**Ce qui est important 66**

Giorgio Agamben, *Qu’est-ce que le commandement ?*, 2013

Au début de cette recherche, toutefois, je me suis très vite aperçu que je devais faire face à deux difficultés préliminaires qui n’avaient pas été prises en compte. La première était que l’énoncé même de mon étude – l’archéologie du commandement – contenait quelque chose comme une aporie ou une contradiction. L’archéologie est la recherche d’une *archē*, d’une origine, mais le terme grec *archē* a deux sens : il signifie aussi bien « origine », « principe », que « commandement », « ordre ». Ainsi le verbe *archē* signifie « commencer », « être le premier à faire quelque chose », mais veut dire aussi « commander », « être le chef ». Et vous n’ignorez pas, je pense, que l’archonte, qui signifie au sens littéral « celui qui commence », détenait à Athènes la magistrature suprême. [...]

[I]l n’est assurément pas difficile de comprendre que de l’idée d’une origine découle celle d’un commandement, que du fait d’être le premier à faire quelque chose résulte le fait d’être le chef ; et, à l’inverse, que celui qui commande soit aussi le premier, qu’à l’origine il y ait un commandement. [...]

[D]ans l’Évangile de Jean : « En *archē*, au commencement, était le Logos, le Verbe »; or un mot qui se trouve au commencement, avant toute autre chose, ne saurait être qu’un commandement. Je pense qu’une traduction plus correcte de ce célèbre incipit pourrait être non pas « Au commencement était le Verbe », mais « Dans le commandement » – c’est-à-dire sous la forme d’un ordre – « était le Verbe ». Si cette traduction avait prévalu, bien des choses seraient plus claires, non seulement en théologie, mais aussi et surtout en politique. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?  
Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Qu’il s’agisse d’un être, d’une idée, d’un savoir ou d’une pratique, dans tous les cas, le début n’est pas un simple exorde qui disparaît dans ce qui suit ; au contraire, l’origine ne cesse jamais de commencer, c’est-à-dire de commander et de gouverner ce qu’elle a fait venir à l’être. Cela se vérifie dans la théologie, où Dieu n’a pas seulement créé le monde, mais le gouverne et ne cesse de le gouverner par une création continue, parce que, s’il ne le faisait pas, le monde irait à sa perte. Mais cela se vérifie aussi dans la tradition philosophique et dans les sciences humaines, où il existe un lien constitutif entre l’origine d’une chose et son histoire, entre ce qui fonde et commence et ce qui guide et gouverne. [...]

En tout cas, je crois que vous pouvez maintenant comprendre sans difficultés à quoi je me référais lorsque j’évoquais les apories auxquelles doit se mesurer une archéologie du commandement. Il n’y a pas d’*archē* pour le commandement, car c’est le commandement lui-même qui est l’*archē* – ou qui, à tout le moins, est dans le lieu de l’origine. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

Pour ma part, j’avais acquis la conviction que le pouvoir ne se définit pas seulement par sa capacité à se faire obéir, mais surtout par sa capacité à commander. Un pouvoir ne tombe pas quand on ne lui obéit plus ou plus complètement, mais quand il cesse de donner des ordres. [...]

Chaque fois qu’un pouvoir est sur le point de se décomposer, tant que quelqu’un donne des ordres, il se trouvera toujours aussi quelqu’un – fût-ce une seule personne – pour lui obéir ; un pouvoir ne cesse d’exister que lorsqu’il renonce à donner des ordres. [...]

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Ici, la tradition philosophique m’a apporté un élément décisif : la division fondamentale entre les énoncés linguistiques établie par Aristote dans un passage du *Peri hermēneias*, division qui, en excluant un certain nombre d’entre eux de la considération philosophique, se révélait être à l’origine de l’insuffisante attention que la logique occidentale a accordée au commandement. [...]

Considérons cette grande césure qui partage, selon Aristote, le champ du langage et, en même temps, en exclut une partie de la compétence professionnelle des philosophes. Il y a un discours, un logos, qu'Aristote appelle « apophantique » parce qu'il est capable de manifester (telle est la signification du verbe *apophanō*) si une chose existe ou non, ce qui implique nécessairement qu'il soit vrai ou faux. Il y a par ailleurs un autre discours, un autre logos - comme la prière, le commandement, la menace, le récit, la question et la réponse (et aussi, pourrions-nous ajouter, l'exclamation, le salut, le conseil, la malédiction, le blasphème, etc.) - qui n'est pas apophantique, qui ne manifeste pas l'être ou le non-être de quelque chose et est, par conséquent, indifférent à la vérité et à la fausseté. [...]

