

# La peur des seuils

Gustavo Celedón

Il n'y a pas de nature humaine. Cette affirmation, fondamentale pour ouvrir de réelles possibilités de pensée à une époque qui semble sombrer pour toujours, s'émancipe par rapport à un espace de plus en plus restreint, balisé par des seuils propres à décrire une nature humaine.

Ces seuils manifestent qu'il y aurait une limite naturelle de l'expérience humaine. Du fait qu'il existe de l'impossible, c'est-à-dire du fait qu'il y a par exemple des sons qu'on peut pas écouter, des odeurs qu'on peut pas sentir, des choses qu'on peut pas faire... la tradition – ou l'habitude – ont pu tirer l'existence nécessaire d'un espace et d'un temps purement humains, qui sont en effet *l'humain*. C'est-à-dire, un possible projette toujours un impossible, qu'il faudra déplacer vers une dimension lointaine ou plutôt inexistante ou, comme aiment dire certains, utopique. Entre les deux, un seuil au moins. Pas une limite, car la limite vient après, comme un exercice de spéculation ou bien d'imposition d'un être du seuil. La limite est une sorte de législation qui donne forme au seuil, qui prétend parler au nom du seuil ou de la connaissance du point exact où l'ici se détache de l'au-delà, l'homme-présent de ce qu'il n'est pas. Mais, en toute rigueur, la limite donne *sens* au seuil dans la mesure, plutôt, où elle donne un sens à l'espace dont il est la limite. C'est, en paraphrasant Deleuze, le devenir-profil des seuils : il s'agira ici de délimiter la figure, et partant, la localisation et la conscience d'un espace déterminé pour rendre sensible la dynamique entre son intériorité et son extériorité, entre le souci et le danger, l'être et le non-être.

La loi, cette forme – forme-limite – est toujours celle d'une ligne – voire celle d'un point – courbe ou droite : la loi se déplace en fait entre des positions conflictuelles qui vont du droit au courbe. Mais le seuil, faute de loi, demeure imprécis.

Le seuil contredit la loi. Cela veut dire qu'il y a des événements dont la visibilité traverse de manière décalée la précision de la ligne, de la limite. Quelqu'un par exemple qui est à la fois là et ici. C'est-à-dire quelqu'un dont la présence n'est pas perçue dans un lieu précis mais, au contraire, dans un lieu qu'on ne parvient pas à préciser. Ce point est important : bien que les technologies contemporaines semblent tout localiser,

il y a un effet fort de délocalisation – effet qui n’en est d’ailleurs pas un, mais qui est plutôt un reste, un reste délocalisé ou un reste de délocalisation. Plus précis, plus imprécis.

## 1 Délocalisations

La délocalisation permet de penser le seuil aujourd’hui. Ou plutôt : c’est avec la notion de seuil qu’on peut penser la délocalisation, qui est elle-même une question actuelle. Nous ne cherchons donc pas ici à établir une définition du seuil, mais à penser ce qui arrive aujourd’hui à l’aide de cette notion, convaincus que nous sommes de vivre un moment où se manifeste un besoin de pensée. Pas plus que d’autres, bien sûr, mais je dirais qu’il s’agit d’un besoin singulier, dans un moment historique où, devant l’épuisement ou/et la dislocation d’un certain nombre de sphères de l’activité humaine, la pensée doit faire face à tout ce qui surgit.

S’il y a une délocalisation de l’expérience, c’est parce qu’il y a un détachement des limites par rapport aux seuils. D’un côté, il y a des événements qui semblent se passer au-delà des seuils de la perception et de l’intellection ; de l’autre, il y a la sensation d’être parfois au-delà de certains seuils, d’être *déjà* dans une expérience qui d’un coup a *déjà* traversé un seuil. Ces deux modalités de la délocalisation répondent à une même question, celle de l’instabilité qui caractérise le seuil. Et c’est dans cet espace de superposition – constante et répétitive – de dénivellation et de nivellement, à la fois d’entrée et sortie, que se développe notre expérience actuelle, notre vie si vous voulez : c’est en ce lieu-là que la pensée est appelée à penser.

