d'actions ou de *procès* (comme l'écrivent les sociologues Laurence Kaufman et Danny Trom), qui, précisément, se déploient *collectivement*. Aussi étonnant que cela puisse peut-être paraître de prime abord, le collectif constitue donc moins une personne ou un sujet³² qu'un *adverbe* ou que la modalité (« collectivement ») selon laquelle se déploie une dynamique (un procès ou une action). Dès lors, le problème est *de penser non plus* – de façon substantialiste – *la relation entre un sujet collectif et un sujet individuel*, mais plutôt les rapports – non substantialistes – qui peuvent s'établir entre les dynamiques constitutives des organisations contemporaines et *du* collectif.

³¹ J. Benoist, « Intersubjectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers », in J. Benoist, B. Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, PUF, Paris, 2001, p. 27. Nous soulignons.

³² Ou même un adjectif – qui serait encore nécessairement subordonné à un sujet (qu'il qualifierait), lequel sujet est en effet disqualifié, quel qu'il soit, par le mouvement.

Se déprendre du primat du sujet – et de la condition humaine – sans mobiliser le couple substantialiste du collectif et de l'individu³³ : c'est à l'aune de cette exigence – attachée, donc, au questionnement de la condition collective mouvementée de l'ingénieur contemporain – que nous examinerons les concepts de *peuple* (Hegel) et d'*agencement* (Deleuze-Guattari).

BIBLIOGRAPHIE (brièvement qualifiée³⁴)

Sur le mouvement des organisations contemporaines

- Alter N., *L'Innovation ordinaire*, PUF, Paris, 2000 (facile, BU).
Boltanski L. et Chiapello E., *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 2011 (facile, BU).
Choplin H., *L'Ingénieur contemporain, le Philosophe et le Scientifique*, Les Belles Lettres, Paris, 2013 (BU).
Haber S., *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital et aliénation*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2013.
Quéré L., « Entre fait et sens, la dualité de l'événement », *Réseaux*, 2006/5, n°139, p. 183-218 (<https://www.cairn.info/revue-reseaux1-2006-5-page-183.html>) ; dernière consultation : 24/08/2019).
Moulier Boutang Y., *Le Capitalisme cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, Editions Amsterdam, Paris, 2007 (BU).
Segrestin D., *Les Chantiers du manager*, A. Colin, Paris, 2004 (facile).
Zarifian P., « L'organisation apprenante » (<http://philippe.zarifian.pagesperso-orange.fr/page21.htm>) ; dernière consultation : 8/02/2018), 2000 (facile).

Sur la philosophie

- Badiou A., *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Paris, 1989.
Badiou A., *Conditions*, Seuil, Paris, 1992 (difficile).
Deleuze G., Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991 (difficile ; BU).
Derrida J., *Positions*, Minuit, Paris, 1995.
Descartes R., *Méditations Métaphysiques*, PUF, Paris.
Laruelle F., *Y-a-t-il une philosophie populaire ?*, cours polycopié, Télélix, Paris X – Nanterre, 1993-1994 (difficile).
Meyer M., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Le Livre de Poche, Paris, 2004.

Sur la condition collective

- Arendt H., *L'Humaine condition*, Gallimard, Paris, 2012 (BU).
Benoist J., « Intersubjectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers », in Benoist J., Karsenti B. (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, PUF, Paris, 2001 (BU).

³³ Mentionnons ici le cas singulier que constitue la philosophie de l'*action politique* d'Hannah Arendt. Si cette philosophie se soustrait au substantialisme – en critiquant toute idée de *nature* humaine – et souligne combien l'action politique se déploie nécessairement *collectivement*, elle continue, néanmoins, à privilégier l'exigence d'une condition *humaine* (ou, si l'on veut, d'une *condition humaine collective*). Cf. H. Arendt, *L'Humaine condition*, Gallimard, Paris, 2012.

³⁴ Pour chacun des textes cités, nous indiquons entre parenthèses si sa lecture nous semble plutôt « facile » ou plutôt « difficile » ; ceux qui ne présentent aucune de ces deux indications peuvent être considérés comme d'une difficulté intermédiaire (ou moyenne). Par ailleurs, l'indication « BU » signifie que le texte est accessible à la BU de l'UTC.

Citton Y. et Quessada D., « Du commun au comme-un », *Multitudes* 2011/2 (n°45), (<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2011-2-page-12.htm> ; dernière consultation : 24/08/2019).

Kaufmann L., Trom D. (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif? Du commun à la politique*, Editions EHESS, Paris, 2010.

Latour B., *Aramis ou l'amour des techniques*, La Découverte, Paris, 1992 (facile ; BU).

Nancy J.-L., *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgeois éditeur, Paris, 1999 (difficile).

Philosophie de la famille, textes réunis par Radica G., Vrin, Paris, 2013.

2. DIALECTISER LE MOUVEMENT AVEC HEGEL

[à propos de la révolution française] « *La pensée, le concept du droit se fit tout d'un coup valoir et le vieil édifice d'iniquité ne put lui résister. Dans la pensée du droit, on construit donc maintenant une constitution, tout devant désormais reposer sur cette base. Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire, se fonder sur l'idée et construire d'après elle la réalité. [...] C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si à ce moment seulement on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde.* »³⁵

« ... *C'est leur bien propre [...] que peuples et individus cherchent et obtiennent dans leur agissante vitalité, mais en même temps ils sont les moyens et les instruments d'une chose plus élevée, plus vaste qu'ils ignorent et accomplissent inconsciemment.* »³⁶

Question 4. Qu'est-ce que le mouvement de la révolution française ?

« *Le déclenchement des révolutions reste à bien des égards un événement énigmatique. Les causes plus ou moins lointaines que l'historien peut leur assigner rétrospectivement fournissent une explication toujours partielle : les révolutions participent toujours du surgissement.* »³⁷

« *Comment expliquer la radicalité de la violence ?* » B. Baczko : « *Quoi qu'on en dise, la violence révolutionnaire dans ses manifestations extrêmes conserve son secret.* »³⁸

Il ne s'agit bien entendu pas ici de retracer, d'un point de vue d'historien, les différents moments, objectivement importants, de la révolution française. Nous ne mentionnerons pas,

³⁵ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1946, p. 400-401, souligné par Hegel.

³⁶ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, Paris, 2003, p. 110, souligné par Hegel.

³⁷ P. Gueniffey, *La Politique de la terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Gallimard, Paris, 2000, p. 228. Nous soulignons.

³⁸ « A-t-elle inventé le peuple ? Entretien avec Bronislaw Baczko », in *L'histoire. Les collections*, « La révolution française. Dix années qui ont changé le monde », n°60, 2013, p. 38. Nous soulignons.

en particulier, certains événements dont le *résultat* s'est avéré décisif (comme la chute de la Bastille, la déclaration des droits de l'homme et du citoyen ou la fuite de Varenne). Nous privilégierons bien plutôt trois moments qui nous paraissent témoigner exemplairement – au-delà du résultat sur lesquels ils peuvent déboucher – du *mouvement* singulier qui agite la révolution française. Pour chacun de ces trois moments, nous distinguons deux temps : le premier revient, brièvement mais aussi objectivement que possible, sur les événements en question, le second en propose une analyse qui mobilise déjà les concepts (événement, agencement, devenir) propres à la philosophie française contemporaine du mouvement (cf. *infra*, Q8, p. 41-46).

Peut-être est-il utile de rappeler, au préalable, quelques éléments touchant la chronologie générale de la révolution française. On peut considérer que celle-ci conduit de la *monarchie absolue* (de Louis XVI) au Consulat de Bonaparte en passant par les grandes phases suivantes :

- 1789-1792 : *monarchie constitutionnelle*. Dans cette période, Louis XVI reste le roi (le régime politique français est encore monarchique), doté d'un pouvoir symbolique et réel (droit de véto) important. Mais ce pouvoir est équilibré par un autre pouvoir (ce régime français ne relève pas d'une monarchie *absolue*) : celui d'une *assemblée nationale* de députés, qui prend successivement la forme des états généraux (lesquels débutent le 5 mai 1789, ouvrant la révolution), puis des assemblées constituante (1789-91)³⁹ et législative (1791-92) ;
- septembre 1792 – 21 janvier 1793 : début de la *1^{ère} république* et de la *convention nationale* (qui succède à l'assemblée législative) ; arrestation, procès puis mort du roi (qui marque bien sûr la fin de la monarchie). Cette période introduit à un régime politique où le pouvoir est essentiellement confié à la convention et à ses députés ;
- 1793 – 28 juillet 1794 : *terreur* (jusqu'à la mort et l'exécution de Robespierre) ;
- 1794-1798 : émergence progressive de Bonaparte.

Moment 1 – Le 7 juin 1788. La journée des tuiles à Grenoble

1. Bien entendu, il y a plusieurs manières de considérer le démarrage de la révolution française. Selon Michel Winock, cette journée du 7 juin 1788 à Grenoble annonce le « drame

³⁹ L'assemblée *constituante* devient législative une fois rédigée et votée la *constitution*, laquelle définit et encadre le pouvoir du roi. A proprement parler, c'est seulement à partir de ce moment (en 1791) que le régime politique devient celui d'une monarchie *constitutionnelle*.

de la révolution »⁴⁰. A l'origine de cette journée, il y a des tensions fortes entre le roi et les juges (tous nobles et privilégiés). Le pouvoir central (royal) souhaite mettre en place des réformes fiscales qui contreviendraient aux intérêts de ces derniers. Mais les juges s'y opposent, alors même que « le pays aspire », semble-t-il, à ces réformes. La tension est particulièrement significative à Grenoble où, paradoxalement, le parlement des juges « réussit à mobiliser autour de lui et autour de ses intérêts propres l'émotion d'une ville et d'une région, qui se sentent lésées par le pouvoir central » (il y réussit en montrant que l'affaiblissement de ses pouvoirs, voulu par le roi, menacerait l'économie de toute la région et de « tous les rangs de la société grenobloise »). Cette tension est maximale le jour du 7 juin 1788 où les soldats du roi, décidés à exiler les juges, se heurtent violemment à la ville et au peuple (lequel se défend en jetant des tuiles aux troupes royales). Le pouvoir central finit par céder sous la pression du peuple, dont la force ou la violence (potentielle) semble même de nature à significativement déborder les juges, pourtant à l'origine de cette émeute : « les magistrats de Grenoble observent non sans inquiétude qu'ils pourraient bien se roussir l'hermine au feu qu'ils ont allumé. Ils ont abandonné l'initiative au peuple, qui, une fois lancé, ne ménage rien. »

2. Si, selon nous, cette journée est remarquable, c'est d'abord parce qu'elle révèle le *potentiel* ou la *puissance révolutionnaire* présent(e) en 1788. Potentiel – ou *devenir* (comme nous le dirons avec Bergson) – qui semble bien échapper non seulement au roi (et à ses soldats) mais aussi aux juges : « L'engrenage révolutionnaire, sans que personne ne l'ait voulu, va se mettre en marche. » Cette journée serait-elle ainsi dynamisée par un mouvement *impersonnel* ? En tous les cas, le mouvement qui la porte paraît tout à fait *imprévisible*. Il est pour le moins étonnant, en effet, que les juges s'allient, dans un premier temps – ou s'*agence* (comme nous le dirons à l'aide de Deleuze) – avec le peuple, alors même qu'ils souhaitent conserver les privilèges qui les séparent de celui-ci. Il semble tout aussi étonnant que, dans cette journée, les juges ne puissent finalement *contrôler* une dynamique populaire, initiée pourtant pour les défendre.

Moment 2 – Fin 1792 / 21 janvier 1793. Le procès et l'exécution de Louis XVI

⁴⁰ L'ensemble de ce § se base sur : M. Winock, « 7 juin 1788. La journée des Tuiles. A Grenoble, des troubles annonciateurs », in *Comment naissent les révolutions*, Perrin, Paris, p. 9-17 (texte d'où sont extraites toutes les citations de ce §).

1. Louis XVI est arrêté en août 1792 (suite à une nuit d'émeute lors de laquelle les Tuileries, où il demeure, sont prises d'assaut). Son procès était-il légitime ? Et sa condamnation ? Ces questions ont posé des problèmes singuliers aux révolutionnaires et suscité de très importants dissensus entre eux. Il n'est pas question ici, bien entendu, d'en rendre pleinement compte. Mentionnons simplement les points suivants.

Tout d'abord, la constitution de 1791 définit une monarchie constitutionnelle, où le roi a une place a priori inviolable, la constitution ayant prévu trois cas seulement où cette inviolabilité peut être disqualifiée⁴¹. Dès lors, s'en prendre au roi – alors qu'aucun de ces trois motifs n'est mobilisable –, c'est également s'en prendre à la constitution et à l'assemblée nationale (constituante) qui l'a élaborée, et donc, finalement, d'un certain point de vue, à la légitimité même de la révolution comme telle. C'est la raison pour laquelle des révolutionnaires dits de « droite » refuseront de condamner le roi. D'autres, de « gauche », comme St Just ou Robespierre, argumenteront tout au contraire que ne pas punir le roi – *en tant que roi* – revient à menacer la révolution même (ainsi que l'atteste le fameux slogan : « Louis doit mourir pour que la patrie vive »)⁴². A l'arrière-plan, la question est donc aussi la suivante : *de qui* exactement le procès doit-il être fait ? Du roi en général ou de Louis XVI en particulier ? Du Louis XVI qui a été sacré avant la révolution (comme monarque absolu) ou du Louis XVI dont les prérogatives sont définies par la constitution de 1791 ? Et davantage encore : *qui* est légitime pour juger Louis XVI dans ce procès ? Le peuple ou les députés de la convention ?

Finalement, globalement convaincus par l'importance de la *responsabilité* de la convention, les députés voteront pour que ce soit eux-mêmes qui assument le procès et le jugement du roi. Votant nominalement, ils le jugeront coupables et le condamneront à mort par une faible majorité.

2. Si ce deuxième moment nous semble remarquable, c'est parce qu'il met au premier plan tout l'enjeu de ce que nous appellerons avec Badiou *la réponse à l'événement* – en l'occurrence la réponse, bien sûr, à l'événement de la révolution.

Répondre à cet événement, c'est d'abord le diagnostiquer et en tirer les conséquences : que signifie donc être à la hauteur de la révolution et de sa rupture (événementielle) ? Cela

⁴¹ Ces trois cas sont les suivants : « abandonner le royaume, se mettre à la tête d'une armée étrangère, refuser de prêter le serment constitutionnel » (M. Ozouf, « Procès du roi », in F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la révolution française. Evénements*, Flammarion, Paris, 1992, p. 245).

⁴² Comme si sacraliser la révolution exigeait de « poser en face d'elle, pour mieux la nier, la sacralité de la monarchie. » (ibid., p. 248).

implique-t-il de préserver la monarchie *constitutionnelle* (et donc le roi) – construite par les révolutionnaires – ou cela engage-t-il bien plutôt la condamnation du roi (et de la monarchie) comme tel ? Il est remarquable ici que la réponse finalement adoptée refuse ce *compromis* que constitue la monarchie constitutionnelle ou du moins ce compromis que constitue un régime qui, sans être monarchique, ne s'établirait pas sur la base de l'exécution du roi. Comme si la *dynamique post-événementielle* de la révolution emportait ou fragilisait tout compromis – et, plus encore, les acteurs qui les défendent : ainsi les députés *girondins*, non royalistes mais partisans de la clémence envers le roi, seront-ils eux aussi exécutés ensuite, pendant la terreur⁴³.

