Phraser la mutation : entretien avec Jean-Luc Nancy

Juan-Manuel Garrido

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/363>
DOI : 10.4000/cps.363
ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017
Pagination : 15-25
ISBN : 978-2-86820-968-9
ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Juan-Manuel Garrido, « Phraser la mutation : entretien avec Jean-Luc Nancy », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 42 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 13 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/363> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.363>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Phraser la mutation : entretien avec Jean-Luc Nancy

Juan-Manuel Garrido

Juan-Manuel Garrido : En novembre prochain, l'Université de Strasbourg et le Collège international de philosophie organisent un colloque international autour de ton travail. Le sujet du colloque est proposé avec la formule « Mutations ». Dans une tribune récemment publiée dans *Libération*¹, où il est question de la crise des réfugiés en Europe, tu parles « des migrations, des exils, des mutations, des déroutes, des fuites et des refuges » de la pensée. Quelle(s) question(s) vois-tu s'esquisser sous l'idée de « mutations » ?

Jean-Luc Nancy : Mutation, cela signifie changement profond, voire complet. C'est plus que « transformation » et même que « métamorphose ». C'est ce qui arrive spontanément (comme on dit) dans des ensembles génétiques où un gène disparaît, change de place, etc. On reconnaît les mutations comme une cause importante de l'évolution des espèces vivantes. Nous savons bien que les mondes végétaux et animaux ont muté – si même il ne faut pas aussi parler de mutations géologiques, climatiques, tectoniques..., c'est-à-dire des ruptures et recompositions structurelles même si non génétiques. Nous savons aussi que l'humanité a muté, d'abord dans sa propre formation (Néanderthal et Sapiens, etc.) et ensuite dans sa « préhistoire » (en fait déjà son histoire) : le néolithique, les âges du bronze, du fer... Mais on est moins porté à penser que l'histoire de la civilisation méditerranéenne-occidentale a été le fait d'une série de mutations. Nous sommes beaucoup trop

1 Jean-Luc NANCY, « Savoir écouter le silence des intellectuels », *Libération*, 22 septembre 2015.

habitué à y voir un processus continu, évolutif et progressif (dans tous les sens de ce dernier mot). Pourtant nous parlons de «révolution industrielle» et aujourd'hui «informatique» de même que nous parlons de «révolution démocratique»: mais dans toutes ces expressions le mot «révolution» a de manière assez étrange un sens à la fois fort, de rupture et d'inauguration, et faible puisqu'au fond tout nous apparaît comme l'avancée d'un grand mouvement commencé avec les Grecs et le logos.

Or nous ne mesurons pas assez combien les Grecs furent des mutants: avec eux s'est rompu, complètement, un monde qui était celui du sacré omniprésent (sacrifice, hiérarchie, etc.). Il a fallu quelques siècles pour que ce monde se trouve un relatif équilibre avec Rome où la cité et le droit ont réussi à absorber pour leur compte le sacré. Mais cela n'a pas tenu car en même temps la fin des sacralités et l'extension démesurée – pour l'époque – d'un domaine qui n'était plus territoire, ni localité, ni presque «lieu», mais bien plus extension formelle de propriétés juridiques et techniques. Ça a craqué: la population de cette région du monde s'est pensée comme «humanité» et cette «humanité» était déboussolée, privée de repères telluriques et cosmiques. Le monothéisme, lentement mûri entre la philosophie et la pensée juive, a constitué la mutation nommée «christianisme». L'homme chrétien n'est plus l'homme antique. Il est l'homme qui a l'infini dans ses gènes. Après un temps pour essayer d'adopter un tout autre mode de fonctionnement – précisément local et sacral, la féodalité venue du Nord – cet homme a pris ostensiblement les commandes d'une nouvelle culture: celle de l'infini de la production.