Ainsi, la dite *délocalisation* se présente donc au moins sous deux aspects – et la limite entre l’un et l’autre est déjà un problème de seuil – : d’une part, la délocalisation produite par certains événements qui se produisent aujourd’hui au-delà du seuil de la perception et de l’intellection humaines ; d’autre part, une délocalisation qu’on peut appeler paradoxalement plus « localisée », à savoir la délocalisation des réfugiés, des immigrants, des gens qui ont été séparés non pas exactement de leur terre mais du monde, de la configuration-monde de la terre, c’est-à-dire d’une manière déterminée de concevoir et de dessiner la terre : le monde, le globe – un dessin qui n’est pas pour tous<sup>1</sup>.

Pour la première, je voudrais éviter, au moins ici, la réflexion ontologique. Certes, elle nous hantera, elle sera toujours là, bien sûr, mais elle ne conduira pas la raison de notre pensée dans ce texte. Car nous ne voudrions précisément pas conclure de façon ontologique, c’est-à-dire à une sorte de délocalisation « originelle » ou au contraire à une localisation « originelle » elle aussi. Il s’agit tout simplement d’une question stratégique : même si nous pouvons être convaincus d’une délocalisation à caractère ontologique, cette conviction ne fonctionnera pas ici comme principe de réflexion. Elle est déplacée, pour quitter tout lieu précis dans le champ ou l’espace de l’activité pensante. Elle est comme flottant. Car cette conviction trouve dans certains événements

---

1. Notre réflexion n’agit pas selon la forme de l’échange deleuzien territorialisation / déterritorialisation dans la mesure où nous pensons que la terre est une notion déjà « territorialisée », une notion naissante d’une certaine façon de dessiner et de limiter l’espace.

qui se produisent aujourd’hui une espèce de matérialisation qui échappe en quelque sorte à la pure dimension spéculative de la pensée.

Dans *Spectres de Marx*, Derrida nous a dit que le temps est disloqué. Que le temps, dans son présent, 1994, est « hors de ses gonds »<sup>2</sup>. Mais il faut savoir, nous dit-il aussi, que le temps lui-même est disloqué.

Et cette dernière pensée ne laisse pas de s’inscrire, plus ou moins, dans un certain héritage philosophique affirmant une brisure au sens ontologique, même si cette ontologie, comme c’est le cas pour Derrida, n’est possible que par la brisure même<sup>3</sup>.

D’une manière simple, on pourra dire que si l’on soutient une dislocation « originelle » ou « conditionnelle », nous éviterons de tomber dans une volonté réactionnaire qui voudrait tout ramener à une location *originelle* – cette fois sans guillemets. Cet évitement est en fait nécessaire. Mais le dessin purement mental de la thèse de la dislocation ontologique est compliqué. Pas seulement parce qu’il tend, comme dirait Nietzsche, à nous consoler métaphysiquement, mais aussi et surtout parce qu’il y a une irruption matérielle dans la dimension spéculative, dans la sentence ontologique. Cette irruption, il faut le dire, est toujours contenue dans l’idée d’une dislocation ontologique. Mais cette dernière ne peut, pour cette raison, se poser comme principe de pensée. Elle doit revenir sur elle-même sans principe, à chaque moment ou à chaque fois, dans la dislocation même du temps, revenir sur l’expérience, rencontrer la dislocation, les formes de la dislocation dans tous les temps à venir. Penser toujours. Il s’agit de chercher partout la *profondeur* dans un espace devenu en fait délocalisé — et pour cela il faudra éventuellement traverser les seuils proprement ontologiques. Autrement dit, la thèse de la dislocation ontologique est elle-même disloquée, et aussi délocalisée. On pense avec elle dans la mesure où elle se perd ou se redouble. Toutes les notes qu’on pourra tirer d’un exercice de la pensée ne s’écriront pas nécessairement comme des notes ontologiques.