Répondre à l'événement révolutionnaire, c'est aussi instituer – *inventer* ! – les *sujets* qui vont être capable d'assurer authentiquement cette réponse (ou *respons-abilité*) elle-même (et c'est cette capacité même de réponse qui définira ou constituera, précisément, ces sujets)⁴⁴. De ce point de vue, on relèvera ici – au niveau du procès du roi – l'importance déterminante de la *convention* (et de ses députés) comme *sujet* collectif de la révolution. C'est bien elle qui est instituée – ou inventée – par l'événement de la fin de la monarchie, la révolution lui conférant en effet, à partir du procès du roi (et en particulier pendant la terreur), un pouvoir presque absolu (bien loin du pouvoir qui est aujourd'hui celui de l'assemblée nationale en France)⁴⁵.

Moment 3 – 1793 / 28 juillet 1794. La terreur

1. François Furet écrit : « Le 5 septembre 1793, la Convention met “la Terreur” à l'ordre du jour. Elle veut dire qu'elle va organiser, systématiser et accélérer la répression des adversaires intérieurs de la République » et « entreprendre la punition expéditive de “tous les traîtres” »⁴⁶.

Cette politique (ou ce système de gouvernement) prend son origine dans les événements de 1792, en particulier dans la journée du 10 août (bataille et prise des Tuileries par le peuple) et

⁴³ Mona Ozouf écrit à propos des girondins : « la démonstration vient d'être une fois de plus fournie que les hommes qui *tentent de terminer* la Révolution signent leur arrêt de mort » (ibid., p. 255. Nous soulignons).

⁴⁴ S'il faut inventer des sujets, c'est parce que l'événement révolutionnaire a transformé la situation politique et disqualifié les sujets qui, au préalable, étaient légitimes.

⁴⁵ On mentionnera par exemple que, pendant la terreur, c'est la convention qui nomme les membres du *comité de salut public*, eux-mêmes députés de la convention. Forme de gouvernement révolutionnaire, ce comité assume, pendant la terreur, le pouvoir exécutif du pays.

⁴⁶ F. Furet, « Terreur », in F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la révolution française. Événements*, Flammarion, Paris, 1992, p. 293.

dans ce que les historiens appellent les *massacres de Septembre*. Sans décrire ici ces événements, il importe de souligner qu'ils sont l'œuvre de *mouvements populaires* débordant non seulement le pouvoir royal mais aussi l'assemblée nationale (législative). Ils sont porteurs de ce que l'on peut appeler une *demande de terreur*⁴⁷, formulée par le peuple à l'adresse de l'assemblée, la terreur ayant vocation, selon cette demande, à cibler les complots aristocratiques, royalistes ou contre-révolutionnaires.

Cette politique de terreur est concrètement portée par différents organes ou acteurs que la convention institue. Nous citerons en particulier :

- le *tribunal révolutionnaire* chargé de juger les suspects, principalement selon deux jugements possibles : l'acquittement ou la mort (la création, en mars 1793, de ce tribunal marque, pour un certain nombre d'historiens, le début de la terreur) ;
- les *comités de surveillance* des *suspects*, cette catégorie – de suspect – étant « largement laissée [au] jugement »⁴⁸ de ces comités ;
- les *représentants en mission*, délégués en province par la convention et le comité de salut public ; ces représentants ont les pleins « pouvoirs pour instituer sur place [dans les provinces] tribunaux ou cours martiales extraordinaires chargés d'accélérer la répression »⁴⁹.

Le paroxysme de la terreur est peut-être atteint avec la loi du 10 juin 1794 qui instaure ce qui a été qualifié de *grande terreur*. Cette loi, concernant les modalités d'action du tribunal révolutionnaire, légitime en effet des procédures particulièrement expéditives. Désormais, « l'acte d'accusation » peut être fondé « sur les simples dénonciations », « l'accusé » n'a plus « les secours d'un avocat » et, enfin, « l'audience » devient une simple « formalité » dans la mesure où est supprimée « l'audition de témoins »⁵⁰.

La terreur s'arrête avec l'exécution, le 28 juillet 1794, de celui qui l'a à la fois théorisée et assumée au niveau exécutif : Robespierre⁵¹.

⁴⁷ Cf. S. Wahnich, *La Liberté ou la Mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, La fabrique, Paris, 2003.

⁴⁸ F. Furet, « Terreur », op. cit., p. 298.

⁴⁹ Ibid., p. 298. Et Furet ajoute : « ... sans parler même d'une justice plus expéditive faite d'exécutions collectives, comme à Lyon ou en Vendée. » (ibid.).

⁵⁰ Ibid., p. 300.

⁵¹ Pour une analyse récente à la fois des efforts de Robespierre pour répondre à l'événement de la révolution et de son échec, finalement, de ce point de vue, cf. M. Gauchet, *Robespierre. L'homme qui nous divise le plus*, Gallimard, Paris, 2018.

2. Nous débattons ensemble, en cours, de cette dynamique terroriste pour le moins énigmatique et essaierons – sans trop vite la juger – d’en proposer plusieurs lectures possibles. Nous nous contenterons ici de relever que cette dynamique est porteuse de traits déjà identifiés dans les deux moments révolutionnaires précédents :

- elle semble relever d’un *mouvement impersonnel incontrôlable*, qui emporte ceux-là mêmes qui ont dirigé la terreur (comme Robespierre) ou qui en sont à l’origine mais finissent par vouloir l’arrêter (comme Danton). Cela signifie-t-il que ces acteurs, pourtant déterminants, ne constituent finalement que « les *moyens* et les *instruments* d’une chose plus élevée » (comme l’écrit Hegel) ?
- elle implique l’*invention* de nombreuses nouvelles institutions, chargées d’assumer le – ou de *répondre* au – mouvement terroriste (tribunal révolutionnaire, comités de surveillance, représentants en mission) ;
- elle donne lieu, enfin, à des *agencements* – des alliances ou des déchirements – a priori *imprévisibles* : alliance forte puis déchirement de Robespierre et de Danton ; alliance contre Robespierre, en juillet 1794, de révolutionnaires – radicaux et modérés – que tout semble opposer (sauf le souhait, précisément, d’en finir avec Robespierre).

Question 5. Quelle est la logique de Hegel ?

« L’inquiétude de l’être, – et non pas sa simple « mobilité » [...] – telle semble avoir été l’intuition métaphysique la plus profonde de Hegel ; c’est la perception de cette inquiétude qui est à la base de ce qu’on a appelé le dynamisme hégélien, la primauté du devenir sur l’être. L’être est inquiet, c’est-à-dire il ne repose pas en lui-même, il n’est pas lui-même ; il est autre que lui-même, dissatisfait de lui-même ; bien plus encore : l’être ne repose pas en lui-même, mais se fuit et se renie, pour devenir autre que lui-même et par là même, se réaliser dans et par la négation de soi. »⁵²

1. La logique de Hegel – sa manière de penser – n’est pas aisée à saisir. Typique de la philosophie moderne, sa philosophie propose un *rationalisme* : la réalité authentique hégélienne est donc la *raison*. Mais cette raison hégélienne prend une forme tout à fait singulière, ne serait-ce que parce que l’on ne peut plus dire que cette raison est humaine (ou seulement humaine) ; elle est bien différente, dès lors, des raisons établies par des auteurs comme Descartes ou Kant.

⁵² A. Koyré, « Hegel à Iéna », in *Etudes d’histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 2006, p. 162. Nous soulignons.

Comme nous le verrons en cours, on peut considérer que la philosophie rationaliste de Hegel procède des deux gestes suivants :

- a) *considérer l'histoire comme une authentique condition de la pensée* (ou de la raison). C'est un geste assez neuf que d'estimer ainsi, avec Hegel, que l'histoire (ou le temps), loin d'être une réalité inessentielle au regard de réalités plus stables ou éternelles, est le lieu même du déploiement de la raison. Pas d'histoire, pas de raison ! Dès lors, la réalité authentique hégélienne – la raison – ne pourra qu'être mouvementée ou historicisée, même si, bien entendu, cette histoire (ou ce mouvement) hégélien ne saurait être celle présentée par une histoire spontanée ou naïve (Hegel *décolle* par rapport à celle-ci). Du point de vue de cette mise au premier plan de l'histoire (comme condition de la pensée), la révolution française – ce « superbe lever de soleil » où, comme l'écrit Hegel, semble se réaliser « la véritable réconciliation du divin avec le monde » –, la révolution française, donc, a joué un rôle très important pour Hegel (comme pour d'autres de ses contemporains). Elle atteste, à ses yeux, de la *puissance* ou encore de la capacité productrice et créatrice – concrète – de la raison *dans* et *par* l'histoire (raison que l'on se gardera donc bien, dès lors, de considérer comme un *pur* esprit, serait-il divin) ;

- b) de manière plus formelle : *disqualifier le face-à-face d'un sujet* (que serait la raison) *et d'un objet* (ou d'une réalité *autre* que le sujet). C'est là également un geste assez singulier dans l'histoire de la philosophie : il prolonge, à nos yeux, la voie minoritaire de pensée ouverte par Spinoza⁵³. Ce geste n'implique nullement d'annuler toute forme d'altérité au sujet. Bien au contraire. Simplement, chez Hegel, cette altérité n'est plus *en face* de l'homme (ou du sujet), elle se déploie *en son sein même*, comme une « inquiétude » (ainsi que l'écrit Koyré) qui vient l'habiter et le travailler. C'est cette altérité ou encore cette *contradiction dans* l'homme, autrement dit : cet *autre-dans-le-même*, qui, précisément, le constitue authentiquement. Comme si, essentiellement, l'homme aspirait à ne plus être ce qu'il est ou plutôt : à *être ce qu'il n'est pas encore, mais qui déjà l'inquiète*. Dans certains textes de Hegel, la *vie* elle-même se définit précisément comme cette inquiétude ou même, plus généralement, comme le rapport qui s'instaure ainsi entre un terme et son contraire, au-delà de tout face-à-face ou de toute *séparation* entre les deux contraires.

Pour Hegel, ce second geste est tout à fait cohérent avec le premier. C'est en effet cette altérité-dans-le-même qui rend possible le mouvement historique constitutif de la raison, c'est-à-dire le « devenir autre » – rationnel – de la réalité (selon la formule de Koyré). Par

⁵³ Sur l'importance de Spinoza, cf. annexe 2, p. 54-58.

exemple, c'est parce qu'en 1789, la situation française est déjà habitée ou travaillée en elle-même par une altérité au régime de la monarchie absolue (de Louis XVI) que le mouvement révolutionnaire – et ce « devenir autre » rationnel qu'il engage – va se déclencher⁵⁴.

Une raison « pleine » d'altérité, habitée par l'infini (ou le divin) : voilà un motif déterminant que l'on trouve déjà chez Descartes et Kant (et que l'on retrouvera en partie en psychanalyse dans la mesure où cet Autre de la raison qu'est l'*inconscient* habite la conscience). Que l'on songe, touchant Descartes, à la manière dont l'infini divin vient déborder la pensée finie *au sein même* de cette pensée (de la même façon, comme l'écrit Descartes, que c'est au sein même de la vision humaine de la mer que s'atteste le dépassement même, par la mer, de cette vision). Mais, loin d'engager un mouvement (ou un devenir) dialectique, cette raison (ou pensée) cartésienne ou kantienne demeure essentiellement *en face* d'un « objet » ou d'un Autre (Dieu pour Descartes ou le registre du *nouménal* chez Kant). Comme si, à la différence de ce qui se passe chez Hegel, l'altérité (ou l'infinité) cartésienne ou kantienne ne se déployait pas de manière mouvementée – ou *vivante* – et maintenait dès lors un *humanisme*, l'homme essentiel se définissant alors, précisément, comme la raison (théorique ou pratique/morale) capable de se tenir en face de cet Autre.

2. Peut-être notre approche de la philosophie hégélienne, selon ces deux gestes, paraîtra-t-elle quelque peu complexe. Mais, à nos yeux, c'est seulement une fois ces gestes appréhendés que l'on peut comprendre le mouvement de la raison *dialectique* hégélienne et ses trois moments bien connus :

- a) le moment de la *thèse* où un être se pose en soi, mais *déjà habité* par son autre ou sa contradiction ;
- b) le déploiement comme tel de cette altérité ou de cette contradiction dans un moment d'*antithèse* ;
- c) la *relève* (*aufhebung*) de ce moment *négatif* d'antithèse dans un moment de dépassement ou de *synthèse*.

On pourrait multiplier, avec Hegel, les exemples de triades de ce type (thèse, anti-thèse, synthèse) : de la plus abstraite (l'être, le néant, le devenir) à d'autres plus marquées

⁵⁴ Hegel décrit cette situation ainsi : « Tout l'état de la France à cette époque consiste en un amas confus de privilèges contraires à toute idée et à la raison en général, une situation insensée à laquelle s'unit aussi la corruption la plus grande des mœurs, de l'esprit – un règne d'injustice qui devient injustice cynique à mesure qu'on commence à en avoir conscience. [...] L'esprit nouveau devint actif » (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit.).

concrètement (comme : le père, le fils, l'esprit ; la liberté, l'égalité, la fraternité ; la famille, la société civile, l'Etat). Nous ne saurions dans le cadre de ce document et de cette UV questionner l'articulation – particulièrement complexe – des différents niveaux de triades envisagés par Hegel (lesquelles triades peuvent en effet concerner aussi bien la vie d'un seul homme que l'histoire même du monde). Le point important ici est de bien comprendre que le troisième terme (ou moment) de chacune de ces triades ne vient pas coiffer ou synthétiser l'opposition de deux termes (thèse, antithèse) qui seraient *extérieurs* l'un à l'autre. Encore une fois : il désigne bien plutôt le résultat, du reste provisoire, d'*un devenir dialectique amorcé dès le premier terme*, dans la mesure où celui-ci est déjà travaillé par le *négatif* qui va pleinement s'exprimer dans le deuxième terme (lequel sera lui-même déjà travaillé par sa propre négation). De ce point de vue, le troisième moment vient *réaliser* un potentiel déjà présent dès le premier moment (et c'est en ce sens que Hegel peut soutenir que « Le vrai est le devenir de soi-même »⁵⁵). Mais cette réalisation est aussi productrice et créatrice, comme l'atteste l'importance que Hegel apporte à l'idée d'*œuvre* de l'histoire⁵⁶. Le rapport entre le premier moment et le troisième moment est donc un rapport à la fois de continuité *et* de discontinuité. Pour le dire autrement : le « *travail du négatif* »⁵⁷ – qui sépare ces deux moments – est un travail à la fois de déploiement (d'un potentiel *déjà là*) *et* de création⁵⁸. Ainsi, d'un point de vue hégélien, la révolution française est à la fois en continuité et en rupture avec la situation de 1789. Et l'on pourrait se demander, dans la lignée de Hegel, comment penser, après 1789, le deuxième moment, nécessaire, du négatif (pourrait-il désigner la terreur ?) ainsi que le troisième moment de la relève/synthèse (l'émergence de Bonaparte ?).