Aucune autre culture n'avait connu cette mutation. On avait connu l'accumulation, et le profit, mais pas proprement la production c'est-à-dire l'investissement au service d'un développement exponentiel non seulement de fins données (l'éclat de la richesse et du pouvoir) mais de moyens à trouver pour accroître une puissance indéfinie. La mutation est triple: capitalisme, technique, démocratie. L'ordre des trois termes n'a pas de signification: ce sont trois aspects d'un même processus, celui de la production. Celle-ci s'analyse en: conception – réalisation – extension; ou en d'autres termes: projet (promesse) – performance (prestation) – prospective (projection). On va du «pro» au «pro»: le «plus» et le «mieux», le «neuf» et l'«inédit» sont les catégories qui remplissent ces «pro». Quant à la «duction», conduite, guidage, gouvernement, elle s'avère de plus en plus celle du «pro» autonomisé

(soit ce qu'on nomme «la technique») et qui débarrasse complètement la place de tout pouvoir en quelque façon relié à une sacralité, c'est-à-dire aussi à une légitimité donnée d'ailleurs que de la production elle-même. Celle-ci fait de la mutation un de ses procédés : vapeur, électricité, atome, informatique sont les principales mutations internes de ce processus toujours en marche.

Le mot de Lénine – «Le communisme, c'est les soviets plus l'électricité» – résume assez bien l'esprit du processus : le gouvernement de tous avec la puissance de la maîtrise technique. Comme cette maîtrise est congénitalement illimitée (tout au moins dans sa conscience d'elle-même ; n'oublions pas que pour Aristote la *tekhnè* est forcément limitée tandis que l'illimitation est le principe même de notre technique : voilà un indice flagrant de mutation) sa puissance ne peut manquer d'entraîner avec elle sa gestion, et le gouvernement de tous prend les formes symétriquement trompeuses de la bureaucratie ou bien de la représentation populaire. L'une après l'autre se dissolvent dans une technocratie inévitable.

C'est cela qui s'expose, voire qui se déclare et se proclame sous le nom de «globalisation». Or cette déclaration ouverte, affichée, exigeante produit un effet en retour : l'absence de finalité de la production éclate au grand jour en même temps que l'absence de gouvernance autre que technique. Et comme l'humanité – et non elle seule, mais sans doute aussi et à sa manière toute la «nature» – n'est pas insensible elle réagit et commence à entrer dans une autre mutation : une qui pourrait bien déboucher sur une toute autre façon de – disons le plus simplement, de se comporter... À moins que cette mutation soit létale, comme il arrive chez les vivants. Et pourquoi pas ? Pourquoi l'humanité ne serait-elle pas en fin de compte un essai ou un jeu, une variation qui atteint sa propre limite ? L'humanité, ou bien peut-être la vie entière ? Avant une complète redistribution des énergies... ?

J.-M.G. : Mais ne faut-il pas distinguer entre cette grande mutation de l'humanité qui aura été l'introduction de l'infini – dans les monothéismes, dans le miracle grec de la science, dans la philosophie – et les mutations qui nourrissent l'histoire de ce même infini, l'histoire des mutations à l'intérieur de l'histoire ?

J.-L.N. : Certainement. Je me demande s'il ne faut pas dire qu'après un certain nombre de mutations de grande ampleur – comme celle

du néolithique, celle du bronze –, il s'est produit une mutation par étapes – l'Égypte, les Grecs, Israël, Rome – dont le judéo-christianisme a été le résultat, ouvrant la mutation occidentale. Celle-ci à son tour a connu des étapes, tout en se considérant elle-même comme une longue continuité – ce qui est un des phénomènes nouveaux attachés à cette mutation et que tu incites à nommer « l'histoire ». C'est-à-dire un rapport à soi de la mutation en tant que telle. Rapport dans lequel se mélangent une conscience (et/ou un désir) de fondation ou d'origine (« le miracle grec », « la Révélation chrétienne ») et une conscience (et/ou une crainte) de caractère accidentel, mal assuré (l'authenticité « grecque » ou « chrétienne » toujours menacée de perte ou de trahison). C'est-à-dire qu'au fond de la mutation occidentale il y a une conscience inquiète de soi. En revanche les mutations qui en procèdent au cours de l'histoire se manifestent d'abord plutôt comme des assurances et des conquêtes, avant de s'inquiéter d'elles-mêmes comme elles le font aujourd'hui.