En ce sens, il y a dans la singularité d’aujourd’hui une nouvelle expérience de dislocation. Cela nous fait revenir aux seuils : nous trouvons des événements qui arrivent au-delà des seuils de la perception, la représentation et l’intellection dites humaines. Presque tous ces événements dérivent, directement ou indirectement, de l’évolution technologique et industrielle. Nous avons par exemple cette idée des *hyperobjets* : des objets dont l’occurrence se produit au-delà des capacités de mesure humaines<sup>4</sup>.

Ainsi le réchauffement global, la somme totale des matériaux nucléaires dans le monde entier, la biosphère, l’ensemble des déchets dans les océans. Tous ces « objets » se développent, pour ainsi dire, au-delà des seuils humains. Et cela arrive comme une

---

2. Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Éditions Galilée, Paris, 1993, p. 129.

3. Il faut toujours être un lecteur respectueux et à l’écoute : c’est Derrida qui dit que l’ontologie – l’histoire comme histoire de l’être – est contenue et donc possible dans et par une histoire de la trace, de la différance, « plus ‘vieille’ que l’être lui-même » (Jacques Derrida, « La différance », dans *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972 [1993], p. 28). Si nous parlons alors d’une affirmation à caractère ontologique, c’est donc parce qu’elle se trouve au niveau d’une profondeur ontologique, même si elle se détache de l’être lui-même. C’est, pour le dire ainsi, la pensée convoquée plus au moins aux endroits où se développe la pensée de l’être, mais sans l’être.

4. Timothy Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Londres, 2013.

condition de notre époque : il y a toute une dimension des choses qui se produisent sans aucune possibilité de mesure, d'expérience, de représentation et de conception de la part des hommes. Ces *hyperobjets* ont quelques caractéristiques parmi lesquelles on peut signaler la délocalisation et la présence ici ou là, dans l'environnement<sup>5</sup>. On pourra bien sûr, et on espère le faire, remettre en question le mot « objet » et même l'intention de réfléchir sur les problématiques méthodologiques que posent ces *hyperobjets*. Mais, pour l'instant, considérons : (1) que ces événements à mesure extrahumaine arrivent justement ici ou là, et non au-delà : ils agissent dans la relation immédiate que nous avons avec les « choses de la vie » ; (2) que se pose avec eux la question de la délocalisation.

Il y a en tout cas un problème avec la place d'où on les regarde. Car il semble qu'avec les *hyperobjets* il y a au fond une question kantienne. Si l'on s'attache à leur définition, à savoir, des *hyperobjets* comme des « choses qui sont massivement distribuées dans le temps et l'espace par rapport aux humains »<sup>6</sup>, on voit qu'ils ne trouvent pas de réponse dans une esthétique transcendantale (espace-temps). Autrement dit, il n'y a pas un sujet transcendantal kantien configuré selon les dimensions imposées par les *hyperobjets*. C'est-à-dire le problème aujourd'hui serait de dépasser le sujet kantien pour aboutir à une spatialité et une temporalité qui s'imposent à l'esthétique du sujet. Il y aurait un sujet en dehors du sujet – un sujet ayant l'apparence d'un objet. Ou bien : il y aurait alors une esthétique transcendantale objective, « réelle », surpassant le sujet.

Celui qui perd ici l'esthétique ou la transcendance, c'est donc l'humain. Dans la relation sujet-objet ce qui manque est désormais le support subjectif. L'intériorité de l'objectivité. L'humain ne peut donc plus, aujourd'hui, rendre compte de la relation sujet-objet.

C'est pour cela qu'on peut dire que la réflexion sur les *hyperobjets* tend à être une réflexion méthodologique : quelle méthode utiliser donc pour nous rapprocher des *hyperobjets* ?