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Préface à la phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1991, p. 49. Nous soulignons. Mais, comme nous l'avons dit, ce devenir de *soi-même* est aussi un devenir-*autre*. L'apparente contradiction entre ces deux formules se lève à partir du moment où l'on comprend que, chez Hegel, l'autre habite et constitue d'emblée le même.

⁵⁶ Cf. C. Bouton, *Le Procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Vrin, Paris, 2004. Christophe Bouton pose la question de l'*auteur* – ou des auteurs (individuels ou collectifs) – *de cette œuvre*. S'agit-il d'une raison divine, impersonnelle (ou inhumaine) ou/et d'acteurs plus humains (peuples, grands hommes) ?

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Préface à la phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 51. Nous soulignons.

⁵⁸ Cette double signification (continuité *et* rupture ; déploiement *et* création) est indiquée exemplairement par le terme allemand d'*aufhebung* ou d'*aufheben* (relatif au troisième moment dialectique et à son rapport avec le deuxième moment) dans la mesure où ce terme « réunit intimement deux significations opposées, celles de conserver [*aufbewahren*] et d'abroger ou supprimer [*hinwegräumen*] » (B. Bourgeois, *Le Vocabulaire de Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Ellipses, Paris, 2006, p. 13).

3. Jusqu'à quel point faut-il considérer que cette philosophie hégélienne est une philosophie du mouvement ? Deux lectures de Hegel sont ici possibles et nécessaires, pensons-nous, selon que l'on insiste sur l'un ou l'autre des deux gestes identifiés (touchant respectivement le mouvement de l'histoire ou l'altérité-dans-le-même). En soulignant le premier, on ne peut que reconnaître la dimension mouvementée de cette philosophie, qui inscrit le déploiement de la raison non plus dans la fixité d'un face-à-face entre un sujet et un objet, mais bien plutôt au cœur même de *l'agitation de l'histoire*. Hegel introduit bien ici à une authentique philosophie du mouvement et de son *épreuve collective*. Mais faire valoir le second geste conduit à nuancer cette première lecture. Si, certes, Hegel est un philosophe du mouvement, le mouvement *rationnel* qu'il établit est un mouvement fonctionnant selon un régime bien particulier, déterminé par ce moteur spécifique qu'est la contradiction, l'altérité ou le négatif (en tant qu'ils habitent tout être). De ce second point de vue, Hegel ne serait-il pas d'abord un philosophe de la contradiction ou de l'altérité ?

On soulignera ici le caractère décisif de cette philosophie hégélienne – de l'altérité et du mouvement – du point de vue de la philosophie française contemporaine. En inscrivant au cœur de la raison ces dimensions, en général masquées – ou mises au second plan – dans la tradition philosophique, que sont le mouvement et l'autre, Hegel ouvre en effet de nouvelles voies à la pensée – nouvelles voies qu'exploreront les contemporains. Ceux-ci prendront ainsi appui sur sa dialectique pour la critiquer ou la radicaliser *soit du côté de l'altérité, soit de celui du mouvement*⁵⁹. Les tenants de l'Autre (comme Levinas) estimeront que l'autre hégélien, aussi singulier soit-il, demeure subordonné à sa relève dans un moment de synthèse. Or, n'est-il pas possible de faire valoir un Autre, une altérité ou une différence radicale (celle du visage d'autrui chez Levinas) qui, loin de pouvoir être surmonté par, ou intégré dans, une synthèse, déborde et perce toute synthèse ? Du côté du mouvement, la philosophie française contemporaine (sur laquelle nous revenons plus bas) soulignera bien plutôt que le mouvement dialectique hégélien, aussi innovant soit-il, demeure contenu ou restreint : un *faux-mouvement* (selon une formule de Deleuze). Cela tient, selon elle, à ce que ce mouvement procède d'un moteur particulier (le négatif), finalement trop peu créateur (n'engage-t-il pas la réalisation d'*un soi déjà là* ?) ou relevant encore d'un *ordre* particulier (celui, en trois moments, de la dialectique). Or, ne peut-on – avec *l'événement*, *l'agencement* et le *devenir* – déterminer le mouvement selon d'autres moteurs, l'affranchissant – de par leur teneur créatrice – de toute synthèse comme de tout ordre ?

⁵⁹ Ainsi peut-on comprendre l'importance contemporaine du concept d'*événement*. Cf. annexe 3, p. 59-61.

Question 6. Qu'est-ce que le peuple chez Hegel ?

« Les peuples sont ce que sont leurs actes. [...] L'Esprit est essentiellement actif [...]. Il en est ainsi de l'Esprit d'un peuple : son action consiste à faire de soi un monde objectif, déployé dans l'espace. Sa religion, son culte, ses mœurs, sa constitution et ses lois politiques, l'ensemble des institutions, des événements et des actes : tout cela, c'est son œuvre, et c'est bien cela qu'est ce peuple. »⁶⁰

1. La conceptualisation hégélienne du *peuple* ne va pas de soi. Elle donne prise en particulier à deux lectures qui, de prime abord, paraissent difficiles à concilier.

Selon la première lecture, le peuple hégélien désigne une *communauté* substantielle particulièrement déterminante. Hegel est en effet l'un des premiers philosophes modernes à considérer que c'est dans un collectif – en l'occurrence dans la communauté que constitue le peuple – que s'accomplit authentiquement un homme. Hegel utilise parfois une métaphore *organiciste* selon laquelle l'homme est à la communauté (du peuple) ce qu'un organe est à l'ensemble du corps. Cette métaphore marque bien à la fois le primat de cet ensemble (ou de ce tout) que constitue le peuple-corps et la manière dont l'homme-organe en dépend. Loin de désigner une entité autonome – comme le suppose Rousseau dans son approche de l'Etat en termes de *contrat social* (entre individus) –, l'homme est donc d'abord le *membre d'un peuple* ou d'un Etat (tout peuple authentique s'organisant, selon Hegel, en Etat).

On ne négligera pas l'importance de cette détermination de l'individu par le peuple. Hegel y insiste en faisant valoir le concept – complexe – d'*esprit du peuple*⁶¹ (*volksgeist*), esprit auquel se plie ou obéit nécessairement tout individu⁶². Toutefois, on soulignera également que cette analyse hégélienne ne disqualifie pas pour autant le registre de l'individu. D'une part, l'Etat authentique est bien, pour Hegel, celui qui permet le déploiement et la réalisation des *libertés* individuelles⁶³. D'autre part, Hegel fait valoir l'importance, dans l'histoire, de ces

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 88-89.

⁶¹ Concept qui préfigure les concepts épistémologiques de *paradigme* ou de *programme de recherche* qui seront forgés, au vingtième siècle, par Kuhn et Lakatos pour indiquer, comme vous le savez, la manière dont la science se déploie collectivement (dans des *communautés* scientifiques).

⁶² « Aucun individu ne peut dépasser les limites que lui assigne cette substance [celle de l'esprit de son peuple]. Il peut bien se distinguer des autres individus, mais non de l'Esprit de son peuple. Il peut être plus intelligent que les autres, mais il ne peut pas surpasser l'Esprit de son peuple. Ne sont intelligents que ceux qui ont pris conscience de l'Esprit de leur peuple et se conforment à lui. Ce sont les grands hommes de ce peuple » (G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 81).

⁶³ Cf. E. Weil, *Hegel et l'Etat. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Vrin, Paris, 2002.

individus exceptionnels que sont les *grands hommes* (lesquels ont ceci de particulier qu'ils réalisent, précisément, ce que réclame l'esprit du peuple).

2. Cette première lecture pourrait donner à penser que le peuple hégélien désigne une entité *macro* ou un *supersujet* (selon la formule de Jocelyn Benoist), doté d'un esprit singulier, affectant dans une mesure non négligeable les individus que nous sommes. Elle pourrait donc donner à penser que la philosophie hégélienne du peuple demeure prisonnière du *couple substantialiste du collectif et de l'individu* (quel que soit, d'ailleurs, le poids que l'on accorde dans ce couple à ses deux composantes : le collectif – en l'occurrence : le peuple – et l'individu). Mais, chez Hegel, le peuple ne saurait être pensé *seulement* comme un supersujet substantiel, a priori figé ou pérenne. Dans *La Raison dans l'histoire*, Hegel souligne en effet la *fragilité* des peuples et de leur esprit, la décadence qui peut les affecter. Loin de constituer des entités autonomes, solides, les peuples désignent alors plutôt, de ce point de vue, des radeaux agités par le fleuve de l'histoire, de simples « chaînons dans le processus »⁶⁴ historique, ayant vocation à exister un moment, avant de disparaître. Plus précisément : conformément à la logique de Hegel, un peuple est porteur *en lui-même* du *néгатif* qui va le conduire à disparaître et à être dépassé, dans l'histoire, par un autre peuple, supérieur. Hegel peut ainsi considérer que « l'Esprit d'un peuple prépare lui-même sa propre décadence » et, donc, qu'en un sens « la mort » « d'un peuple apparaît » « comme son *suicide* »⁶⁵. Hegel reprend donc ici, à nouveau, une image *vitaliste* : non plus celle de la totalité d'un corps ou d'un organisme vivant (que serait la communauté du peuple) mais celle d'une dynamique vitale productrice, *par* et *au-delà* de la mort (d'un peuple). « La vie de chaque peuple fait mûrir un fruit [...]. Mais ce fruit ne retombe pas dans le giron du peuple qui l'a produit. Il ne lui est pas permis d'en jouir. Au contraire, ce fruit redevient pour lui une boisson amère [...] goûter à ce breuvage est *sa ruine et en même temps l'avènement d'un nouveau principe*. Le fruit redevient germe, germe d'un autre peuple qui mûrira. »⁶⁶

3. A la fois supersujet communautaire *et* radeau fragile dans le fleuve de l'histoire : comment donc concilier ces deux lectures du peuple hégélien ? Il est fort possible que Hegel résolve cette difficulté en pensant le peuple – et son esprit – essentiellement depuis une

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 85.

⁶⁵ Ibid., p. 92. Nous soulignons.

⁶⁶ Ibid., p. 95. Nous soulignons.

philosophie de l'*action*. Une philosophie de l'action, c'est-à-dire une philosophie depuis laquelle les acteurs (individuels ou collectifs), loin de se constituer d'abord en soi de manière autonome – selon des attributs substantiels –, ne se définissent *que dans et par l'action* qu'ils effectuent (« nous agissons, donc nous sommes »). Une telle philosophie semble bien de nature à concilier les deux lectures proposées. D'une part, elle ménage une place déterminante au peuple, dans la mesure où c'est bien lui qui essentiellement agit, cette action produisant un Etat (au sens large : lois et constitution, mœurs, religion...). Mais, d'autre part, elle marque bien également sa précarité, puisque le peuple disparaît quand son action – collective – est achevée (le peuple n'existant que dans la mesure où il agit). C'est donc parce qu'un peuple s'identifie strictement à son action ou à sa production, qu'il est, dans l'histoire, *à la fois déterminant et précaire* – double caractéristique qui n'est pas sans évoquer, comme nous le verrons en cours, les collectifs dans lesquels évolue l'ingénieur contemporain.

Aussi étonnant que cela puisse peut-être paraître, l'esprit d'un peuple n'est donc pas *d'abord* un esprit autonome (humain ou divin), qui *ensuite*, éventuellement, piloterait l'action. Au contraire, cet esprit est « *essentiellement actif* » (comme l'écrit Hegel) : il s'identifie précisément à la réalisation collective comme telle de son *œuvre*. Peut-être s'étonnera-t-on dès lors de ce que cette philosophie hégélienne de l'action préserve l'usage du concept même d'*esprit*. Mais il faut rappeler que, pour Hegel, le déploiement de l'histoire est foncièrement rationnel (ou spirituel). Si l'esprit n'est, en effet, nulle part ailleurs que dans l'histoire (et dans les actions collectives qui produisent son œuvre), inversement, celle-ci est essentiellement rationnelle, c'est-à-dire portée par un esprit qui s'y déploie et s'y réalise. Thèse qui, elle, paraît a priori difficile à soutenir touchant les organisations contemporaines.

BIBLIOGRAPHIE (brièvement qualifiée⁶⁷)

Sur la révolution française

Furet F., Ozouf M., *Dictionnaire critique de la révolution française. Événements*, Flammarion, Paris, 1992 (facile).

Gauchet M., *Robespierre. L'homme qui nous divise le plus*, Gallimard, Paris, 2018 (facile).

Gueniffey P., *La Politique de la terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*, Gallimard, Paris, 2000 (facile).

Wahnich S., *La Liberté ou la Mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, La fabrique, Paris, 2003.

Comment naissent les révolutions, Perrin, Paris, p. 9-17, 2009 (facile).

⁶⁷ Pour chacun des textes cités, nous indiquons entre parenthèses si sa lecture nous semble plutôt « facile » ou plutôt « difficile » ; ceux qui ne présentent aucune de ces deux indications peuvent être considérés comme d'une difficulté intermédiaire (ou moyenne). Par ailleurs, l'indication « BU » signifie que le texte est accessible à la BU de l'UTC.

L'histoire. Les collections, « La révolution française. Dix années qui ont changé le monde », n°60, 2013 (facile).

De Hegel

Hegel G.W.F., *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, Paris, 2003 (BU).

Hegel G.W.F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1946 (difficile).

Hegel G.W.F., *Préface à la phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1991 (difficile).

Sur Hegel

Bouton C., *Le Procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Vrin, Paris, 2004.

Bourgeois B., *Le Vocabulaire de Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Ellipses, Paris, 2006 (difficile).

Koyré A., « Hegel à Iéna », in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 2006 (difficile).

Weil E., *Hegel et l'Etat. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Vrin, Paris, 2002 (difficile).

3. PENSER EN MOUVEMENT AVEC LES CONTEMPORAINS

Question 7. Dans quelle mesure les sciences contemporaines introduisent-elles à la philosophie française contemporaine du mouvement ?