Essayons maintenant de comprendre ce qui se passe quand on produit un discours non apophantique sous la forme d'un impératif, comme par exemple : « Marche ! » Pour comprendre la signification d'une telle injonction, il sera utile de la comparer au même

verbe à la troisième personne de l'indicatif : « Il marche » ou « Charles marche ». Cette dernière proposition est apophantique au sens aristotélicien, car elle peut être vraie (si Charles est effectivement en train de marcher), ou fausse (si Charles est assis). Dans chaque cas, cependant, elle se réfère à quelque chose dans le monde, manifeste l'être ou le non-être de quelque chose.

À l'inverse, bien que morphologiquement identique à l'expression verbale à l'indicatif, l'injonction « Marche ! » en manifeste pas l'être ou le non-être de quelque chose, ne décrit ni

ne nie un état de choses et, sans être fausse pour autant, ne se réfère à rien d'existant dans le monde. Il convient d'éviter avec soin l'équivoque selon laquelle la signification de l'impératif consisterait dans l'acte de son exécution. L'ordre donné par l'officier à ses soldats est réalisé par le seul fait qu'il est proféré : qu'il soit obéi ou ignoré n'infirme en aucun cas sa validité.

Nous devons donc admettre sans réserve que rien, dans le monde tel qu'il est, ne correspond à l'impératif. C'est pour cette raison que les juristes et les moralistes répètent à l'envi que l'impératif n'implique pas un être, mais un devoir-être, distinction que la langue allemande exprime clairement par l'opposition entre *Sein* et *Sollen*, que Kant a placée au fondement de son éthique et Kelsen à la base de sa théorie pure du droit. « Lorsqu'un homme, écrit Kelsen, exprime par un acte quelconque la volonté qu'un autre homme se conduit d'une certaine façon, [...] on ne peut pas analyser la signification de son acte en énonçant que l'autre se conduira de telle façon; ce qu'il faut énoncer, c'est que l'autre doit (*soll*) se conduire de cette façon? ».

Mais pouvons-nous vraiment prétendre avoir compris, grâce à cette distinction entre être et

devoir-être, le sens de l'impératif « Marche ! » ? Est-il possible de définir la sémantique de

l'impératif? [...]

Nous pouvons maintenant suggérer l'hypothèse suivante, qui est sans doute le résultat essentiel de la recherche, au moins dans la phase où elle se trouve actuellement. Il y a,

dans la culture occidentale, deux ontologies, distinctes et cependant non dépourvues de

relations : la première, l'ontologie de l'assertion apophantique, s'exprime essentiellement à

l'indicatif ; la seconde, l'ontologie du commandement, s'exprime essentiellement à l'impératif. Nous pourrions appeler la première « ontologie de l'*esti* » (la troisième personne du singulier de l'indicatif du verbe être, en grec), la seconde « ontologie de l'*esto* » (la forme correspondante de l'impératif). Dans le poème de Parménide, qui inaugure la métaphysique

occidentale, la proposition ontologique fondamentale à la forme: *Esti Gar einai*, « Il y a, en

effet, de l'être »; nous devons imaginer, à côté d'elle, une autre proposition qui inaugure

une ontologie différente: *esto*, « Que soit, en effet, l'être ».

À cette partition linguistique correspond la partition du réel en deux sphères corrélées, mais

distinctes : la première ontologie définit et régit le champ de la philosophie et de la science, la seconde celui du droit, de la religion et de la magie. [...]

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?  
Le langage n'est-il qu'un outil ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?   
La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?  
Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Cela signifie que l'ontologie occidentale est en réalité une machine double ou bipolaire,

dans laquelle le pôle du commandement, qui, durant des siècles, à l'âge classique, était

rester à l'ombre de l'ontologie apophantique, commence à partir de l'ère chrétienne à acquérir une importance toujours plus décisive.

Pour comprendre l'efficacité particulière qui définit l'ontologie du commandement, je voudrais vous inviter à revenir au problème du performatif, qui est au centre du célèbre livre

d'Austin paru en 1962, *How To Do Things With Words*. Dans cet ouvrage, le commandement est placé dans la catégorie des performatifs, ou *speech acts*, c'est-à-dire parmi ces énoncés qui ne décrivent pas un état de choses externe, mais qui, par leur simple énonciation, produisent comme un fait ce qu'ils signifient. Celui qui prononce un serment, par le simple fait de dire : « Je le jure », réalise le fait du serment.

Comment fonctionne un performatif ? Qu'est-ce qui confère aux mots le pouvoir de se transformer en faits ? Les linguistes ne l'expliquent pas, comme si effectivement ils touchaient ici à une sorte de pouvoir magique de la langue.