Nous sommes sûrs que cette question n'est pas la bonne question à poser. Car il faudrait d'abord remettre en question la division – ou la relation – sujet-objet. Cette remise en question, on le sait, est un héritage contemporain qu'il ne s'agit pas de jeter à la poubelle au nom, par exemple, de l'après du poststructuralisme ou de l'après du contemporain ou de l'*après* ou du *post* quoi que ce soit. Si nous voulons cesser de penser selon certains cadres « historiques », il importe de ne plus nous situer à l'aide de préfixes localisants et exclusifs ; il vaut mieux faire face à la délocalisation comme telle, qu'elle soit spatiale ou temporelle – c'est-à-dire historique. Si nous cessons de nous situer dans l'unité de mesure sujet-objet, la question des événements qui arrivent au-delà des seuils de perception et d'intellection humaines – que nous cesserons d'appeler *hyperobjets* – prend d'autres dimensions.

---

5. « Les *hyperobjets* sont ici, juste ici dans mon espace social et expérientiel. » (*Ibid.*, p. 27, traduction par mes soins.) Les caractéristiques des *hyperobjets* nommés par Morton sont : viscosité, délocalisation, ondulation temporelle, *phasing*, interobjectivité.

6. *Ibid.*, p. 1.

## 2 La peur des seuils et des sensibilités sans mesure

S'il y a des événements délocalisés, que ce soit par leur grandeur ou par leur temporalité, c'est parce qu'ils sont impossibles à décoder selon les catégories qui dessinent l'espace et le temps. Car on peut dire qu'une certaine géométrie – et aussi une certaine architecture – ont toujours été attachées à une certaine conception de la nature humaine. Cette géométrie, cette architecture ou cette esthétique ont la forme du monde. C'est même une cartographie qui a en effet la forme du monde, du globe. La dite « globalisation », ce rêve kantien lui aussi, a déterminé sa forme, dominé son monde, et fait justement de l'espace – et du temps – un monde et un globe. Mais – c'est la part maudite – plus le monde et le globe sont ainsi ajustés, plus nombreux sont les événements qui arrivent en dehors de ce monde. Et ici, il faut signaler au moins deux choses : d'une part, nous pouvons nous rendre aveugles à tout ce qui ne concerne pas le monde, c'est-à-dire naturalisés, totalement naturalisés par l'équation monde = globe = humain, là où la forme monde-globe serait la forme du sentir humain, celle de l'esthétique.

Mais on peut aussi, inversement, percevoir la différence entre la globalisation et des restes non-globalisés, et concevoir ainsi des *hyperobjets*. Cependant, ces deux manières de faire ont toutes les deux la même racine : un être humain entouré de seuils infranchissables.

Un troisième – mais multiple – mouvement peut pourtant arriver. Car si nous insistons sur les façons de nous voir de l'autre côté des seuils, tout en restant dans une sensibilité conformée par l'idée du monde-globe, l'éloignement ne fera que s'agrandir. Et toutes les procédures – c'est-à-dire l'indifférence et la peur de tout ce qui est au-delà de ce qu'on peut ressentir (au-delà donc du monde), et l'accroissement des possibilités liées à ce même monde et donc de ses technologies – n'auront autre but que de nous protéger. Car il y aurait alors une double relation avec les seuils : (a) un dépassement fréquent des seuils « franchissables » (que nous entendons sous le nom de progrès et de croissance) et (b) un renforcement des seuils qui limitent – et protègent – ce même progrès et cette même croissance. L'alternative (a), c'est la possibilité, celle qui est proclamée par tous les gouvernements dits démocratiques, et où s'inscrivent la plupart des espoirs du développement technologique ; l'alternative (b), en revanche, a à voir avec l'impossibilité, elle aussi proclamée par ces mêmes gouvernements sous le nom d'utopie, de folie, de terrorisme, etc. C'est ici que l'on rencontre la question de la peur des seuils : concevoir une autre vie, un autre échange social, concevoir tout simplement des choses *autres*, c'est un peu la terreur. Habiter le seuil, cet espace d'imprécision, c'est, pour le monde globalisé et ses sujets, quelque chose qui ressemble à la maladie, à la fièvre, à l'étourdissement, au bord de l'évanouissement : quelque chose d'étrange, comme une sensibilité sans propriété, un manque de gouvernance liée à la sensibilité, la possibilité de se promener dans un espace sans points de référence, sans but, sans la précision et la direction du sens : sans sens.