J.-M.G. : Or ne penses-tu pas que l'infini lui-même, et avec lui notre civilisation, sont très loin d'être mourants ? Personne ne peut et peut-être ne veut renoncer à l'infini pour penser le monde. Cherche-t-on à s'opposer au capitalisme ? On plonge alors dans une imagination de mondes possibles qui touche à tout sauf au pouvoir même d'imaginer la croissance et le développement ou de s'imaginer cette même imagination comme puissance vitale. Dénonce-t-on les inégalités économiques ? On le fait au nom et dans le cadre d'une rationalisation illimitée des ressources terrestres et humaines, destinée à conjurer toute dépense « insensée » ou « irrationnelle » dans le système productif. Sur le plan politique, les vides provoqués par la gérance technique semblent tous prêts à être remplis, à droite et à gauche, par des « mouvements » populaires s'opposant tout d'abord au politique lui-même, toujours saisi comme déchu et perverti, incapable de porter la promesse d'une réalisation directe des idées de justice, d'égalité, de vie, de peuple. Même l'imagination de la catastrophe totale ne semble pouvoir se faire que suivant le schème d'une réalisation de l'infini. La science-fiction annonce une révolution imminente de l'intelligence surhumaine des machines qui prendront la relève de la vie telle que nous la connaissons et par conséquent de l'histoire. Ou bien, identiquement – alors qu'on pourrait croire qu'il s'agit de quelque chose se plaçant aux antipodes de ces rêves –, le programme de destruction de l'histoire mené par l'État Islamique. Il ne s'agit toujours que des

mutations qui veulent dépasser les précarités de la vie, surmonter la finitude et l'histoire, réaliser l'infini. Les mutations de l'humain ne semblent pouvoir être pensées ou vécues qu'à l'intérieur de l'horizon de l'infini, nommément comme des réalisations, des approfondissements, des perfectionnements, des rationalisations et des radicalisations de l'infini lui-même. L'infini est la chose qui vit chez l'humain, qui fait vivre l'histoire, mais que lui-même vit d'une vie parfaite ou en tout cas immortelle, c'est-à-dire morte ou non vivante, puisqu'elle n'a besoin que de soi pour se nourrir et s'accroître.

J.-L.N.: Ce qui semble loin d'être mourant peut se trouver en réalité proche de l'extinction... Cependant j'accepte tout à fait de suivre ta voie. De même peut-être que l'espèce "homme" n'est pas mourante – même si depuis bientôt un siècle elle se représente, pour la première fois, qu'elle est en mesure de se détruire elle-même (je pense au Freud de *Malaise dans la civilisation*). Il n'est certainement pas plus possible à l'humanité de se représenter sa mort que cela ne l'est à chacun d'entre nous. Mais justement, ce n'est pas une affaire de représentation. C'est une affaire de réel et je ne vois pas, au fond, pourquoi l'ensemble formé par la vie et la vie parlante (la vie comme «vie de l'esprit» pour faire allusion à Hegel et donc aussi au christianisme) ne finirait pas par mourir si la mort est inscrite dans la vie comme son sens même: l'absentement du sens en tant qu'effectuation, accomplissement, satisfaction. N'est-ce pas d'ailleurs autour de la mort qu'a tourné la mutation occidentale – depuis l'Égypte jusqu'à la Résurrection chrétienne? Il s'est agi d'une rupture avec toutes les formes de rapport à la mort qui situaient la présence des morts quelque part dans le monde, fût-ce dans un monde enfoui et inaccessible. Avec la mutation, cette présence devient à la fois absence intégrale au monde et présence métamorphosée en une autre vie, la «vie de l'Esprit» justement...

Qu'est-ce qui nous interdirait de penser que le monde, l'évènement-monde – et en lui l'évènement-vie, l'évènement-parole – s'achève comme il a commencé: *ex nihilo in nihilum*? Évidemment cette pensée penserait ce qui la dépasse infiniment, absolument – conformément à l'argument d'Anselme en faveur de l'existence de Dieu. Et justement, cela ne signifierait-il pas que le Dieu si singulier du monothéisme occidental – le Dieu mutant ou la mutation de tous les dieux – absorbe

toute divinité dans l'infini qui peut aussi bien être compris comme sa propre annihilation?

Mais je reviens tout de même à ta voie. Tu as raison de désigner la politique car elle est bien le nom sous lequel, depuis qu'il ne s'agit plus de Dieu (ou bien depuis qu'on revendique une politique divine, que ce soit au nom de l'islam, au nom de l'hindouisme, parfois aussi du christianisme – mais sans jamais être capable de rendre compte du double registre de la technique et de la religion). La politique est bien cela dans quoi s'est d'abord opérée la mutation occidentale: dissociation entre cité humaine et loi divine, auto-fondation de la cité humaine, droit, puis souveraineté, c'est-à-dire recours à la logique de la hiérarchie absolue (je veux dire de l'autorité sacrée – hiérarchie) en régime désacralisé tous les artifices des sacralités monarchiques des âges classiques se dénoncent d'eux-mêmes en leur temps même, et c'est bien ainsi justement que se forme la théorie de la souveraineté: comme un procédé presque ouvertement déclaré pour affirmer l'autonomie du pouvoir politique.