Je crois que le problème s'éclaire si nous revenons à notre hypothèse sur la double machine de l'ontologie occidentale. La distinction entre assertif et performatif - ou, comme le disent aussi les linguistes, entre acte locutif et acte illocutoire - correspond à la double structure de la machine: le performatif représente dans le langage la survivance d'une époque où la relation entre les mots et les choses n'était pas apophantique, mais prenait plutôt la forme d'un commandement. On pourrait dire également que le performatif représente un croisement entre les deux ontologies, où l'ontologie de l'*esto* suspend et remplace l'ontologie de l'*esti*. Si nous considérons la fortune croissante de la catégorie du performatif, non seulement chez les linguistes, mais aussi chez les philosophes, les juristes et les théoriciens de la littérature et de l'art, il est permis de suggérer l'hypothèse que la centralité de ce concept correspond en réalité au fait que, dans les sociétés contemporaines, l'ontologie du commandement est en train de supplanter progressivement l'ontologie de l'assertion.

Cela signifie, pour employer le langage de la psychanalyse, qu'en une sorte de retour du

refoulé la religion, la magie et le droit - et, avec eux, tout le champ du discours non apophantique jusqu'alors relégué dans l'ombre - régissent en réalité secrètement le fonctionnement de nos sociétés qui se veulent laïques et séculières.

Je crois même qu'on pourrait donner une bonne description des sociétés prétendument démocratiques dans lesquelles nous vivons par ce simple constat que, au sein de ces sociétés, l'ontologie du commandement a pris la place de l'ontologie de l'assertion non

sous la forme claire d'un impératif, mais sous celle, plus insidieux, du conseil, de l'invite,

de l'avertissement donnés au nom de la sécurité, de sorte que l'obéissance à un ordre prend la forme d'une coopération et, souvent, celle d'un commandement donné à soi-même. Je

ne pense pas ici seulement à la sphère de la publicité ni à celle des prescriptions sécuritaires données sous forme d'invitations, mais aussi à la sphère des dispositifs technologiques. Ces dispositifs sont définis par le fait que le sujet qui les utilise croit les commander (et, en effet, il presse des touches définies comme « commandes »), mais en réalité il ne fait qu'obéir à un commandement inscrit dans la structure même du dispositif. Le citoyen libre des sociétés démocratico-technologiques est un être qui obéit sans cesse dans le geste même par lequel il donne un commandement.

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Serions-nous plus libres sans machines ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Je vous avais dit que je vous donnerais un compte rendu de ma recherche en cours sur

l'archéologie du commandement. Mais ce compte rendu ne serait pas complet si je ne vous

parlais pas d'un autre concept, qui n'a cessé d'accompagner comme une sorte de passager

clandestin mon enquête sur le commandement. Il s'agit de la volonté. Dans la tradition philosophique, le commandement, lorsqu'il est mentionné, est expliqué constamment et sans détour comme un « acte de volonté » ; cela revient cependant - dans la mesure où personne n'a jamais réussi à définir ce que signifie « vouloir » - à prétendre expliquer, comme on dit, un *obscurum per obscurius* quelque chose d'obscur par quelque chose de plus obscur encore. Aussi, à un certain point de ma recherche, me suis-je décidé à tenter de suivre la suggestion de Nietzsche, qui, en renversant l'explication, affirme que vouloir ne signifie rien d'autre que commander. [...]

Je crois même qu'il ne serait pas faux de dire que, si la philosophie grecque avait en son

centre la puissance et la possibilité, la théologie chrétienne et, à sa suite, la philosophie

moderne - place en son centre la volonté. Si l'homme antique est un être de puissance, un être qui peut, l'homme moderne est un être de volonté, un sujet qui veut. En ce sens, le passage de la sphère de la puissance à celle de la volonté marque le seuil entre le monde ancien et le monde moderne. On pourrait aussi l'exprimer en disant que, avec le commencement de l'époque moderne, le verbe modal « vouloir » prend la place du verbe

modal « pouvoir ».

Je crois qu'il vaut la peine de réfléchir sur la fonction fondamentale que les verbes

modaux occupent dans notre culture et notamment dans la philosophie. Vous savez que la

philosophie se définit comme science de l'être, mais cela n'est vrai qu'à condition de préciser

que l'être y est toujours pensé selon ses modalités, c'est-à-dire qu'il est toujours déjà divisé et articulé en « possibilité, contingence, nécessité », qu'il est, dans son donné, toujours

déjà marqué par un pouvoir, un vouloir, un devoir. Toutefois, les verbes modaux ont une curieuse particularité : comme le disaient les grammairiens anciens, ils sont « défectueux de la chose » (*elleiponta to pragmati*), ils sont « vides » (*kena*), en ce sens que, pour prendre toute leur signification, ils doivent être suivis d'un autre verbe à l'infinitif qui les remplit. « Je

marche, j'écris, je mange » ne sont pas vides : mais « je peux, je veux, je dois » ne peuvent être employés que s'ils sont accompagnés d'un verbe exprimé ou sous-entendu : je peux marcher, je veux écrire, je dois manger...