« Par exemple, qu'est-ce qu'un photon immobile ? On ne peut détacher le photon de son rayon comme aimerait sans doute à le faire un chosiste habitué à manier les objets sans cesse disponibles. Le photon est de toute évidence un type de chose-mouvement [...]. Dans cette vue, quels vont être, pour la matière, les caractères phénoménaux les plus importants ? Ce sont ceux qui sont relatifs à son énergie. Avant tout, il faut considérer la matière comme un transformateur d'énergie, comme une source d'énergie [...]. Autrement dit, c'est la notion d'énergie qui forme le trait d'union le plus fructueux entre la chose et le mouvement ; c'est par l'intermédiaire de l'énergie qu'on mesure l'efficacité d'une chose en mouvement, c'est par cet intermédiaire qu'on peut voir comment un mouvement devient une chose. »⁶⁸

1. Divers contenus scientifiques contemporains conduisent à penser le mouvement sans le rabattre sur le *changement* d'une substance (cette notion de changement désignant, à nos yeux, l'équivalent pour les phénomènes *objectifs* – examinés par les physiciens ou les biologistes – de la notion d'*apprentissage*, telle qu'elle est proposée, pour les phénomènes *humains*, par les sciences de l'homme)⁶⁹. De ce point de vue, il s'agit de rompre avec la mécanique héritée de Newton qui travaille sur le changement ou le déplacement de corps (a priori solides), caractérisés par leur masse, leur position ou leur centre de gravité (approche newtonienne inséparable d'une capacité à déterminer a priori – ou à prévoir – la trajectoire de ce changement/déplacement). On peut considérer que cette rupture implique *un nouvel esprit scientifique* (selon la formule de Bachelard) ou encore une authentique *révolution scientifique* (au sens de Kuhn)⁷⁰ dans la mesure où elle disqualifie la *vision du monde* selon laquelle le mouvement désigne d'abord le mouvement d'une substance : d'un corps (changement) ou d'un homme (apprentissage).

Nous ne saurions bien entendu ici rendre compte des diverses avancées scientifiques qui ont contribué à cette rupture. Nous envisagerons brièvement deux disciplines : la *biologie* et la *mécanique* (ou physique) post-newtonienne.

⁶⁸ G. Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris, 2009, p. 65-66. Nous ne soulignons que « chose-mouvement ».

⁶⁹ Dans les deux cas, s'atteste, semble-t-il, une certaine solidarité entre a) une vision *substantialiste* (selon laquelle c'est une entité substantielle – objective ou subjective/humaine – qui change ou apprend) et b) une vision sinon déterministe du moins *ordonnée* du « mouvement » (changement ou apprentissage).

⁷⁰ Cf. T.S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983.

2. De façon très générale, l'histoire de la biologie semble traversée par un conflit entre deux grandes approches du vivant :

- une approche qui s'attache à comprendre le vivant essentiellement selon des *mécanismes* physico-chimiques plus ou moins proches (ou décalqués) de la mécanique newtonienne ; cette approche tend à faire valoir un projet scientifique de type déterministe, s'attachant à *prévoir* la dynamique du vivant ;
- et une approche, plus « mouvementée », qui entend soustraire le vivant à ces seuls mécanismes plus ou moins déterministes.

Sans doute doit-on ici mentionner, touchant cette seconde approche, les travaux de Claude Bernard qui font valoir une organisation vitale *émergente* – organisation émergente et donc irréductible à ses conditions physico-chimiques initiales (conditions initiales dont on sait l'importance chez Newton du point de vue de la prévision de la dynamique ou de la trajectoire des corps). Cette perspective mouvementée – valorisant l'*émergence*⁷¹ *imprévisible* du vivant plutôt que sa détermination par des conditions initiales – conduit Bernard à poser le problème de l'auto-régulation de la vie d'un organisme et à mettre au premier plan le rôle déterminant, de ce point de vue, du *milieu intérieur* à l'organisme⁷². *Milieu*⁷³ : il est tout à fait remarquable que ce concept biologique soit mobilisé – et dès lors, bien sûr, significativement transformé – par ces philosophes contemporains du mouvement que sont Simondon, Jullien ou Deleuze (pour ces trois auteurs, le déploiement du mouvement – comme *individuation* chez Simondon, comme *devenir* chez Jullien ou comme procédant d'*agencements* chez Deleuze – semble en effet supposer l'existence d'un *milieu associé* ou d'un milieu *traversé*)⁷⁴. Plus largement : cette approche biologique « mouvementée » rend possible, ou du moins nourrit, une philosophie *vitaliste*, telle celle de Bergson. Dans ce cadre vitaliste, la

⁷¹ Sur l'idée même d'émergence, cf. O. Sartenaer, *Qu'est-ce que l'émergence ?*, Vrin, Paris, 2018.

⁷² Cf. F. Duchesneau, « Vie » in *Encyclopédie Philosophique Universelle, les Notions philosophiques*, 2, PUF, Paris, 1990, p. 2730-2733.

⁷³ Sur ce concept et ses différentes déclinaisons dans l'histoire scientifique – milieux *physique, biologique, technique* –, voir les travaux de Victor Petit, par exemple : « Le désir du milieu (dans la philosophie française) », *La deleuziana – online Journal of Philosophy* – Issn 2124-3098, n°6/2017 (http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2018/01/Deleuziana6_10-25_Petit.pdf ; dernière consultation : 25/08/2019). Petit propose aujourd'hui d'aborder les transitions écologique et numérique en faisant valoir ce concept de milieu par opposition à celui d'*environnement*.

⁷⁴ Il faudrait poser, à partir de ces auteurs, le problème philosophique du *rapport* entre le *milieu* et le mouvement. Nous nous contenterons ici d'indiquer que, selon l'auteur considéré, le milieu peut soit être explicitement subordonné au mouvement – en tant que milieu *associé*, produit par l'individuation (Simondon) –, soit désigner plutôt ce que *traverse* le mouvement (Deleuze et surtout Jullien), ce milieu traversé faisant alors signe vers un milieu *immobile* – celui, pensons-nous, du *silence* –, lequel ouvre peut-être, à la pensée, une nouvelle voie, au-delà même de la philosophie contemporaine du mouvement.

réalité authentique désigne en elle-même – non pas une substance (un corps, serait-il humain⁷⁵) qui, *par ailleurs*, bougerait ou évoluerait, mais bien – une *dynamique vitale* caractérisée par des émergences imprévisibles, et foncièrement portée, ainsi que le soutient Bergson, par une *puissance* ou encore un *élan créateur*⁷⁶.

Ce conflit (mécanisme ou/et vitalisme ?) est aujourd'hui encore très présent à l'horizon de certaines recherches technologiques en *bio-mécanique*, en particulier celles conduites à l'UTC touchant la conception d'*organes* (reins, foies) *artificiels*.

3. Une telle « mouvementisation » de la science s'atteste également au sein même de la mécanique. De ce point de vue, nous proposons ici de distinguer deux moments.

Le premier concerne l'émergence progressive du concept d'*énergie*. Cette émergence, tout au long du 19^{ème} siècle, tient non seulement au déploiement de la *thermodynamique* mais aussi à l'examen approfondi de phénomènes considérés « immatériels » comme la *lumière*. Un tel phénomène n'invite-t-il pas tout particulièrement, en effet, à substituer au concept de matière (alors entendue essentiellement comme la matière d'un corps) celui d'énergie ? Or, penser la réalité physique (ou thermodynamique) d'abord en termes d'énergie, n'est-ce pas faire valoir une vision du monde « mouvementée », selon laquelle ce qui le constitue relève essentiellement non pas d'entités substantielles (seraient-elles infiniment petites ou ultimes) mais bien plutôt d'une puissance ou d'un *potentiel* (énergétique) susceptible de transformer et/ou de constituer ces entités elles-mêmes ? C'est en ce sens que Bachelard en vient à affirmer qu'à l'aune de la science contemporaine, on ne peut plus dire, rigoureusement, que « la matière *a* de l'énergie » (comme si l'énergie n'était que l'attribut d'une substance matérielle plus essentielle). A ses yeux, il convient bien plutôt, désormais, de soutenir que « la matière *est* de l'énergie. »⁷⁷

Avec le phénomène de la lumière, nous touchons au second moment – décisif de notre point de vue – : celui correspondant à l'avènement de la *mécanique quantique*. Comme vous le savez peut-être, la « réalité » quantique a ceci de spécifique et de très paradoxal qu'elle comporte en elle-même deux aspects *contradictaires* entre eux : un aspect *corpusculaire* (la lumière est faite de photons) et un aspect *ondulatoire* (la lumière se définit aussi comme une

⁷⁵ Le vitalisme s'oppose en effet a priori non pas seulement au mécani(ci)sme, mais aussi à l'*humanisme*, dans la mesure où, du point de vue vitaliste, l'homme, loin de disposer d'un privilège absolu, n'est qu'un vivant parmi d'autres, qu'un témoin parmi d'autres de ce qui est l'essentiel : le mouvement de la vie.

⁷⁶ Cf. H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, Paris, 2003.

⁷⁷ G. Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, op. cit., p. 69, souligné par Bachelard.

onde électromagnétique se *propageant*). Si ces deux aspects sont contradictoires, c'est parce que le premier renvoie à une réalité essentiellement *localisée* à chaque instant (un corps), alors que le second désigne au contraire une réalité essentiellement *non localisée/localisable* (une onde – qui, à chaque instant, est répandue et se propage dans un certain espace). Dès lors, il n'est plus possible de penser la lumière seulement comme un ensemble de photons (ou de petites substances) qui seraient en mouvement – ou plutôt en déplacement – mais qui pourraient tout aussi bien ne pas l'être (comme dans la mécanique newtonienne). Une telle analyse reviendrait à privilégier de manière abusive l'aspect corpusculaire et à masquer l'aspect proprement ondulatoire – ou, si l'on veut, le mouvement (ou la propagation) ondulatoire – de la « réalité » quantique. Il faut bien plutôt considérer – aussi étonnant que cela puisse paraître de prime abord – que la lumière est essentiellement, ou constitutivement, *à la fois* localisée (ou ponctualisée) *et* répandue, ou encore : *à la fois* de l'ordre d'un corps (éventuellement en déplacement) *et* de l'ordre d'une propagation ondulatoire⁷⁸. C'est ce que pointe, nous semble-t-il, le concept proposé par Bachelard de *chose-mouvement*, le tiret entre les deux termes (chose et mouvement) marquant combien il n'est plus possible de séparer la chose (le corps) et le mouvement (entendu comme rayonnement ou propagation d'onde) – et de considérer que celui-ci n'est qu'un attribut de celle-là.

Peut-être ces éléments vous paraîtront-ils quelque peu complexes (ou incomplets). L'essentiel, ici, est de retenir que la mécanique quantique introduit dans la pensée mécanique une nouvelle vision du monde selon laquelle la substance – ou la réalité ultime – est *en elle-même mouvementée*. Loin d'être l'attribut inessentiel d'une chose – d'un photon ou d'un électron qu'il se « contenterait » de déplacer –, le mouvement (ou la chose-mouvement) désigne donc désormais la substance même du réel, de laquelle peuvent éventuellement émerger d'autres substances, et les choses elles-mêmes, désormais second(air)es.

4. On pourrait sans difficulté montrer combien la plupart des philosophies contemporaines du mouvement ont su rebondir sur ces approches scientifiques « mouvementées ». Nous avons suggéré l'usage par Simondon, Jullien et Deleuze du concept biologique de milieu. Nous pourrions aussi, toujours à propos de Simondon, souligner le caractère déterminant du

⁷⁸ Précisons toutefois ici que ces deux aspects de la « réalité » quantique ne sont que des aspects *potentiels* : loin de définir une réalité *en soi*, ils ne se révèlent, et en quelque sorte n'existent, *que si on les mesure*. En toute rigueur, on ne dira donc pas que la « réalité » quantique *est* à la fois corpusculaire et ondulatoire. Le principe d'incertitude d'Heisenberg indique que c'est à l'expérimentateur de *choisir* quel aspect – corpusculaire *ou* ondulatoire – il souhaite précisément mesurer (et ainsi faire exister), ces deux aspects n'étant pas mesurables simultanément (puisqu'ils sont contradictoires).

paradigme énergétique dans sa pensée du *mouvement d'individuation* (que l'on songe à l'importance chez Simondon de concepts comme ceux d'*énergie potentielle* ou de *métastabilité*)⁷⁹. Pour autant, il serait sans doute exagéré de parler, touchant ces philosophes contemporains, d'*une authentique condition scientifique* (de la pensée) dans la mesure où un certain nombre d'entre eux sont également significativement affectés par le régime de l'*art* ou de la *littérature*⁸⁰.

Question 8. Quels sont les ressorts de la philosophie française contemporaine du mouvement ?

1. On peut considérer que la plupart des philosophes français contemporains – du moins ceux qui, de notre point de vue, ont le plus renouvelé nos manières de penser – se sont « battus » contre les philosophies de l'*identité*, plus précisément : contre *la* philosophie elle-même, en tant qu'elle repose sur le *primat d'une identité* (que cette identité soit celle de l'homme – sujet, conscience ou raison – ou bien de Dieu, ou bien d'une autre réalité encore, quelle qu'elle soit). Le primat d'une identité : nous ne soutenons certes pas ici que la philosophie de l'identité – ou *la* métaphysique – ignore ce qui s'oppose à l'identité, à savoir, en particulier : la différence, l'altérité, le multiple, le mouvement. Elle ne l'ignore nullement mais elle le subordonne à l'identité, laquelle constitue, dès lors, l'authentique réalité philosophique. Relever le non-identique par l'identité, ou encore : soumettre à l'identité ce qui prétend pourtant la contester : voilà peut-être en effet un des gestes les plus caractéristiques de la tradition philosophique. Songeons à la manière dont Platon subordonne le devenir du monde sensible à l'identité des formes intelligibles (desquelles il participe). Ou à la façon dont Hegel, après avoir reconnu, au cœur de la raison, le travail du négatif (ou de l'autre), le relève par l'identité d'une synthèse (ou l'inscrit au sein d'un mouvement dialectique en trois temps, qui définit l'identité de la raison).

⁷⁹ Il faudrait ici, en particulier, étudier en quel sens, dans leur usage de ces contenus scientifiques, Simondon et les philosophes contemporains du mouvement s'affranchissent – ou non – de *la mathématisation du mouvement*, déterminante en mécanique.

⁸⁰ Qu'il nous suffise ici, sur ce point, de rappeler l'importance accordée, dans les années 1960, en France, à la question philosophique de l'*écriture*. Faut-il s'en étonner lorsque l'on connaît la difficulté à penser – et à *dire* – le mouvement ? L'écrivain, n'est-ce pas en effet celui qui, précisément, s'attache à *dire l'indicible* ? Plus largement, Deleuze considère qu'un « problème commun » définit *les arts* : rendre sensibles des « forces insensibles » – comme celles du mouvement – : « C'est ainsi que la musique doit rendre sonores des forces insonores, et la peinture, visibles, des forces invisibles. Parfois ce sont les mêmes : le Temps, qui est insonore et invisible, comment peindre ou faire entendre le temps ? » (G. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Editions de la différence, 1996, p. 39).

Sans doute peut-on considérer que l'apport des contemporains tient à leur *renversement de cette hiérarchie*. Il s'agit en effet, pour eux, de faire valoir le non-identique comme réalité essentielle (et d'y subordonner l'identité elle-même). Nous allons ici nous intéresser à ces philosophes contemporains qui opèrent ce renversement au profit du *mouvement*.

2. Comment donc penser le mouvement en tant qu'il ne se rabat pas sur une ultime identité ? En tant que son agitation s'affranchit, donc, du mouvement dialectique hégélien, encore prisonnier de l'identité de la raison ? Ces questions travaillent ce que nous appelons la *philosophie française contemporaine du mouvement*, à laquelle nous rattachons en premier lieu les auteurs suivants : Badiou, Bergson, Deleuze, Jullien, Simondon. Notre examen de cette philosophie – et de la manière singulière de penser qu'elle invente – conduit à dégager *trois ressorts – et trois ressorts seulement – du mouvement* : l'*événement*, l'*agencement* et le *devenir*. Nous proposons ici de les définir en les rattachant chacun, de façon privilégiée, à un auteur, respectivement : Badiou, Deleuze et Bergson⁸¹.