La politique a pu pendant longtemps conserver la puissance de l'autorité sacrée, soit qu'elle s'imposât au peuple avec l'aide de la religion, soit qu'elle fût elle-même utilisée et manipulée par les forces socio-économiques (ce qu'on a nommé «la bourgeoisie»). Il est remarquable que la politique soit pour le premier Marx le nom d'une illusion à supprimer comme celle de la religion. Pour le dernier Marx, elle aura trouvé les mérites de formes d'action – mais la disparition de l'État n'en restera pas moins, selon toutes sortes de versions, l'idée régulatrice des socialismes et communismes. Aujourd'hui, on peut dire que l'État a bel et bien été destitué de son autorité sacrée. C'est d'ailleurs pourquoi la «souveraineté nationale» est désormais un concept si ambivalent – d'un côté brandi contre les puissances de domination mondiale, d'un autre côté récusé comme le nom même de la domination arbitraire. L'État a été destitué parce que le mouvement réel de la *Staatsmachinerie* (comme dit Marx) c'est-à-dire de la constitution et du fonctionnement d'un appareil fait pour assurer la domination s'est de plus en plus révélé – voire déclaré... – comme le mouvement de la puissance techno-économique. Or cette puissance n'est ni religieuse, ni politique. Elle est la puissance de la production – sans qu'il soit possible de désigner ni l'objet, ni la finalité de cette production (qui produit des choses, des modes de vie, des représentations, etc.).

C'est pourquoi il me semble que ce que tu décris, la poursuite renouvelée de l'infini compris comme réalisation (asymptotique?) d'une vie juste, égale et digne (ou heureuse...) ne pourra pas, me semble-t-il, se contenter d'une politique renouvelée – qu'elle soit "populaire" ou "partisane", "souveraine" ou bien accordée à une religion – car la catégorie de "politique" n'a plus de véritable contenu, ni même d'emploi. Certes, on pourrait appeler «politique» une action qui viserait à s'emparer des leviers de commande de la machine productrice. Mais il faudrait que cette politique-là soit considérablement rechargée (comme on parle de recharger une batterie) en possibilités de désigner des priorités, des finalités (autres que les vagues «justice», «égalité», «bonheur»). Autrement dit, il ne peut s'agir que d'une mutation dans ou de la «vie de l'esprit»... Ce qui veut dire aussi bien l'esprit de la vie. Ce qui veut dire aussi que nous sommes toujours contemporains du Marx qui parlait de «l'esprit d'un monde sans esprit»... Sauf que Marx semble, dans cette phrase, savoir quelque chose de cet «esprit» qui manque à ce monde – au moins peut-il employer le mot – alors que nous n'osons guère nous servir d'un mot pareil.

J.-M.G. : Où repère-t-on les craquements de l'infini, les symptômes ou les mutations qui seraient en train d'annoncer une mutation majeure de notre civilisation, c'est-à-dire de l'infini lui-même comme horizon, projet, promesse de vie?

J.-L.N. : Il me semble que l'infini nous montre de lui-même ses «craquements». Car ça craque, oui, ça résonne de bruits qui signalent une faiblesse, une rupture possible... Tout simplement d'abord dans le mot «infini» : on sait comment il est toujours exposé à la division hégélienne entre «bon» et «mauvais» infini. (Une division que Marx retrouve au sein du capital dans les *Grundrisse*.) Cette division – qui précède d'environ un demi-siècle les découvertes de Cantor – représente peut-être la forme moderne de la duplicité inherente à l'infini selon Aristote : qu'il existe en un sens mais en un autre n'existe pas. Si l'existence en effet implique l'actualité et la détermination de cette actualité, l'infini excède l'existence (par au-delà ou par en deçà). Ne faudrait-il pas penser que la mutation occidentale est justement celle d'une exposition de l'exister à une possible non-détermination? Ne sommes-nous pas aujourd'hui dans une tension – un craquement – très sensible entre le mauvais infini

(l'indéterminé, l'indéfini de la production, le sans-fin) et le bon infini (l'actualité pleine de l'exister, jusque dans l'instant...)?