Il est vraiment singulier que ces verbes vides soient si importants pour la philosophie

qu'elle semble s'être donné pour tâche de comprendre leur signification. Je crois même qu'une bonne définition de la philosophie la caractériserait comme tentative de saisir le sens d'un verbe vide, comme si, dans cette épreuve difficile, il en allait de quelque chose d'essentiel, de notre capacité à nous rendre la vie possible ou impossible et nos actes libres ou soumis à la nécessité. Pour cette raison, tout philosophe a sa manière particulière de conjuguer ou de séparer ces verbes vides, de préférer l'un et de détester l'autre ou, à l'inverse, de les relier et même de les greffer l'un sur l'autre, comme s'il voulait, en reflétant un vide dans un autre, se donner l'illusion de l'avoir pour une fois comblé. Cette intrication prend chez Kant une forme extrême, quand, cherchant dans la *Métaphysique des moeurs* la formulation la plus appropriée pour son éthique, il laisse échapper cette proposition à tout point de vue délirante: *Man muss wollen können*, « On doit pouvoir vouloir ».

C'est peut-être justement cet entrelacement des trois verbes modaux qui définit l'espace

de la modernité et, en même temps, l'impossibilité d'articuler en lui quelque chose comme

une éthique. Lorsque nous entendons aujourd'hui si souvent répéter le vain mot d'ordre : « Je le peux ! », *Yes, we can !* il est probable que, dans l'effondrement de toute expérience éthique qui définit notre temps, ce qu'un tel rabâchage délirant veut nous faire entendre soit plutôt : « Je dois vouloir pouvoir », c'est-à-dire : « Je me donne l'ordre d'obéir. »

Pour montrer ce qui est en jeu dans le passage de la puissance à la volonté, j'ai

choisi un exemple par lequel la stratégie à l'oeuvre dans la nouvelle déclinaison des

verbes modaux qui définit la modernité devient particulièrement visible. Il s'agit, pour

ainsi dire, du cas limite de la puissance, la manière dont les théologiens se mesurent avec

le problème de l'omnipotence divine. [...]

De quelle manière les théologiens cherchent-ils à endiguer le scandale de l'omnipotence

divine et à en écarter l'ombre, devenue décidément trop encombrante ? Il s'agit, selon

une stratégie philosophique qui avait eu pour maître Aristote, mais que la théologie

scolastique pousse à l'extrême, de diviser la puissance, en l'articulant avec le couple puissance absolue, puissance ordonnée. Même si la manière dont la relation entre ces deux concepts est argumentée présente des nuances différentes chez chaque auteur, le sens global du dispositif est le suivant : *de potentia absoluta*, c'est-à-dire pour tout ce qui regarde la puissance considérée en elle-même et, pour ainsi dire, dans l'abstrait, Dieu peut tout faire, si scandaleux que cela puisse nous sembler ; mais *de potentia ordinata*, c'est-à-dire selon l'ordre et le commandement qu'il a imposé à la puissance avec sa volonté, Dieu ne peut faire que ce qu'il a décidé de faire. Et Dieu a décidé de s'incarner en Jésus et non en

une femme, de sauver Pierre et non Judas, de ne pas détruire sa création et, surtout, de ne pas se mettre à courir sans raison.

Le sens et la fonction stratégique de ce dispositif sont parfaitement clairs : il s'agit

de contenir et de brider la puissance, de mettre une limite au chat et à l'immensité de l'omnipotence divine, qui autrement rendraient impossible un gouvernement ordonné

du monde. L'instrument qui réalise, pour ainsi dire de l'intérieur, cette limitation de la

puissance est la volonté. La puissance peut vouloir et, une fois qu'elle a voulu, elle doit agir

selon sa volonté. Et, comme Dieu, l'homme, lui aussi, peut et doit vouloir, peut et doit

endiguer l'abîme obscur de sa puissance.

L'hypothèse de Nietzsche selon laquelle vouloir signifie en réalité commander se révèle

alors correcte, et ce à quoi la volonté commande n'est autre que la puissance.

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Giorgio Agamben, *Qu’est-ce que le commandement ?*, 2013

Giorgio Agamben, *Qu’est-ce que le contemporain?*, 2005-2006

Giorgio Agamben, Qu'est-ce que le contemporain ?, 2005-2006

1. [...] Une première indication, provisoire, pour orienter notre recherche, nous est donnée par Nietzsche. Dans une note à ses cours au Collège de France, Roland Barthes la résume en ces Roland barthes la résume en ces termes : "Le contemporain est l'inactuel." [...]

"Inactuelle, cette considération l'est en ceci", lit-on au début de la seconde "considération", "qu'elle cherche à comprendre comme un mal, un dommage et une carence quelque chose dont notre époque tire justement orgueil, à savoir sa culture historique, parce que je pense que nous sommes tous dévorés par la fièvre de l'histoire et que nous devrions au moins en rendre compte." Nietzsche situe par là sa prétention à l'"actualité", sa "contemporanéité" vis-à-vis du présent, dans une certaine disconvenance, un certain déphasage. Celui qui appartient véritablement à son temps, le vrai contemporain, est celui qui ne coïncide pas parfaitement avec lui ni n'adhère à ses prétentions, et se définir, en ce sens, comme inactuel; mais précisément pour cette raison, précisément par cet écart et cet anachronisme, il est plus apte que les autres à percevoir et à saisir son temps. [...]