L'agitation du mouvement peut procéder, d'abord, d'un *événement*. C'est peut-être Badiou qui, chez les contemporains (du moins ceux ici mentionnés), accorde le plus de poids au concept d'événement⁸², même si tous semblent le requérir au moins dans une certaine mesure (à l'exception toutefois de Jullien, lequel le refuse en raison de son caractère éminemment *occidental*). Pour Badiou, l'événement désigne une *interruption imprévisible* de la situation (et de la continuité hégélienne) dont les *conséquences* – post-événementielles – vont conduire à transformer la situation. Badiou s'attache ainsi à penser non seulement l'événement – lequel peut recouvrir une rencontre amoureuse, un moment historique, une découverte scientifique ou encore une invention artistique – mais aussi, et peut-être surtout, le *trajet* – aléatoire, errant – de ses conséquences. L'événement désigne donc le « point de départ »⁸³ d'un mouvement *producteur*, produisant des conséquences – des *vérités* post-événementielles – qui se déploient le long d'un trajet ou d'une errance infini.

Cette philosophie ménage une place à un *sujet authentique*, qui s'établit face à l'événement : comme l'instance susceptible de *répondre* ou d'être *fidèle* à cet événement.

⁸¹ Nous nous permettons ici, à nouveau, de nous appuyer largement sur notre livre : *L'Ingénieur contemporain, le Philosophe et le Scientifique*, op. cit.

⁸² Il est remarquable que ce concept puisse être requis aussi bien par des tenants de l'Autre – comme Levinas ou Jean-Luc Marion, pour lesquels l'Autre (visage d'autrui ou appel comme tel) désigne précisément un événement – que par des philosophes du mouvement. Sur ce point, cf. annexe 3, p. 59-61.

⁸³ A. Badiou, *Saint-Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 1997, p. 45.

Mais cette instance subjective est elle-même débordée par le mouvement post-événementiel, ne constituant qu'un *moment local* de son trajet⁸⁴.

L'agitation du mouvement peut également procéder d'*agencements*. Agencement : ce concept forgé par Deleuze et Guattari – assez délicat à appréhender de prime abord – désigne un ensemble – une *multiplicité* – de *termes hétérogènes*⁸⁵, s'opposant à *toute organisation constituée* (celle d'un Etat ou d'une famille mais aussi bien celle d'un corps – les organisations contemporaines participant, elles, à la fois, comme nous le suggérerons, de ces organisations constituées *et* des agencements qui les excèdent). Multiplicité de termes hétérogènes : l'agencement met en relation (agence) des termes hétérogènes – par exemple l'homme, le cheval et l'étrier (!) – qui n'ont *a priori* pas vocation à être mis en relation⁸⁶. Autrement dit, il établit des relations qui sont *imprévisibles* du point de vue des organisations : des relations qui n'entrent pas dans les « cases » que celles-ci définissent et prescrivent.

Dès lors, quel rapport l'agencement entretient-il précisément avec les organisations constituées ? Il faut ici souligner que les agencements ne se déploient *pas* dans un « autre monde », à *l'extérieur* des organisations. S'ils procèdent bien d'*un autre plan d'existence* que celui des organisations, ce plan (celui des agencements) se dessine *au sein même* de celles-ci. Précisément, Deleuze soutient que l'agencement est essentiellement animé ou dynamisé par un mouvement de *déterritorialisation* ou encore par des *lignes de fuite*⁸⁷, qui, de l'intérieur, *font fuir* les organisations (au sens où l'on dit qu'un tuyau fuit). Faudrait-il alors considérer que ces lignes de fuite désignent une forme de *négatif* hégélien qui viendrait inquiéter les organisations (pour, finalement, les faire disparaître) ? Non : car ce qui importe ici, ce n'est pas de fuir *quelque part* : dans une nouvelle organisation (ou un nouveau territoire) qui constituerait la relève hégélienne d'un tel négatif. Ce qui importe, c'est bien plutôt la *fuite*

⁸⁴ Cf. A. Badiou, *L'Être et l'Événement*, Seuil, Paris, 1988. Il y a donc a priori deux manières (au moins) de considérer la philosophie de Badiou : comme une philosophie du *sujet*, prolongeant une tradition française incarnée par un Descartes ou un Sartre, ou bien comme une philosophie contestant – au nom d'un mouvement post-événementiel – ce primat du sujet.

⁸⁵ « Qu'est-ce qu'un agencement ? C'est une multiplicité qui comporte beaucoup de termes hétérogènes, et qui établit des liaisons, des relations entre eux » (G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, p. 84). *Mille Plateaux* illustre ainsi cette définition : « un *Collectif* (*agençant* des éléments, des choses, des végétaux, des animaux, des outils, des hommes, des puissances, des fragments de tout ça ») (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 2013, p. 199. Nous soulignons).

⁸⁶ L'agencement s'oppose donc notamment, bien sûr, à une famille ou à un Etat (de type hégélien), dans la mesure où ces derniers sont régis par une *identité* de sang, d'esprit ou de lieu – identité qui ne saurait présider à la multiplicité d'éléments hétérogènes constituant un agencement.

⁸⁷ Cf. G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, op. cit. ; G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991.

elle-même – comme telle – de, et hors de, l'organisation. Pour Deleuze, s'agencer, c'est donc faire fuir : c'est ouvrir, depuis l'organisation elle-même, un *dehors* à cette organisation – sans que ce débordement ou ce mouvement de déterritorialisation puisse être repris ou relevé par une quelconque logique (rationnelle ou organisationnelle)⁸⁸. Songeons, par exemple, à la manière dont l'organisation d'une ville peut être débordée par d'« *immenses bidonvilles mouvants*, temporaires, de nomades et de troglodytes »⁸⁹.

L'ingrédient du *devenir* est le troisième qui émerge, selon nous, de la philosophie du mouvement ici étudiée⁹⁰. Le devenir ou la *durée* désigne, selon Bergson, un *élan vital*, lequel peut être pensé comme procédant d'une *potentialisation* ou d'une accumulation de potentiel (et il est difficile ici de ne pas penser au paradigme énergétique mis au premier plan par l'avènement de la thermodynamique). Que l'on songe à la puissance d'une boule de neige dévalant une pente (selon l'image de Bergson) ou à celle d'un « torrent qui, dans son *élan*, est à même de charrier des pierres »⁹¹. De par sa puissance – sa « force interne explosive »⁹² –, ce devenir excède nécessairement – et ne cesse d'excéder – les *actualisations* de son potentiel : « Au stade de l'actualisation des choses, en effet, le réel est devenu rigide »⁹³.

Cette puissance du devenir est telle qu'elle est porteuse d'une *créativité* inédite ou encore d'« innovations »⁹⁴. Dans la lignée directe de Bergson, on se gardera ainsi de confondre le *potentiel* (ou encore le virtuel) et le *possible* : le déploiement du potentiel/virtuel relève en effet d'une « *création continue d'imprévisible nouveauté* », et non de la réalisation d'un possible – ou « d'un programme »⁹⁵ – *déjà là*. Qu'il y ait un devenir – continu – n'interdit donc nullement que ce devenir recouvre également de l'hétérogénéité ou de l'imprévisible.

⁸⁸ Ou encore : s'agencer, c'est, semble-t-il, soustraire ou arracher des termes à l'organisation qui les *emprisonne*, pour les mettre en relation avec d'autres termes, également libérés. Deleuze et Guattari expliquent ainsi, touchant cette organisation que constitue l'*organisme* : « Défaire l'organisme n'a jamais été se tuer, mais *ouvrir le corps à des connexions qui supposent tout un agencement* » (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 198). En se centrant sur cette partie de l'organisme qu'est un visage, ils en viennent ainsi à valoriser des « *traits de visagéité* » qui « se soustraient enfin à l'organisation du visage [...], taches de rousseur qui filent à l'horizon, cheveux emportés par le vent. » (ibid., p. 209. Ils soulignent).

⁸⁹ Ibid., p. 198. Nous soulignons.

⁹⁰ Touchant cet ingrédient, nous associons à la philosophie de Bergson celle de Jullien, opérant ainsi un rapprochement qui devrait sans doute être questionné, notamment dans la mesure où Jullien problématise la valeur, à ses yeux occidentale, de la *création*, laquelle revêt en effet une place centrale dans la pensée bergsonienne du devenir comme durée.

⁹¹ F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, Le Livre de Poche, Grasset, Paris, 2004, p. 33. Nous soulignons.

⁹² G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 2004, p. 97.

⁹³ F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, op. cit., p. 155-156. Nous soulignons. Cet *excès* du devenir sur l'actualisation est très net chez Simondon et chez Deleuze (c'est même cet excès qui, chez ce dernier, définit l'*événement* comme tel).

⁹⁴ G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, op. cit., p. 137.

⁹⁵ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, op. cit., p. 115, 114.

Loin de relever d'un processus foncièrement déterminé par son point de départ (comme c'est encore le cas dans la mécanique newtonienne) ou par son point d'arrivée (comme dans le finalisme ou même, probablement, chez Hegel), le devenir recèle en effet, comme tel, de la nouveauté : il ne cesse d'innover. Comme l'événement, le devenir est bien porteur d'une « nouveauté radicale »⁹⁶, mais celle-ci, loin de procéder d'une *rupture* ponctuelle – événementielle –, émerge incessamment d'un élan créateur.

3. Événement, agencement, devenir : chacun de ces trois ingrédients est de notre point de vue porteur d'une dimension spécifique. Nous distinguerions ainsi volontiers la *hauteur* de l'événement, la *largeur* de l'agencement et la *longueur* du devenir : toutes trois désignent bien une manière spécifique d'excéder le mouvement dialectique hégélien. On pourrait montrer que toutes trois désignent également une manière de penser *positivement l'agitation des organisations contemporaines* et, dès lors, d'expliquer les attributs négatifs (désordonnée, non finalisée, incessante, impersonnelle, délocalisée) qui peuvent la qualifier. Il y a bien là en effet trois façons de caractériser cette agitation, selon qu'on la considère depuis le surgissement d'événements, depuis l'émergence d'agencements ou encore depuis le déploiement de devenirs. Par ailleurs, c'est bien avec ces trois ingrédients (événement, agencement, devenir) que nous avons amorcé plus haut l'analyse de la dynamique singulière qui constitue la révolution française (et agite les trois moments révolutionnaires décrits).

Aussi convient-il, finalement, de considérer non pas *une* philosophie du mouvement mais plutôt *trois types de philosophie du mouvement* selon que celui-ci est caractérisé prioritairement comme événement, agencement ou devenir. Dès lors, il est possible d'étudier les différences entre nos philosophes du mouvement en fonction du poids respectif qu'ils accordent à ces trois ingrédients. Par exemple : l'*événement* détermine-t-il, de l'extérieur, le *devenir* (Badiou, Simondon) ou est-il bien plutôt intégré à sa dynamique (Bergson, Deleuze) ? Le *devenir* est-il pur (à la manière d'une mélodie, selon une autre image de Bergson) ou est-il plutôt déterminé par l'*agencement* de forces *hétérogènes* (Deleuze) ? Il est également possible d'examiner combien certaines philosophies combinent singulièrement ces trois ingrédients. Ainsi, Simondon – dont nous ferons ici qu'introduire la recherche – pense la *dynamique d'individuation* en conjuguant le double effet d'un potentiel métastable (ingrédient du devenir) et d'un germe déclenchant son déploiement et conférant sa singularité

⁹⁶ Ibid., p. 105.

à l'individuation (ingrédient de l'événement)⁹⁷. Plus encore, il semble que, chez Simondon, ce potentiel métastable procède d'un champ de tensions pré-individuelles, lesquelles paraissent relever de l'ingrédient de l'agencement.

Question 9. Dans quelle mesure l'agencement (Deleuze-Guattari) définit-il la condition collective mouvementée de l'ingénieur contemporain ?

1. Tout d'abord, jusqu'à quel point est-il légitime de rattacher la philosophie deleuzienne à la réalité des entreprises contemporaines ? Deleuze entend en effet critiquer l'entreprise et le capitalisme contemporains, lesquels procèdent, à ses yeux, d'une *société de contrôle*⁹⁸. Mais cette critique a ceci de remarquable qu'elle s'appuie sur une reconnaissance du mouvement du capitalisme. En effet, pour Deleuze, le capitalisme est essentiellement animé par des processus de *déterritorialisation* ; simplement, dans le capitalisme, cette déterritorialisation n'est que *relative* : elle demeure subordonnée à une re-territorialisation⁹⁹. Dès lors, on peut considérer que le geste de Deleuze consiste à radicaliser et à porter « à l'absolu¹⁰⁰ » ce mouvement de déterritorialisation relative (du capital), le capitalisme contemporain s'avérant dès lors toujours débordé par le mouvement de déterritorialisation – *absolue* – ainsi établi par Deleuze¹⁰¹. Comme si, finalement, Deleuze rebondissait à sa manière sur le tremplin que désigne peut-être, dans sa recherche, le mouvement du capitalisme.

Nous entendons ici utiliser cette philosophie deleuzienne moins pour critiquer – au nom d'un mouvement absolu – le mouvement singulier qui agite aujourd'hui les entreprises, que pour questionner la manière dont ce mouvement peut affecter les *collectifs* qui y évoluent. On se gardera donc, bien sûr, d'identifier trop simplement le mouvement conceptualisé par la philosophie de Deleuze et les dynamiques qui traversent ainsi les entreprises contemporaines. Non seulement Deleuze ne questionne pas la réalité empirique de ces entreprises, mais, de

⁹⁷ Cf. G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble, 2005, p. 79-80.

⁹⁸ Cf. G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers*, Minuit, Paris, 2003.

⁹⁹ Deleuze questionne ainsi « le grand mouvement relatif du capital [à l'époque moderne] qui ne cesse de déterritorialiser pour assurer la puissance de l'Europe sur tous les autres peuples et leur reterritorialisation sur l'Europe. [...] L'immense déterritorialisation relative du capitalisme mondial a besoin de se reterritorialiser sur l'Etat national moderne. » (G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 94).

¹⁰⁰ « La philosophie porte à l'absolu la déterritorialisation relative du capital » (ibid., p. 95).

¹⁰¹ Et pourtant, le capitalisme s'attache, semble-t-il, à *capter* ce mouvement qui ne cesse de le déborder. On reconnaît là les analyses critiques du capitalisme contemporain – dit *cognitif* – proposées par des auteurs comme Toni Negri ou Moulrier Boutang. Cf. *supra*, note 11, p. 11.

surcroît, sa philosophie du mouvement donne priorité en droit au *chaos*¹⁰² qui le constitue essentiellement, alors que les acteurs des entreprises contemporaines semblent privilégier le plus souvent l'*organisation* ou le *pilotage* de telles dynamiques. Mais dans les deux cas – chez Deleuze comme dans l'entreprise contemporaine¹⁰³ –, apparaît bien au premier plan la tension comme telle entre des *pouvoirs* d'organisation et des *puissances* de mouvement qui viennent les contester¹⁰⁴.