J.-M. G. : Tu fais référence à une distinction hégélienne... Cela est peut-être indicatif de ceci, que n'avons d'autres ressources pour comprendre ce qui arrive à notre civilisation que celles que notre civilisation elle-même nous fournit : le logos, la science, la technique, la philosophie, l'art, le corps, la politique, la démocratie... bref l'infini. En ce qui concerne la philosophie, il est clair pour moi, comme je crois il doit l'être pour toi, qu'aucune décision concernant la nature de notre civilisation et de l'infini qui lui est constitutif nous épargnera d'avoir, à chaque fois, à inventer une pratique de penser. Car il ne s'agit pas de délibérer sur le sens des idées ou des concepts, il ne s'agit pas de décider ou de donner ses opinions, mais il s'agit de saisir ce qui n'a pas encore été saisi, de comprendre ce qui n'a pas été compris, ce qui ne peut se faire que par une pratique qui laisse la pensée entièrement exposée à ce qui vient. La question de la philosophie semble être aujourd'hui la même que depuis toujours : une question d'action philosophique, de pratique, de méthodologie, de chemin, d'écriture, d'expérimentation. Où en es-tu par rapport à la question de la pratique de la pensée?

J.-L. N. : Ta question me frappe car j'en suis précisément... je ne sais pas où mais à coup sûr en un lieu de trouble, d'agitation. Je suis de plus en plus persuadé que nous n'avons pas tiré les implications de ce que Heidegger a nommé « la fin de la philosophie » : la fin des images/conceptions du monde. À la fois nous avons compris que l'élaboration de systèmes métaphysiques ne peut jamais que refléter – et donc soutenir quelque temps – un certain état de la représentation et de l'activité de la part dominante de l'humanité mais se heurte forcément à la transformation de cet état et par conséquent à un défi renouvelé au sujet de ce qu'on nomme « la vérité ». Pour autant, nous ne savons pas ce que « penser » veut dire si ce n'est assigner le réel sous des significations, alors même que nous éprouvons leur labilité ou leur inconsistance.

En revanche nous savons – ou peut-être faut-il dire nous éprouvons – autre chose : la même parole qui dépose ses significations fragiles, usées ou vidées ne cesse pourtant pas de se relancer elle-même en tant qu'appel et échange, exhortation ou émotion, désir inextinguible de sens et passage incessant à la limite du sens, ou bien au sens comme limite... Cela résonne plus du côté de la poésie que de la philosophie mais aucune

culture, aucune configuration d'humanité n'a jamais été exempte de ce que le mot « poésie » désigne si mal et si bien (lui aussi déchiré comme l'infini). Sans doute toute philosophie a-t-elle toujours été poésie autant que concept, chant autant que système. Et après tout, comme dit Kant, les systèmes sont vivants... Aujourd'hui, redevenir délibérément poètes... qu'est-ce que cela voudrait dire? Bien sûr, ni Parménide, ni Lucrèce, ni Hugo. Ni même Nietzsche, ni Kierkegaard, ni Heidegger (et justement il faudrait s'arrêter sur le lien chez lui de la poésie et de la politique...). Rien que je sois capable de nommer – mais au moins savoir que nous sommes dans cet élément-là.

J.-M.G.: Quoi qu'il en soit des troubles que tu éprouves, tu ne les ressens pas en tant que poète, elles ne proviennent pas des défis ou apories d'une œuvre ou pratique poétique; il doit s'agir d'aporie de la pensée, du travail philosophique.