La contemporanéité est donc une singulière relation avec son propre temps, auquel on adhère tout en prenant ses distances ; elle est très précisément *la relation au temps qui adhère à lui par le déphasage et l'anachronisme*. Ceux qui coíncident trop pleinement avec l'époque, qui conviennent parfaitement avec elle sur tous les points, ne sont pas des contemporains parce que, pour ces raisons mêmes, ils n'arrivent pas à la voir. Ils ne peuvent pas fixer le regard qu’ils portent sur elle.

3. [...] Je voudrais maintenant proposer une seconde définition de la contemporanéité : le contemporain est celui qui fixe le regard sur son temps pour percevoir non les lumières, mais l'obscurité. Tous les temps sont obscurs pour ceux qui en éprouvent la contemporanéité. Le contemporain est donc celui qui sait voir cette obscurité, qui est en mesure d'écrire en trempant la plume dans les ténèbres du présent. Mais que signifie « voir les ténèbres », « percevoir Obscurité » ?

Une première réponse nous est suggérée par la neurophysiologie de la vision. Qu’advient--il lorsque nous nous trouvons dans un milieu privé de lumière, ou quand nous fermons les yeux ? Qu’est~ce que l’obscurité que nous voyons alors ? Les neurophysiologistes expliquent que l’absence de lumière active une série de cellules à la périphérie de la rétine appelées justement *off-cells*, lesquelles entrent en activité et produisent cette espèce particulière de vision que nous appelons l’obscurité. L’obscurité n'est donc pas un concept privatif, Ia simple absence de lumière, quelque chose comme une non-vision, mais le résultat de l'activité des *off-cells*, le produit de notre rétine. Cela signifie, pour rejoindre maintenant notre thèse sur l'obscurité de la contemporanéité, que percevoir cette obscurité n’est pas une forme d’inertie ou de passivité : cela suppose une activité et une capacité particulières, qui reviennent dans ce cas à neutraliser les lumières dont I epoque rayonne, pour en découvrir les ténèbres, l’obscurité singulière, laquelle n’est pas pour autant séparable de sa clarté.

Seul peut se dire contemporain celui qui ne se laisse pas aveugler par les lumières du siècle et oarvient à saisir en elles la part de lombre, leur sombre intimité. Avec ceci, nous n avons pas encore tout à fait répondu à notre quesPourquoi le fait de réussir à percevoir les ténèbres qui émanent de l’époque devrait-il nous intéresser ? L obscurité serait-elle autre chose qu’une expérience nonyme et par définition impénétrable, quelque chose qui n’est pas dirigé vers nous et qui, par même, ne nous regarde pas ? Au contraire, le contemporain est celui qui perçoit l'obscurité son temps comme une affaire qui le regarde et n'a de cesse de l’interpeller, quelque chose qui, plus que toute lumière, est directement et singulièrement tourné vers lui. Contemporain est celui qui reçoit en plein visage le faisceau de ténèbres qui provient de son temps.

6. [...] C’est en ce sens que l’on peut dire que la voie d’accès au présent a nécessairement la forme d’une archéologie. Celle-ci ne nous fait pas remonter à un passé éloigné, mais à ce que nous ne pouvons en aucun cas vivre dans le présent. Demeurant non vécu, il est sans :cesse happé vers l’origine sans pouvoir jamais Ia rejoindre. Le présent n’est rien d'autre que la part de non-vécu dans tout vécu, et ce qui empêche l'accès au présent est précisément la masse ce que, pour une raison ou pour une autre (son caractère traumatique, sa trop grande proximité), nous n’avons pas réussi à vivre en iui. L attention à ce non-vécu est la vie du contemporain. Et être contemporains signifie, en ce sens, revenir à un présent où nous n’avons jamais été.