2. Et en effet : le concept deleuzo-guattarien d'*agencement* paraît particulièrement pertinent pour questionner la condition collective de l'*ingénieur*¹⁰⁵ *contemporain*, en tant qu'elle est mouvementée ou, plus précisément, en tant qu'elle est incessamment tiraillée entre des exigences d'*organisation* (ou de territorialisation) et d'*invention* (ou de déterritorialisation)¹⁰⁶.

Tout d'abord, ce concept souligne l'*hétérogénéité* des « termes » mis en relation dans les collectifs de l'ingénieur contemporain et en particulier, bien sûr, leur dimension *socio-technique*. De surcroît, ce concept marque à la fois l'inventivité *et* la fragilité de ces collectifs, lesquelles tiennent à la teneur des relations – inédites, imprévisibles – qu'ils établissent ainsi¹⁰⁷. De ce point de vue, le concept d'*agencement* paraît proche de celui de *réseau socio-technique* forgé par la sociologie de Latour pour désigner les liens entre *actants* hétérogènes (humains et non-humains) que l'ingénieur-*innovateur* ne cesse de devoir établir (ou protéger) s'il veut « survivre »¹⁰⁸ dans l'épreuve – collective – du mouvement de l'innovation.

102 Comme nous le suggérerons en cours, un des problèmes centraux de la philosophie deleuzienne concerne le rapport singulier qu'elle établit entre ce chaos – *vital* – et les agencements qu'il dynamise.

103 Deleuze et Guattari reconnaissent explicitement que l'« affinité » est « grande » (*L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris, 1972, p. 291) entre les dynamiques capitalistes et les mouvements vitaux authentiques que leur philosophie fait valoir.

104 Tension qu'atteste à sa manière le développement actuel des méthodes dites *agiles* de *management*. Cf. V. Messenger-Rota, *Gestion de projet : vers les méthodes agiles*, Eyrolles, Paris, 2007.

105 Deleuze et Guattari soulignent bien l'*ambivalence* de l'ingénieur – et notamment de « l'ingénieur militaire » –, partagé entre une « science nomade » (du côté du mouvement) et « l'Etat » (du côté de l'organisation) : « l'Etat a besoin de subordonner la force hydraulique à des conduits, tuyaux, rives qui empêchent la turbulence, qui imposent au mouvement d'aller d'un point à un autre, à l'espace lui-même d'être strié et mesuré [...]. Tandis que le modèle hydraulique de la science nomade [...] consiste à se répandre par turbulence dans un espace lisse » (*Mille Plateaux*, op. cit., p. 448-449).

106 Pour une première présentation du concept d'*agencement*, cf. *supra*, p. 43-44. L'*agencement* semble bien être en effet, essentiellement, une instance *ambivalente* : un pied dans l'organisation, un pied dans le chaos.

107 Deleuze et Guattari insistent particulièrement sur l'inventivité : sur les « *connexions créatrices* » qui, dans les agencements, s'opposent aux « *conjonctions qui font blocage* » (*Mille Plateaux*, op. cit., p. 640. Nous soulignons).

108 B. Latour, *Aramis ou l'amour des techniques*, op. cit., p. 146.

Inventivité et fragilité : il faudrait interroger tout particulièrement la manière dont le concept d'agencement peut – ou ne peut pas – désigner l'*événementialité* affectant le travail collectif de l'ingénieur. Nous pensons ici aux événements (changement soudain de la demande d'un client, désistement imprévisible d'un fournisseur clef ou d'un dispositif de production, etc.) auxquels doivent faire face aujourd'hui les ingénieurs – événements qui peuvent, semble-t-il, soit les *fragiliser* profondément, soit les conduire à *inventer* collectivement (les deux n'étant du reste pas exclusifs l'un de l'autre). Dans quelle mesure ces *épreuves collectives de l'événement* doivent-elles être nécessairement comprises, avec Deleuze, comme des *lignes de fuite – immanentes* – dans des agencements ? Ces événements éprouvés par les ingénieurs ne procèdent-ils pas plutôt, parfois, d'une rupture imprévisible *transcendante*, comme celle décrite par la pensée de l'événement de Badiou¹⁰⁹ ?

3. En tous les cas, il paraît nécessaire de souligner combien le concept d'agencement donne une image de l'ingénieur contemporain bien différente de celle attachée au concept d'*équipe* ou même de *réseau socio-technique*, lesquels semblent en effet toujours subordonnés au registre de l'action (comme l'atteste par exemple l'idée même d'*actant* proposée par Latour pour désigner les éléments constitutifs du réseau socio-technique). Or, précisément, à l'aune du concept d'agencement, on ne dira pas – ou pas seulement – que l'ingénieur contemporain *agit*. Car, dans la mesure où il implique toujours une *situation* (ou un territoire) – d'action précisément –, le concept d'action paraît insuffisant pour rendre compte des lignes de fuite qui, engagées dans les agencements de l'ingénieur contemporain, viennent déborder toute situation. S'agencer, ce n'est donc pas agir ! L'ingénieur contemporain est pris dans des agencements collectifs *bien trop fragiles et inventifs* pour qu'il puisse être, à proprement parler, question d'action, serait-elle collective (comme elle l'est, par exemple, dans la philosophie du peuple hégélienne).

¹⁰⁹ Rupture événementielle dont nous demandons si elle ne requiert pas l'*invention* d'une *communauté d'épreuve* (plutôt que d'un agencement).

BIBLIOGRAPHIE (brièvement qualifiée¹¹⁰)

Sur la science contemporaine

- Bachelard G., *Le Nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris, 2009.
- Duchesneau F., « Vie », in *Encyclopédie Philosophique Universelle, les Notions philosophiques*, 2, PUF, Paris, 1990, p. 2730-2733.
- Kuhn T.S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1983 (facile ; BU).
- Petit V., « Le désir du milieu (dans la philosophie française) », *La deleuziana – online Journal of Philosophy* – Issn 2124-3098, n°6/2017 (http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2018/01/Deleuziana6_10-25_Petit.pdf ; dernière consultation : 25/08/2019).
- Sartenaer O., *Qu'est-ce que l'émergence ?*, Vrin, Paris, 2018 (facile).

Sur la philosophie contemporaine du mouvement

- Badiou A., *L'Être et l'Événement*, Seuil, Paris, 1988 (difficile).
- Badiou A., *Saint-Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Paris, 1997 (BU).
- Bergson H., *L'Évolution créatrice*, PUF, Paris, 2003.
- Bergson H., *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris, 2005 (BU).
- Deleuze G., *Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 2004 (difficile).
- Deleuze G., *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Editions de la différence, 1996 (difficile).
- Deleuze G., *Pourparlers*, Minuit, Paris, 2003.
- Deleuze G., Parnet C., *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996.
- Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris, 2002 (difficile).
- Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 2013 (difficile ; BU).
- Deleuze G., Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991 (difficile ; BU).
- Jullien F., *Traité de l'efficacité*, Le Livre de Poche, Grasset, Paris, 2004 (BU).
- Simondon G., *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble, 2005 (difficile ; BU).

Sur le management du/dans le mouvement

- Messenger-Rota V., *Gestion de projet : vers les méthodes agiles*, Eyrolles, Paris, 2007 (BU).

¹¹⁰ Pour chacun des textes cités, nous indiquons entre parenthèses si sa lecture nous semble plutôt « facile » ou plutôt « difficile » ; ceux qui ne présentent aucune de ces deux indications peuvent être considérés comme d'une difficulté intermédiaire (ou moyenne). Par ailleurs, l'indication « BU » signifie que le texte est accessible à la BU de l'UTC.

ANNEXE 1.

QUESTION 10. JUSQU'À QUEL POINT LE REFUS DU MOUVEMENT EST-IL CENTRAL CHEZ PLATON ?

« ... la forme intelligible qui reste la même, qui est inengendrée et indestructible, qui ne reçoit pas autre chose venant d'ailleurs en elle-même et qui elle-même n'entre en aucune autre chose où que ce soit, qui est invisible et ne peut être perçue par un autre sens, voilà ce qui a été attribué comme objet de contemplation à l'intellection. »¹¹¹

« ... cette puissance d'apprendre est présente dans l'âme de chacun, avec aussi l'organe grâce auquel chacun peut apprendre : comme si on avait affaire à un œil qui ne serait pas capable de se détourner de l'obscur pour aller vers ce qui est lumineux autrement qu'avec l'ensemble du corps, ainsi c'est avec l'ensemble de l'âme qu'il faut retourner cet organe pour l'écartier de ce qui est soumis au devenir, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de soutenir la contemplation de ce qui est, et de la région la plus lumineuse de ce qui est. »¹¹²

« Ce dont l'ontologie platonicienne cherche à se libérer – le sensible, le devenir, l'existence précaire et le hasard de la perception, même si le hasard parfois est grâce – appartient bel et bien au domaine des poètes : non pas la contemplation de [la Forme], mais la capture de l'événement au moment même de son passage. Le poète n'a de parole que pour nommer le ceci précaire s'évanouissant déjà, mais sauvegardé dans la parole. »¹¹³

1. On sait que le platonisme est, jusqu'à un certain point, structuré par l'opposition et la hiérarchie entre le monde *intelligible* (celui des formes) – que privilégie Platon – et le monde *sensible*¹¹⁴. Nous nous demandons s'il n'est pas possible de considérer que *l'opposition de la stabilité et du mouvement* est, dans le platonisme, aussi structurante voire même plus structurante, à certains égards, que celle de l'intelligible et du sensible. Reprenons de ce point de vue la manière dont Platon justifie la nécessité de formes intelligibles tranchant sur le monde sensible (la nécessité, autrement dit, de son *décollage*).

Platon fait valoir deux arguments pour justifier l'existence autonome de formes intelligibles¹¹⁵. Le premier, de type épistémologique, met au premier plan la dimension du mouvement et l'opposition

¹¹¹ Platon, *Timée*, trad. et intro. de L. Brisson, GF-Flammarion, Paris, 1992, 52a. Nous soulignons.

¹¹² Platon, *La République*, trad. de P. Pachet, Gallimard, Paris, 1993, 518c. Nous soulignons.

¹¹³ J. De Gramont, « Postface. Protagoras ou Platon – Les commencements de la philosophie », in E. Boutroux, *Leçons sur Platon*, Editions Universitaires, Paris, 1990, p. 102. Nous soulignons.

¹¹⁴ On se gardera néanmoins de résumer le platonisme à cette hiérarchie et à sa doctrine des formes intelligibles. Ce serait en effet méconnaître le début et la fin de l'œuvre de Platon, lesquels soit ne reposent pas sur cette doctrine (début de l'œuvre), soit en proposent une critique ou un réaménagement significatif (fin de l'œuvre). Plus encore : comme le souligne Bréhier (dans son *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris), il est probablement nécessaire de soutenir que le platonisme – et cette doctrine des formes intelligibles – procèdent, d'abord, de deux exigences directrices (en soi indépendantes de cette doctrine). L'une donne le sens ou la finalité – *morale* ou *politique* – de son travail (nous allons y revenir) ; l'autre est davantage liée aux modes de penser – ou aux méthodes – inventés par Platon (que l'on songe à la manière dont il peut, dans ses recherches, faire valoir le dialogue dit « socratique » – débouchant sur une aporie –, un élan dialectique vers les formes intelligibles ou encore l'usage, paradoxal, du mythe).

¹¹⁵ Nous nous appuyons ici sur les analyses de Luc Brisson. Cf. *Timée*, op. cit., p. 17-18. Brisson mentionne un troisième argument platonicien qu'il appelle « La preuve par réduction à l'unité » : « Si les formes intelligibles n'existaient pas, on ne pourrait pas expliquer pourquoi plusieurs réalités particulières [sensibles] présentent les

entre le monde sensible, « soumis au devenir », et la forme intelligible, qui au contraire « reste la même » (la forme du *juste*, par exemple, ne saurait se transformer en une autre forme). L'argument est le suivant : comment donc connaître le monde sensible – comment même en parler – s'il ne cesse de se transformer ? Cet argument, particulièrement développé dans le *Théétète*, conduit Platon à soutenir qu'il doit exister un monde non sensible, habité par des réalités *stables* (les formes intelligibles) : sans un tel monde, la connaissance serait tout bonnement impossible. Dans cette perspective, il semblerait légitime de considérer que, pour Platon, l'opposition du sensible et de l'intelligible désigne, précisément, d'abord, celle du mouvement et de l'immuable. Comme si la teneur même de l'intelligible procédait essentiellement d'un *refus du mouvement*.

Mais un second argument légitimant les formes intelligibles vient nuancer cette première approche. Il est lié à « la co-présence de propriétés opposées dans les réalités particulières »¹¹⁶ sensibles. Par exemple, une même chose sensible peut légitimement être considérée *à la fois* comme grande *et* comme petite (selon le point de vue adopté). Dès lors : « Pour sauvegarder la loi de la non-contradiction dans le monde sensible, il faut faire l'hypothèse de formes intelligibles de propriétés opposées, dont participent simultanément certaines réalités particulières. »¹¹⁷ Ainsi, une même chose sensible pourra participer simultanément de deux formes distinctes : la forme du grand et la forme du petit. Ces deux formes, elles, ne sont *nullement contradictoires en elles-mêmes*, n'étant *rien d'autre qu'elles-mêmes* (la forme du grand, par exemple, n'est petite sous aucun point de vue).

Dès lors, le monde intelligible platonicien n'est pas seulement le monde de la stabilité, il est aussi le monde de l'*identité* (ou de la non-contradiction). De même, le monde sensible n'est pas seulement le monde du devenir incessant, il est aussi le monde de la contradiction (et ces deux points sont bien différents : a priori, une même chose sensible pourrait en effet être contradictoire en elle-même – être par exemple à la fois grande et petite – tout en restant stable). Dans ces conditions, comment prendre exactement la mesure de la question du mouvement – ou du refus du mouvement – dans le platonisme ?

2. Nous proposons ici de nous tourner vers le geste d'*atterrissage* de Platon et d'examiner, donc, la manière dont il envisage le retour au monde sensible depuis le monde intelligible. Il nous semble que ce retour vise essentiellement à *mettre en ordre* – à *discipliner* – *le monde sensible*. C'est en fonction de cette exigence – de mise en ordre – que nous proposons de comprendre la manière dont Platon positionne la question du mouvement (et de sa critique).

mêmes propriétés. » (ibid., p. 18). Et il ajoute, explicitant l'enjeu de ces trois arguments : « Devant la confusion qui règne à Athènes, où la cité classique s'écroule sous les coups de ses adversaires et où les citoyens tiennent sur les valeurs communes des discours contradictoires, Platon, qui s'inscrit dans le prolongement de Socrate, cherche à *établir un ordre politique différent* se fondant sur des principes moraux [les formes intelligibles] qui ne pourraient pas être remis en cause. » (ibid., p. 18-19. Nous soulignons).

¹¹⁶ Ibid., p. 17.

¹¹⁷ Ibid., p. 17-18.