J.-L.N.: Peut-être dois-je d'abord revenir au temps où j'ai commencé à sentir une distance avec les étudiants à l'université: des pesanteurs institutionnelles, sociales et culturelles ont transformé ce qui pour moi dans les années 1970 et 1980 avait été une symbiose continue entre l'enseignement et l'écriture, les échanges, etc. La vie philosophique ne vivait plus beaucoup à l'Université. En même temps elle a commencé à s'étioler dans l'espace public. Les préoccupations liées au début de la décroissance et aux crises financières, aux profonds déplacements géopolitiques et géoéconomiques, bref tout ce que je pense aujourd'hui être le début d'une mutation de civilisation a déplacé de manière considérable l'espace et le climat du travail philosophique. L'université s'est alourdie dans la formation professionnelle. La philosophie dite « analytique » a conquis des territoires universitaires de plus en plus larges – elle qui représente une façon de se tenir hors du monde dans un univers formel qui me reste étranger. Mais elle n'a pas pour autant occupé l'espace public, lequel au contraire a été envahi par toutes sortes de recours à la philosophie comme à une sorte de réservoir de ressources éthiques, esthétiques et vaguement politiques. Des magazines, des lieux de rencontre, des demandes venues de milieux artistiques ou sociaux ont beaucoup changé les attentes et les demandes adressées aux philosophes. Il s'est créé une zone incertaine, guettée par les dangers de la simplification / vulgarisation et pourtant aussi propice à des rencontres nouvelles.

Je préfère souvent parler à des publics moins techniciens de philosophie mais plus désireux de parler du monde réel. J'éprouve par exemple beaucoup d'intérêt à essayer de faire partager une pensée qui veut se dégager de l'attente d'un « sens » final de la vie – plus qu'à développer, comme je l'ai fait dans des textes, l'argumentaire philosophique de ce « sens » du « sens »... Et lorsque je vois aujourd'hui se propager une mode qui veut affirmer un nouveau « réalisme » (dit « spéculatif » par Quentin Meillassoux, au demeurant un excellent philosophe, en outre fin, discret et pénétrant) je reste songeur car je ne vois pas que les philosophes de Husserl et Heidegger jusqu'à Deleuze, Derrida, Lacoue-Labarthe et bien d'autres aient délaissé le réel ! Chacun est dans le réel, n'est que là, immergé dedans, se débrouillant à sa manière avec l'opacité et le poids du réel...

Mais bien sûr cela demande de dire à nouveau le « réel », de le phraser, de le nommer, de l'éprouver et de dire cette épreuve. Et alors on retrouve l'aiguillon d'une attente d'écriture, d'expression, de mots où le réel puisse respirer ou transpirer... C'est aussi pourquoi j'ai commencé à m'intéresser à un « objet » ou à un « thème » assez éloigné de ce que j'avais travaillé jusqu'ici – le sexe, quelque chose qui prolifère dans l'espace médiatico-spectaculaire mais qui invite à des méditations où l'intérêt de penser « la vie » (pourquoi « la vie » nous hante-t-elle tant ?) côtoie un terrain de perplexités, d'angoisses, de désarrois... Ou bien je veux aussi revenir à la question de la « politique » précisément parce qu'elle est partout et nulle part, partout invoquée et partout méprisée... « politique » : un mot qui n'a presque plus de sens à force de les avoir tous...

Mais chacun de ces points, et d'autres encore (comme ce qui bourdonne autour de l'art dit « contemporain » ou bien autour de la question « que faire ? » en tant que question aujourd'hui peut-être vaine...) sont des points de butée ou d'aporie parce qu'on ne peut pas se contenter de les « traiter » : ils sont devenus intraitables au sens français où ce mot veut dire que ça résiste, qu'on ne peut rien en faire ou rien y faire. Comment bien articuler que la « politique » n'est pas l'espace d'ensemble du sens, du bonheur, de la vérité – pas plus qu'elle n'est le lieu exclusif des luttes pour le pouvoir et des manœuvres pour le garder ? Comment refaire ou inventer une forme neuve de cette notion, « politique » ? Ce genre de questions ne mène pas d'abord ni essentiellement à parcourir les discours et les concepts philosophiques. Il s'agit plutôt de sensibilité à ce qui nous arrive, à ce qui arrive à ce monde

qui se sent si dérouté par sa propre transformation, par sa propre histoire qui depuis un siècle lui a réservé plus de surprises, plus d'imprévus, plus de déstabilisations que pendant les siècles précédents, quelques riches en événements qu'ils aient été. Qu'est devenue l'histoire? Comment s'est-elle faite aussi agitée, aussi traversée de soubresauts et de stupeurs?... La sensibilité se joue en deçà et au-delà des concepts, bien qu'elle les traverse. Par moments, écrivant ou parlant, j'ai envie de couper le discours, de crier ou bien de rire, de prendre un rythme, de me taire...