7. Ceux qui ont cherché à penser la contemporanéité ont pu le faire seulement à condition de la scinder en plusieurs temps, introduisant dans le temps essentielle hétérogénéité. Qui peut dire : « mon temps divise le temps, inscrit en lui une césure et une discontinuité ; et d’ailleurs, précisément par cette césure, par cette interpolation du présent dans l’homogénéité inerte du temps linéaire, le contemporain met en oeuvre une relation particulière entre les temps. Si, comme nous l'avons vu, c’est le contemporain qui a brisé les vertèbres de son temps (c’est-à-dire a perçu la faille ou le point de cassure), il fait de cette fracture le lieu d’un rendez-vous et d’une rencontre entre les temps et générations. Rien de plus exemplaire, en ce sens, que le geste de Paul, au point où il éprouve et annonce à ses frères cette contemporanéité par excellence qu’est le temps messianique, l’être contemporain du messie, qu'il appelle justement le « temps du maintenant » (*ho nyn kairos*). Non seulement ce temps est chronologiquement indéterminé (la *parousie*, le retour du Christ qui signe la fin des temps, est proche et assurée, mais incalculable) mais il a la singulière capacité de mettre en relation avec lui tous les instants du passé, de faire de tout moment ou épisode du récit biblique une prophétie ou une préfiguration (*typos*, figure, est le terme que Paul préfère employer) du présent (c’est ainsi qu’Adam, par qui l'humanité a reçu la mort et le péché, est le « type » ou la figure du messie, qui porte aux hommes la rédemption et la vie).

Cela signifie que le contemporain n’est pas seulement celui jui, en percevant l’obscurité du présent, en cerne l’inaccessible lumière ; il est aussi celui qui, par Ia division et l’interpolation du temps, est en mesure de le transformer et de le mettre en relation avec d’autres temps, de lire l'histoire d’une manière inédite, citer » en fonction d’une nécessité qui ne doit absolument arbitraire, mais vient d’une exigence à laquelle il ne peut pas ne pas répondre. C’est comme si cette invisible lumière qu’est l’obscurité du présent projetait son ombre sur le passé indis que celui-ci, frappé par ce faisceau d’ombre, acquérait la capacité de répondre aux ténèbres du moment.

Giorgio Agamben, *Qu’est-ce que le contemporain?*, 2005-2006

David Bohm, On creativity, 1996

1. On creativity [...]

What he is really seeking is to learn something new that has a certain fundamental kind of significance: a hitherto unknown lawfulness in the order of nature, which exhibits unity in a broad range of phenomena. Thus, he wishes to find in the reality in which he lives a certain oneness and totality, or wholeness, constituting a kind of harmony that is felt to be beautiful. In this respect, the scientist is perhaps not basically different from the artist, the architect, the musical composer, etc., who all want to create this sort of thing in their work. [...]

Deep down, it is probably what very large numbers of people in all walks of life are seeking when they attempt to escape the daily humdrum routine by engaging in every kind of entertainment, excitement, stimulation, change of occupation, and so forth, through which they ineffectively try to compensate for the unsatisfying narrowness and mechanicalness of their lives. [...]

Real originality and creativity imply that one does not work only in fields that are recognized in this way, but that one is ready in each case to inquire for oneself as to whether there is or is not a fundamentally significant difference between the actual fact and one’s preconceived notions that opens up the possibility for creative and original work. [...]

We must distinguish between an occasional act of penetrating insight and the discovery of something new that is really creative. In the latter, I suggest that there is a perception of a new basic order that is potentially significant in a broad and rich field. This new order leads eventually to the creation of new structures having the qualities of harmony and totality, and therefore the feeling of beauty. [...]

Our real task can, therefore, never be to judge whether something is ordered or disordered, because everything is ordered, and because disorder in the sense of the absence of every conceivable kind of order is an impossibility. Rather, what one really has to do is to observe and describe the kind of order that each thing actually has. The term “disorder” thus serves no useful purpose anywhere and is in fact always a source of confusion. What is needed to remove this confusion is to use instead a language expressed in terms of similar differences, and different similarities, which enables us in principle to describe the actual order of each thing, whatever it may be (just as a language expressed in terms of units of length enables us to describe the actual distances of things from each other). [...]

The principle of structure as a hierarchy of orders is evidently universal. Thus, electrons and nuclear particles ordered in a certain way make the atoms. [...]

Each order can become the basis of a new higher order, to form a continually evolving hierarchy, leading to new structures that are generally able to order those of a simpler nature (as the nervous system orders the mechanical movements of the muscle cells). Thus, it can be seen that nature is a creative process, in which not merely new structures, but also new orders of structure are always emerging (though the process takes a very long time by our standards). [...]

Conflict is a movement in which the orders of the various parts do not work together in a coherent way, such that each partial order is compatible with all the others, and indeed, in many cases, even necessary for their existence. A very elementary example of conflict or clash can be seen in an intersection of roads. Normally, the function of a traffic signal is to help keep the orders of traffic in the two roads harmoniously coordinated. When the signal is not operating properly, then the coordination is gone, and the cars will collide at the intersection, destroying both themselves and their drivers. Or to take a more subtle example, consider the function of the digestive organs, which when a person is ill will fail to follow the normal and proper order of operation needed for the health of the organism as a whole. Or else, one can think of a cancer, whose order of growth without limit is evidently such as to clash with the processes of the body. In all these cases, what we have to deal with is, of course, not disorder or the absence of order, but, rather, well-defined order that is functionally wrong, in the sense that it does not lead to a harmonious totality, but rather to clash and conflict of the many partial orders. Having seen that the perception of harmony and totality need not be a purely private kind of judgement, one can now understand in a new light the fact that the really great scientists have, without exception, all seen in the structural process of nature a vast harmony of order of indescribable beauty. [...]