Dans l'œuvre de Platon, cette mise en ordre peut se lire sur les plans à la fois politique, psychologique et cosmologique. Sur le plan *politique* – sans doute le plus important –, le philosophe ayant contemplé les formes intelligibles a vocation à diriger la cité. Selon *La République*, cette cité idéale, pilotée par les philosophes, sera harmonieuse dans la mesure où chacun des types d'acteur identifiés par Platon (les gardiens philosophes, les auxiliaires et les producteurs) jouera son rôle spécifique, sans empiéter sur le rôle des autres acteurs (cette approche interdisant par exemple que tous débattent ensemble de la politique à mener). Cette harmonie – ou cet ordre – assure à la fois la *stabilité* de la cité et sa *non contradiction* (et l'on peut penser que ce refus platonicien des contradictions – ou des débats entre acteurs différents – est aussi un refus assez profond de la démocratie athénienne). On est loin ici, semble-t-il, d'une philosophie politique qui reconnaîtrait, d'une manière ou d'une autre, la nécessité de la révolution ou même du progrès.

Dans *La République*, Platon établit un parallèle bien connu entre cette vision politique et une approche de type *psychologique*. Il fait ainsi correspondre aux trois types d'acteur identifiés *trois parties de l'âme* : la raison (pour les philosophes), le cœur (pour les auxiliaires) et le désir (pour les producteurs). De la même façon que la cité bien ordonnée est celle qui est pilotée par les philosophes, *l'homme bien ordonné* – c'est-à-dire l'homme muni de cette vertu essentielle qu'est la *tempérance* – est celui où le cœur renforce la raison (par son ardeur ou sa motivation) et où les désirs sont *contrôlés* par la raison (le personnage de Calliclès, « piloté » par ses désirs si l'on en croit le *Gorgias*, désignant de ce point de vue un contre-exemple significatif). Ici aussi, il semble que *cette mise en ordre de l'homme* – qui suppose pour Platon une éducation et une discipline rigoureuses – permette de préserver à la fois sa stabilité et sa non contradiction (ou son identité).

Sur le plan *cosmologique*, enfin, le mythe du *Timée* explique comment le démiurge crée le monde sensible en s'attachant, autant que possible, à discipliner cette réalité complexe, *chaotique* et « errante »¹¹⁸ – « dépourvue d'ordre et de mesure », « privée de toute structure mathématique »¹¹⁹ –, qu'est le *matériau*¹²⁰. Platon touche ici, incontestablement, avec cette pensée du matériau, à la radicalité du mouvement que nous entendons approcher dans cette UV. Mais, pour Platon, ce mouvement a vocation à être mis en ordre ! Si cette mise en ordre – qui produit le monde sensible – est possible, c'est parce que le démiurge contemple, dans son travail, les formes intelligibles. Dès lors, le monde sensible n'est plus le devenir incessant décrit dans le *Théétète* : il désigne plutôt, dans le *Timée* – aussi étonnant que cela puisse paraître –, un monde relativement harmonieux, ou du moins recelant un certain ordre (se traduisant par une certaine causalité et une certaine stabilité) déterminé par des rapports mathématiques. Comme si le monde sensible du *Théétète*, « précaire » et relevant du

¹¹⁸ Ibid., 48a. Nous soulignons.

¹¹⁹ Ibid., respectivement p. 33, 16. Nous soulignons.

¹²⁰ La teneur précise de ce matériau est particulièrement complexe à appréhender, ne serait-ce que parce qu'il n'est *ni intelligible, ni sensible*. Dans le *Timée*, Platon le compare à une *mère*, qui, avec le père – que désignent les formes intelligibles –, engendre le monde sensible. Cf. *ibid.*, 50d.

« domaine des poètes » (comme l'écrit Jérôme de Gramont), avait laissé place, dans le *Timée*, à un monde davantage mathématisé, plus conforme aux valeurs de Platon.

Finalement, nous ne soutiendrons pas que le mouvement désigne l'ennemi premier de Platon (même si, parfois, dans certains passages, on peut avoir le sentiment que, pour Platon, la perfection repose essentiellement sur la stabilité). Nous soutiendrons plus exactement que cet ennemi est le désordre ou le manque d'harmonie (et ceux-ci engagent également les contradictions que peuvent en elles-mêmes receler certaines réalités). L'opposition principale qui structurerait le platonisme serait donc, finalement, celle de l'ordre et du désordre (plutôt que celle de la stabilité et du mouvement ou de l'identité et de la contradiction). Dès lors, il est probable que les critiques de Platon *ciblent moins le mouvement* comme tel *que le mouvement désordonné*. N'est-il pas significatif, de ce point de vue, que Platon soit (comme les grecs à cette époque semble-t-il) si fasciné par les mouvements réguliers, permanents et circulaires¹²¹ – mathématiquement réglés –, des cieux ? On pourrait aussi relever l'importance accordée à la *médecine* par Platon. Que, de son point de vue, l'action du philosophe – sur les hommes et la cité – soit comparable à celle du médecin, cela signifie, nous semble-t-il, non pas nécessairement qu'il veut arrêter tout mouvement – comment donc arrêter le mouvement de la vie ? – mais plutôt qu'il veut le discipliner, soigner son désordre pour lui rendre sa régularité. *Le philosophe serait donc le médecin de l'âme et de la cité*, prescrivant et réintroduisant – par la contemplation des formes intelligibles – l'ordre et l'harmonie, du moins autant qu'il est possible de le faire dans les choses humaines.

¹²¹ Brisson écrit : « ... pourquoi le mouvement circulaire s'apparente-t-il à l'intellect, à la pensée ? Probablement parce que c'est le seul mouvement qui présente une simplicité, une régularité et une permanence qui l'apparentent à la forme intelligible, objet de l'intellect. » (ibid., p. 41).

ANNEXE 2.

QUESTION 11. SPINOZA INAUGURE-T-IL LA PENSÉE EN MOUVEMENT ?

« Spinoza constitue un tel point crucial pour la philosophie moderne qu'on peut dire en fait qu'on a le choix entre le spinozisme ou pas de philosophie du tout »¹²².

« On compare [...] très souvent la puissance de Dieu à celle des Rois. Mais nous avons réfuté cela [...]. Nul en effet, ne pourra percevoir correctement ce que je veux dire, s'il ne prend garde à ne pas confondre la puissance de Dieu avec la puissance humaine ou le droit des Rois. »¹²³

1. Il n'est pas facile de statuer quant à l'importance de la philosophie de Spinoza (1632-1677) du point de vue de la pensée en mouvement. De prime abord, cette philosophie apparaît déterminée par certains motifs rationalistes classiques, hérités de Descartes (avec lequel en effet Spinoza ne cesse de s'expliquer) :

- l'exigence de s'affranchir autant que possible des *passions* au nom du primat de la *raison*. Gouverner ses passions, s'en libérer autant que possible : c'est là en effet l'enjeu – on ne peut plus classique – de son ouvrage principal l'*Ethique* (publié en 1677, à la mort de Spinoza) ;

- le poids accordé aux *mathématiques* : l'*Ethique* est construit selon un ordre *géométrique* ; l'ouvrage comprend ainsi des définitions, des axiomes, des démonstrations, ses propositions devant toutes, aux yeux de Spinoza, être démontrées comme le sont celles de la géométrie (et de fait, très souvent, dans l'*Ethique*, les démonstrations spinozistes s'achèvent par la mention « CQFD »). Comme chez Descartes et Platon, une *nécessité de type géométrique* s'impose à une pensée philosophique qui, pourtant, bien sûr, ne traite nullement de géométrie.

Comment Spinoza pourrait-il, dès lors, introduire à une pensée en mouvement alors même que ces motifs classiques impliquent chez Descartes une pensée du *face-à-face* entre un sujet rationnel (le *cogito*) et les autres réalités du monde (sensibles ou intelligibles, humaines ou divines) ? Il est pourtant remarquable que ce philosophe du mouvement de l'histoire qu'est Hegel considère la philosophie de Spinoza comme exceptionnelle, au point d'écrire « qu'on a le choix entre le spinozisme ou pas de philosophie du tout ». Comment donc comprendre cette alternative radicale ? Plus encore, certains penseurs contemporains du mouvement accordent un poids tout à fait déterminant à Spinoza. Deleuze soutient ainsi que « Spinoza est [...] le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres »¹²⁴. Sur le plan socio-politique, certains soulignent que c'est Spinoza – du moins le Spinoza politique, celui du *Traité politique* (1677) – qui

¹²² Propos de Hegel, cité par P. Macherey, dans P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris, 1990, p. 17. Cet ouvrage constituera ici notre référence pour traiter des rapports entre Hegel et Spinoza.

¹²³ B. Spinoza, *Ethique*, prés., trad. et notes par C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965, 2^{ème} partie, proposition III (scolie).

¹²⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 59.

est à l'origine du motif du *pouvoir* comme *capture* de la *puissance collective de la multitude*¹²⁵, motif exploité par les tenants du capitalisme cognitif (Toni Negri, Moulier-Boutang) pour décrire la manière dont les entreprises peuvent capter ou s'emparer des *dynamiques collectives vitales* contemporaines. Doit-on dès lors considérer que, loin d'être un simple héritier de Descartes, Spinoza est celui qui inaugure en philosophie la pensée en mouvement ?

2. De notre point de vue, Spinoza introduit dans la tradition occidentale une différence déterminante entre deux modes de pensée et d'existence : le *en* et le *face* (différence que nous avons déjà croisée chez Hegel, sous la forme de l'opposition entre l'*en mouvement dialectique* et le face-à-face rationaliste, cartésien ou kantien). Dans son *Ethique*, Spinoza distingue et hiérarchise en effet deux causalités hétérogènes qui s'exercent sur les hommes : une causalité *extérieure* et une causalité dite *immanente*. Relevant de ce que nous appelons le face (ou le face-à-face), la première s'exerce entre instances extérieures l'une à l'autre : X a des effets sur Y, et X et Y sont bien extérieurs l'un à l'autre. Séparant la cause de ses effets, cette causalité définit le domaine des passions que l'on subit de l'extérieur, qui nous affectent, nous influencent et nous ballottent, sans que nous connaissions les raisons de ces affections. « ... nous sommes mus en beaucoup de manières par les causes extérieures, et [...], pareils aux *vagues* de la mer, mues par des *vents contraires*, nous sommes *ballottés*, ignorants ce qui nous adviendra et quel sera notre destin. »¹²⁶ A cette causalité extérieure – dont il dénonce l'importance dans nos existences –, Spinoza oppose, pour la privilégier, une causalité immanente, exercée sur nous par la seule *substance* réelle à ses yeux : Dieu. Essayons d'introduire ici à la singularité de cette causalité spinoziste, particulièrement énigmatique.

Tout d'abord, dans la mesure où elle n'est pas extérieure, cette causalité ne saurait distinguer sa cause – Dieu – de ses effets – le monde et les hommes –, lesquels demeurent en effet *en Dieu*. Spinoza invente bien ainsi une causalité, très paradoxale de prime abord, selon laquelle l'effet reste dans la cause : « *Dieu est cause de choses qui sont en lui-même* »¹²⁷. Loin d'être localisée *en face* de nous – comme une autre instance, aussi divine soit-elle, agissant de l'extérieur *sur* les instances humaines à la manière des « Rois » (que l'on songe par exemple au malin génie cartésien que combat le cogito cartésien dans la première *Méditation métaphysique*) –, la substance divine ne se déploie nulle part ailleurs que dans le monde (ainsi le texte de Spinoza peut-il parfois tendre à identifier Dieu et la *nature*). Spinoza rejoint ici Hegel : si Dieu (ou la raison divine) n'a rien à voir avec nous – ou du moins avec les entités personnelles que nous sommes (ou que nous nous imaginons être) –, c'est précisément parce que, loin d'être encore une entité d'ordre personnel, serait-elle divine, sa réalité ne se déploie nulle part ailleurs qu'ici même et partout : dans toute l'histoire pour Hegel ou dans

¹²⁵ Cf. Y. Citton, F. Lordon, « Un devenir spinoziste des sciences sociales ? », in *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Editions Amsterdam, Paris, 2008, p. 19-68.

¹²⁶ B. Spinoza, *Ethique*, op. cit., 3^{ème} partie, proposition LIX (scolie). Nous soulignons.

¹²⁷ *Ethique*, première partie, proposition XVIII. Nous soulignons.

l'intégralité du monde pour Spinoza – même si, du point de vue de ce dernier, c'est moins Dieu lui-même qui est dans le monde que le monde qui n'est en Dieu. Si Hegel peut donc accorder une telle importance à Spinoza, ce n'est pas parce que sa philosophie reconnaît le mouvement rationnel de l'histoire, c'est parce qu'elle établit ce que l'on appelle un *panthéisme* (terme qui n'est pas spinoziste) : loin d'être une instance *séparée* du monde ou de l'histoire – comme il l'est traditionnellement dans les monothéismes –, Dieu ou la raison divine est *à même* l'intégralité du monde ou de l'histoire. Comme l'écrit Pierre Macherey, la substance divine spinoziste doit dès lors, en tant que telle, être considérée non pas comme un sujet – encore *une* entité personnelle, aussi spécifique soit-elle – mais comme un *verbe impersonnel* : un subsister ou encore un *produire*. Non seulement nous sommes *en* Dieu – nous constituons un *mode* de sa substance (comme l'écrit Spinoza) –, mais, de plus, nous sommes produits *par* Dieu, et, tout comme l'esprit hégélien, Dieu n'est rien d'autre que ce produire lui-même en tant que tel...

Il faut pourtant distinguer soigneusement cette causalité spinoziste de la causalité de l'esprit chez Hegel. Comme l'a montré Macherey, Hegel demeure en effet prisonnier d'un certain anthropomorphisme dans la mesure où l'action de l'esprit hégélien reste malgré tout comparable aux actions humaines. En effet, si elle n'est pas pilotée de l'extérieur par une instance substantielle (que ne saurait être l'esprit hégélien), cette action produit une *œuvre* (celle de l'histoire) dans un processus qui se déploie depuis un passé jusqu'à un futur et même une fin (qui chez Hegel s'incarne dans des institutions politiques spécifiques, garantes des libertés individuelles). Or, ce modèle d'action ne vaut plus chez Spinoza, pour lequel la causalité divine ne saurait s'inscrire dans un processus comparable à une action humaine (Spinoza croisant sur ce point la critique de l'action opérée par la pensée chinoise selon Jullien). En particulier, chez Spinoza, la production divine n'est nullement dirigée par une *fin* qu'il faudrait atteindre ; elle n'appelle aucun *travail* (du négatif) ; elle n'est porteuse d'*aucun potentiel* – d'aucune virtualité – à actualiser : sa puissance est « entièrement “en acte”, c'est-à-dire pleinement réalisé. »¹²⁸ On comprend dès lors que Hegel puisse dénoncer l'*immobilité* de la substance spinoziste, soustraite à tout déploiement (ou à toute construction) historique. Mais cette divergence avec Hegel témoigne-t-elle de ce que Spinoza a manqué la raison à l'œuvre dans l'histoire du monde (comme l'estime Hegel) ou bien plutôt de ce qu'il en dégage, seul, l'hétérogénéité radicale au regard des actions humaines ?