To express some fundamental feature of the order of natural process in terms of a universal law is, however, actually to assert what are the basic differences that are relevant for the whole of this process, and what are the corresponding similarities in these differences. [...]

We may say that quite generally, in a creative act of perception, one first becomes aware (generally non-verbally) of a new set of relevant differences, and one begins to feel out or otherwise to note a new set of similarities, which do not come merely from past knowledge, either in the same field or in a different field. This leads to a new order, which then gives rise to a hierarchy of new orders, that constitutes a set of new kinds of structure. The whole process tends to form harmonious and unified totalities, felt to be beautiful, as well as capable of moving those who understand them in a profoundly stirring way. Evidently, creation of this kind has been fairly rare. In the whole of human history, perhaps only a few people have achieved it. Most of the rest of human action has been relatively mediocre, though it is interlaced with flashes of penetrating insight that help to raise it above the level of mere humdrum routine. The reason is that creative work requires, above all, a creative state of mind. And, generally speaking, what we learn as children, from parents, teachers, friends, and society in general, is to have a conformist, imitative, mechanical state of mind that does not present the disturbing danger of “upsetting the apple cart.” And then most of those who are not satisfied with such conformity fall into the trap of rebelling against it, by projecting an opposing or contrary set of ideals, and trying to conform to these. But evidently such conformity is also not creative. For reasons that are hard to specify, a few people escape both these kinds of conditioning to mechanicalness in the operation of the mind. And of these few, a very small number indeed manage to escape the gigantic conflicts, internal and external, which may be initiated by the fear of upsetting the existing state of affairs, on which our security, our happiness, and even our lives often seem to depend. What, then, is the creative state of mind, which so few have been able to be in? As indicated earlier, it is, first of all, one whose interest in what is being done is wholehearted and total, like that of a young child. With this spirit, it is always open to learning what is new, to perceiving new differences and new similarities, leading to new orders and structures, rather than always tending to impose familiar orders and structures in the field of what is seen. This kind of action of the creative state of mind is impossible if one is limited by narrow and petty aims, such as security, furthering of personal ambition, glorification of the individual or the state, getting “kicks” and other satisfying experiences out of one’s work, and so forth. Although such motives may permit occasional flashes of penetrating insight, they evidently tend to hold the mind a prisoner of its old and familiar structure of thought and perception. Indeed, merely to inquire into what is unknown must inevitably lead one into a situation in which all that is done may well constitute a threat to the successful achievement of those narrow and limited goals. A genuinely new and untried step may either fail altogether or else, even if it succeeds, lead to ideas that are not recognized until after one is dead. [...]

The fact is that for a long time many people have realized that the order of society is not a genuinely healthy one. Indeed, throughout the course of history various individuals have, from time to time, tried to initiate a new and better order by means of the violent imposition of certain preconceived ideas as to what would produce a creative state of social harmony. But events have generally proved that this never works as anticipated. The reason is that a preconceived idea of producing social harmony is in reality just as mechanical and arbitrary as is the chaotic state of conflicting orders which it aims to eliminate. This is indeed the basic defect of every form of violence—that it is necessarily and inevitably mechanical. For this reason, violence can only serve to replace earlier forms of clash and conflict by others that are in many cases even more dangerous and destructive than those that were present to begin with. The desire for power to enable one violently to impose his ideas on society is therefore based on a meaningless delusion. What is really needed to create a genuinely new order in any field whatsoever (and not merely a mechanical continuation in modified form of the conflict of fragmentary orders) is the state of mind that is continually and unceasingly observant of the fact of the actual order of the medium in which one is working. Otherwise, one’s efforts are foredoomed to failure, because the order of what is done will not correspond to the actual nature of things. And this will make conflict of some kind inevitable. Indeed, no really creative transformation can possibly be effected by human beings, either in nature or in society, unless they are in the creative state of mind that is generally sensitive to the differences that always exist between the observed fact and any preconceived ideas, however noble, beautiful, and magnificent they may seem to be. [...]

I would first suggest that it is a wrong order of approach to try first to solve the social problem. Rather, the key is in the state of mind of the individual. For as long as the individual cannot learn from what he does and sees, whenever such learning requires that he go outside the framework of his basic preconceptions, then his action will ultimately be directed by some idea that does not correspond to the fact as it is.[...]

When we try to apply a mechanical order to the functioning of the mind as a whole, then we are extending this order beyond its proper domain. [...]

There is a kind of simple confusion that tends to arise whenever we are presented with a complex array of new facts and perceptions. Normally, it takes some time to allow all this to be “sorted out.” During this time, it is properly one’s wholehearted intention to arrive at a clear perception of what has previously been “mixed up.” However, when the mind is trying to escape the awareness of conflict, there is a very different kind of self-sustaining confusion, in which one’s deep intention is really to avoid perceiving the fact, rather than to sort it out and make it clear. Whenever this is happening, we tend to say that the mind is in a state of “disorder.” But in fact the mind can then be seen to be following a well-defined order that is functionally wrong (as, for example, is the order in which the digestive organs allow food to ferment, rather than to be assimilated into the blood in a proper form). The essence of this wrong order is that every time the mind tries to focus on its contradictions, it “jumps” to something else. It simply won’t stay with the point. Either it continues to dart from one thing to another, or it reacts with violent excitement that limits all attention to some triviality, or it becomes dead, dull, or anesthetized, or it projects fantasies that cover up all the contradictions, or it does something else that makes one momentarily unaware of the painful state of conflict in which the mind is. This order of self-sustaining confusion tends to spread to other fields, so that eventually the whole of the mind begins to deteriorate. When the process of general deterioration in the order of operation of the mind reaches a certain point, a person’s conflicts are then said to have made him neurotic. Everybody can then recognize that there is something deeply wrong in the way such a person’s mind works. However, closer observation shows that a basically similar state of conflict, covered up by self- sustaining confusion, prevails in what is commonly called the “normal” state of mind. It is this conflict and confusion in the minds of each of us that has created the “ mess” in which the individual and society now find themselves. In other words, the ”mess without” is mainly a result of the “mess within” (though of course there is a secondary action in which external conflicts also stir up internal conflicts). So it is futile for people whose minds are in the confused state of evading awareness of the clash of conflicting orders within to hope to create either a harmonious life for the individual, or a harmonious order of society as a whole. Unless the mind first comes to a state of relatively undivided wholeness in which it is not trying to avoid awareness of unpleasant conflicts of a fundamental nature, the problems of the individual and of society cannot do other than develop according to the clash of opposing forces that are set off by our confused mechanical reactions. Indeed, it can safely be said that in the long run no really subtle, deep, and far-reaching problems can be solved in any field whatsoever, except by people who are able to respond in an original and creative way to the ever changing and developing nature of the overall fact by which they are confronted. [...]

It seems that, in some way, each person has to discover what it means to be original and creative. After all, generally speaking, the childlike quality of fresh, wholehearted interest is not entirely dead in any of us. [...]

In this connection, I am reminded here of what happened when I first got on a horse many years ago. The man from whom it was being hired told me, “You must think faster than the horse, or else you will go where the horse wants to go.” This made a deep impression on me, because it contained an important truth: that a given process can be ordered only by the intervention of a faster, finer, more subtle order of process. Thus, the rider is able, by tiny pulls on the reins, to change the overall order of movement of the horse. Likewise, the original and creative action of the mind could probably direct the mechanical function in a corresponding way. For it could see where the mechanism was going long before the latter began to gain an overwhelming momentum in that direction. [...]

if one is serious about being original and creative, it is necessary for him first to be original and creative about reactions that are making him mediocre and mechanical. Then eventually the natural creative action of the mind may fully awaken, so that it will start to operate in a basically new order that is no longer determined mainly by the mechanical aspects of thought. [...]

Roughly, it can be said that the root of the trouble is in the confusion between what is really creative and the mechanical continuation of the results of past conditioning. For example, each person will note that, either tacitly or explicitly, he is according extremely great importance and value to certain comforts, pleasures, stimulating sources of a “tingling” sense of excitement and euphoria, secure and satisfying routines of life, actions that are necessary to his feeling of being an accepted and worthwhile sort of person, and various other mental responses that are felt to be of a supreme degree of psychological significance. Indeed, such responses often seem so basic to the psyche that one feels that he cannot bear to have them seriously disturbed. [...]

However, closer observation shows that the continuation of these responses is not really necessary for happiness and creation, and that, on the contrary, they are actually nothing but mechanical results of past conditioning, being in fact the principal barriers to real joy and creativity. [...]

This means that it is up to each person to make the first step for himself, without following another, or setting up another as his authority for the definition of what creativity is and for advice on how it is to be obtained. Unless one starts to discover this for himself, rather than to try to achieve the apparent security of a well-laid-out pattern of action, he will just be deluding himself and thus wasting his efforts. To realize this fact is very difficult indeed. Nevertheless, one has to see that, to determine the order in which one functions psychologically by following some kind of pattern, is the very essence of what it means to be mediocre and mechanical. [...]

The act of seeing this deeply (and not merely verbally or intellectually) is also the act in which originality and creativity can be born.

2. On the relationship of Science and Art [...]

man has a fundamental need to assimilate all his experience, both of the external environment and of his internal psychological process.[...]