Ce questionnement renforce encore le caractère énigmatique de la causalité de la substance spinoziste. Ni extérieure à ses effets, ni de l'ordre d'une action (serait-ce au sens hégélien) : comment donc penser positivement cette causalité ? Plusieurs interprètes de Spinoza (Deleuze, Macherey, Jean-Clet Martin) ont proposé de la penser comme une causalité comparable à celle d'un *élément* (au sens d'un élément marin ou gazeux). De ce point de vue, nous serions en (et par) Dieu comme une *table* est en (et par le) *bois* ou bien comme une *vague* est en (et par la) *mer* ou encore comme un *pli* est en (et

¹²⁸ C. Ramond, « Puissance », in *Le Vocabulaire de Spinoza*, Ellipses, Paris, 1999, p. 52.

par) une *nappe*. Ces images ont le mérite de concrétiser cette causalité en respectant (au moins jusqu'à un certain point) la spécificité. En effet, la mer (pour reprendre cet exemple) n'est nulle part ailleurs qu'à même toutes les vagues, dont elle définit la substance même ; sa causalité ou, si l'on veut, sa productivité est dépourvue de début et de fin ; de surcroît, Spinoza considère bien la substance divine comme une substance foncièrement *indivisible*, comparable sur ce point à l'eau. Mais ces images ne sauraient masquer que cette causalité est aussi et d'abord pour Spinoza d'ordre *mathématique* : être en (et par) Dieu, c'est à ses yeux découler de la nature de Dieu comme la propriété d'un triangle découle de la nature de ce triangle. Et en effet : le triangle est lui-même irréductible à chacune de ses propriétés et, pourtant, toutes celles-ci ne sont nulle part ailleurs que « dans » le triangle. Cette causalité mathématique – qui paraîtra peut-être trop attachée à une époque, aujourd'hui révolue, découvrant la mathématisation du monde – a également le mérite de nous rappeler qu'aux yeux de Spinoza, la cause immanente divine est de l'ordre non seulement de la production dans le réel (nous sommes produits *par* Dieu) mais aussi de la raison : Dieu étant notre essence intelligible, *connaître* l'homme, c'est d'abord connaître, par la raison, notre nature foncièrement divine. Production *et* raison : Dieu constitue ainsi, comme le dit Macherey, notre « raison d'être¹²⁹ », Spinoza s'inscrivant bien de ce point de vue – de ce point de vue seulement – dans le rationalisme classique.

3. En Dieu : étant donné l'invention de ce type de causalité – de cette pensée *en* –, on se gardera bien d'atténuer l'importance de Spinoza, et de ne le considérer que comme un disciple, serait-il critique, de Descartes. Pour autant, il n'est pas légitime, à nos yeux, de considérer la philosophie de Spinoza comme une pensée en *mouvement*. A vrai dire, s'il y a du mouvement dans cette philosophie, il nous semble qu'il doit surtout être rattaché à la causalité des passions – qui, nous l'avons dit, selon Spinoza, peuvent balloter l'âme comme des vents contraires ballotent les vagues –, ou bien peut-être aux positions que sa philosophie conduit à défendre sur le plan socio-politique. Nous avons indiqué la critique hégélienne, particulièrement significative, ciblant l'*immobilité* de la substance spinoziste. Entre Hegel et Spinoza se joue la différence entre une condition historique de la pensée, nourrie par le mouvement agité de la révolution française, et une condition mathématique porteuse d'une nécessité plus immobile et éternelle. Dès lors, Spinoza n'invite-t-il pas à élaborer une pensée *en* qui puisse s'affranchir du primat du mouvement (hégélien ou contemporain) ?

En tous les cas, de notre point de vue, Spinoza introduit donc bien à ce mode de pensée *en* : un mode de pensée selon lequel nous sommes *en* X – ce X n'étant plus une autre entité/substance/instance *localisée*, en *face* de laquelle notre réalité authentique s'instituerait. Selon nous, les différents philosophes qui ont prolongé cette voie du *en*, ouverte par Spinoza, ont attribué à

¹²⁹ P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, PUF, Paris, 1998, p. 174.

X des « valeurs » différentes. Le mouvement est l'une de ces valeurs, la pensée en mouvement se déclinant elle-même selon des valeurs différentes : comme pensée en *histoire* (Hegel), en *durée* (Bergson), en *vie* (de Hegel à Deleuze), en *lumière*¹³⁰... Il est possible que certaines de ces déclinaisons puissent être dégagées à partir d'une certaine lecture du texte même de Spinoza, en particulier dans la mesure où il se refuse au primat de toute entité substantialiste et donne ainsi prise à des lectures contemporaines en termes de mouvement (voire d'action). Mentionnons en particulier la manière dont certains contemporains (Deleuze, Negri) se sont attachés, dans leur lecture de Spinoza, à substituer un *en vie* au *en Dieu* spinoziste. Mais ce ne sont là que des lectures, aussi intéressantes que discutables, de Spinoza (rappelons notamment qu'il faut, semble-t-il, attendre le 19^{ème} siècle pour que la *vie* devienne une force ou une puissance qui compte dans la pensée). De notre côté, nous nous employons à prendre au sérieux l'immobilité de la substance spinoziste et, ainsi, à travailler à une recherche *en silence* soustraite au primat du mouvement contemporain.

¹³⁰ Martin a proposé un rapprochement significatif entre la substance spinoziste et la lumière chez le peintre Vermeer (qui fut le compatriote et le contemporain de Spinoza). Cf. J.-C. Martin, *Bréviaire de l'éternité. Vermeer et Spinoza*, Editions Léo Scheer.

ANNEXE 3.

QUESTION 12. QU'EST-CE QUE L'« EVENEMENTIALISME » CONTEMPORAIN ?

« Notre situation de pensée, notre « conjoncture » reste sans doute à définir et à penser. [...] l'appel à l'événement [...], voilà sans doute aujourd'hui la chose du monde la mieux partagée, peut-être un peu trop partagée. »¹³¹

1. « *Événementialisme*¹³² » : c'est ainsi qu'Etienne Balibar propose de qualifier la philosophie qui se déploie en France depuis les années 1960. Prendre la mesure de cet événementialisme est important non seulement pour qualifier la pensée française contemporaine – pour « définir » « notre situation de pensée » (comme le dit Derrida) – mais aussi pour comprendre comment cette pensée a pu, par cet « appel à l'événement », s'affranchir de la dialectique de Hegel et ouvrir une nouvelle voie philosophique. De notre point de vue, les contemporains ont trouvé dans le concept d'événement une manière de dépasser pour de bon la logique hégélienne : pour de bon, c'est-à-dire sans que ce dépassement (événementiel) puisse être réinscrit dans, ou réabsorbé par, la logique dialectique (thèse, anti-thèse, synthèse). L'événement – la rupture événementielle – constitue ainsi, si l'on veut, une forme de *négatif*, mais un négatif qui ne peut être relevé par une synthèse : qui n'est pas une ruse de la raison. Plus rigoureusement : l'événement constitue l'irruption d'un *dehors* irréductible – qui ne débouche pas sur un nouveau dedans (une nouvelle identité de synthèse) –, une ouverture – juste une ouverture –, comme l'ouverture d'une fenêtre, si l'on veut, pour mieux respirer en philosophie, ou du moins pour nous délivrer, en l'excédant – et l'événement n'est précisément que cet excès comme tel –, de la raison hégélienne. En ce sens, on ne parlera pas, comme le fait Hegel dans sa conceptualisation de l'histoire, de « l'esprit des événements¹³³ » : pour les contemporains, l'événement, loin d'être habité par un esprit, déborde bien plutôt l'esprit hégélien lui-même et sa logique dialectique.

Il est remarquable qu'un tel geste – renouveler la pensée en faisant valoir, contre Hegel, la singularité de l'événement – s'atteste dans des philosophies par ailleurs irréductiblement hétérogènes. Nous pensons en particulier à la philosophie de Levinas, qui relève de la tradition phénoménologique ouverte par Husserl, et à celle de Deleuze, issue, elle, d'une lignée de pensée bien différente, conduisant de Spinoza à Bergson en passant par Nietzsche¹³⁴. Essayons ici de marquer cette hétérogénéité de l'événementialisme contemporain, en distinguant *trois manières de considérer*

¹³¹ Ce propos de Derrida est extrait de J. Derrida et J.-L. Nancy, « Responsabilité – Du sens à venir », in F. Guibal et J.-C. Martin, *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris, 2004, p. 166.

¹³² E. Balibar, « La philosophe et l'actualité : au-delà de l'événement ? », in P. Maniglier (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, Paris, 2011, p. 213, souligné par Balibar.

¹³³ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 52.

¹³⁴ Susceptible de surprendre les spécialistes de Levinas comme de Deleuze, le rapprochement – jusqu'à un certain point seulement – de ces deux auteurs nous paraît pourtant difficile à contester. Qu'il nous suffise ici de mentionner l'importance chez les deux auteurs du motif du *cri* pour penser l'événementialité. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à cette vidéo : <https://www.youtube.com/watch?v=ZUuyVdbAu64> (dernière consultation : 19/08/2019).

l'événement relativement à la pensée en mouvement. Une telle distinction relève de notre démarche de *modélisation* de la pensée contemporaine, modélisation qui, aussi limitée soit-elle, s'emploie à reconnaître à la fois l'unité profonde de cette pensée (en l'occurrence son événementialisme) *et* son irréductible pluralité. Ajoutons que ces trois pensées de l'événement – du côté du visage d'autrui (Levinas), d'un événement porteur de conséquences post-événementielles (Badiou) ou des agencements (Deleuze) – nous semblent tout à fait exploitables, dans le cadre des entreprises contemporaines, par un management soucieux de prendre en compte ce qui, irréductiblement, échappe à son contrôle et à son pilotage.

2. Non envisagé pour l'heure dans ce document, le premier mode de pensée de l'événement est celui de la phénoménologie de Levinas. Levinas radicalise, touchant autrui, le propos husserlien en considérant qu'autrui non seulement ne se présente pas à un sujet – et à sa conscience – comme un objet, mais, bien plus, déborde ou défait irréductiblement sa conscience en tant que telle (ou encore ses visées intentionnelles comme le dit Husserl). Quand je rencontre ou quand je vise autrui, cette visée se *renverse*, est *défaite* ou encore *excédée* (pour reprendre des termes de Levinas). C'est précisément ce renversement – cet excès ou encore cette percée – de la conscience (en particulier husserlienne) du sujet en face d'autrui que signifie, pour Levinas, le concept de *visage*. S'il s'agit d'un événement, c'est parce que le visage d'autrui perce ou rompt ainsi la conscience sans préalablement l'habiter ou l'inquiéter d'une manière ou d'une autre : le visage *surgit de lui-même* – événementiellement – pour excéder les pouvoirs de la conscience (ou de la raison) comme telle. Le visage n'est donc pas un négatif hégélien, faisant encore le jeu de la raison : pour Levinas, il désigne bien plutôt cet *infini* qui déborde ou défait toute totalité et en particulier la totalité que constitue à ses yeux la raison (et l'histoire) hégélienne.

L'événement du visage d'autrui défait ainsi le face-à-face classique du sujet et de l'*objet*, mais, loin d'impliquer un mouvement outrepassant le face-à-face comme tel, il institue ainsi un *autre face-à-face* entre le visage d'autrui et le sujet, lequel « face-à-face [...] demeure *situation ultime*. »¹³⁵ Dans ce face-à-face ultime, le sujet humain s'institue comme *responsabilité* à l'égard d'autrui, cette *responsabilité* découlant précisément de la *réponse* que le sujet doit à autrui : à l'*appel* que constitue précisément, selon Levinas, la percée de son visage¹³⁶.

On comprend dès lors l'hétérogénéité entre cette philosophie levinassienne de l'événement et celle de Deleuze, qui, elle, déjoue tout face-à-face en considérant, ainsi que nous l'avons vu, l'événement comme ce qui fuit de toute organisation et de toute situation (aussi ultime soit-elle). Alors que Levinas

¹³⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, Paris, 1992, p. 80. Nous soulignons.

¹³⁶ Pour une introduction à la philosophie levinassienne, nous recommandons ce « petit » livre qu'est *Humanisme de l'autre homme*. Rédigé entre les deux ouvrages majeurs que sont *Totalité et Infini* (1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), ce recueil de trois textes de Levinas introduit aux enjeux et aux styles de la recherche levinassienne.

fait valoir un événement pris dans le face-à-face avec autrui – et donc un événement *sans* mouvement –, Deleuze médite plutôt des événements se déployant *au sein* de mouvements de déterritorialisation. La solution de Badiou (3^{ème} solution ici envisagée) combine à sa manière ces deux solutions. D'un côté, comme Levinas, Badiou institue bien un sujet localisé ou situé en face d'un événement : un sujet *fidèle* à l'événement (même si, bien entendu, l'événement au sens de Badiou ne saurait se limiter au visage d'autrui levinassien). D'un autre côté, cet événement est le point de départ d'un mouvement, errant, post-événementiel, qui déborde tout sujet et tout face-à-face – Badiou se rapprochant en cela de Deleuze, à ceci près que, chez Badiou, l'événement génère comme *de l'extérieur* le mouvement, alors qu'il est, chez Deleuze, intérieur au mouvement et aux agencements eux-mêmes.

Finalement, l'événementialisme contemporain post-hégélien donne donc lieu à (au moins) trois types de philosophie de l'événement selon que :

- l'événement est sans mouvement : Levinas et la phénoménologie de l'événement (par exemple, celle de Jean-Luc Marion). Sans doute cette voie peut-elle être rattachée à une tradition cartésienne valorisant l'*idée d'infini* (à laquelle, en effet, Levinas compare explicitement la « vision » du visage) ;
- l'événement génère un mouvement post-événementiel : Badiou ;
- l'événement vient habiter un mouvement, dès lors créateur et imprévisible : Deleuze (dans la lignée de Bergson).

3. Aussi hétérogènes soient-elles, ces trois types de solution revendiquent donc bien, toutes, cette « chose du monde la plus partagée » aujourd'hui (comme le dit Derrida), qu'est l'événement. On comprend dès lors que la critique du primat de l'événement puisse être considérée comme une tâche urgente par ceux qui, comme nous, entendent, au-delà de la philosophie française contemporaine, établir du neuf dans la pensée. Comment donc amorcer cette critique ? Indiquons simplement ici qu'une telle critique requiert d'établir, sur un plan formel, un rapport qui n'engage plus un dehors (événementiel), mais qui ne revienne pas non plus, bien sûr, aux dedans – la raison, la conscience, etc. – privilégiés par la philosophie avant les contemporains. *Ni dedans, ni dehors* : c'est peut-être ce rapport dont est précisément porteur le *silence* en tant qu'il se refuse au (dedans du) monde sans pour autant avoir la force ou la puissance de l'excéder événementiellement. En silence : ne peut-on sur cette base envisager d'établir une authentique *condition collective* qui ne soit subordonnée ni à *l'humanisme* – par exemple celui de Levinas –, ni au vitalisme de type bergsonien ou deleuzien ?