D'où l'idée d'une humanité qui tombe toujours dans les mêmes erreurs et les mêmes tragédies, idée plus acceptée et plus commune, aujourd'hui, que celle d'une humanité capable de s'ouvrir à l'alternance de tous types de seuils qui à leur tour figurent d'autres modes de vie. C'est ainsi que la politique et l'économie mondiale configurent

un monde dont la science et les savoirs se constituent à partir d'une annulation – primitive et sacrée – de l'autre, de tout autre.

C'est pour cela que la question des crises, et notamment la crise actuelle (crise économique, crise humaine, crise politique), veut se présenter – et se présente – selon l'idée d'un ordre naturel. Car le naturel se confond avec l'impossibilité de l'autre, avec l'impossibilité de concevoir, de percevoir et de traverser un seuil différent des objectifs que se proposent aujourd'hui la dynamique commerciale et les rêves d'un jeune entrepreneur. La crise, comme ils disent partout, appartient à un ordre naturel. La croisade du réactionnisme, qui a peur des possibilités et des dimensions différentes, impose l'idée d'une humanité pour laquelle la crise est meilleure que l'ouverture, l'alternance ou la pensée différente.

Nous réfutons ainsi l'idée d'une humanité soumise à la répétition cauchemardesque d'une expérience essayant toujours, mais en vain, de traverser stratégiquement les seuils. Et nous la réfutons au-delà même de l'idée d'humanité. Il s'agit précisément de *penser* les possibilités de faire des expériences pour traverser les seuils, incorporant des perceptions et des intellections différentes à toute expérience du monde. La question posée cherche la possibilité de *penser* des actions qui devancent la répétition « naturelle » qui justifie l'ordre « naturel » avec lequel se présente aujourd'hui, sous le nom de monde – ou de globe –, l'état actuel des choses, c'est-à-dire la crise humanitaire-politique-économique (etc.) que nous vivons et qu'il faut prendre au sérieux.

Alors nous abandonnons Kant<sup>7</sup> : il n'y a plus de « raison naturelle » derrière les crises, derrière les incapacités humaines, comme si toutes les douleurs et toute la bêtise criminelle humaine avaient un moteur naturel caché, capable de faire oublier les « accidents » de l'histoire par la grandeur des buts de la nature.

D'où ce troisième mouvement dont le numéro n'est pas précisément une alternative : prendre au sérieux la possibilité de travailler (avec) tout sentir échappant aujourd'hui à la cartographie (à la cartographie même) et à la sensibilité mondaine qui décrit une nature humaine et une nature tout court.

La dite « globalisation » a eu une conséquence qui n'avait été programmée par aucun expert : elle a désensibilisé la forme spatiale même qui la soutient, à savoir, le globe, le monde. Cette désensibilisation est une nouvelle sensibilité : non une configuration transcendante, mais simplement une sensibilité qui n'est pas prisonnière entre un sujet et un objet bien formés. Cela veut dire une sensibilité capable de surpasser les formes qui soutiennent le monde et ses relations. La sensibilité est dans l'air... mais elle n'appartient à personne. Elle quitte les formulaires, les formats, les formes du monde. Elle n'a pas la mesure de l'humain et il ne sera pas nécessaire de réinventer un humain (ni même un robot) à sa mesure. Il s'agira peut-être seulement de ne faire pas coïncider le sensible avec nous-mêmes, mais d'essayer de concevoir et de pratiquer une sensibilité qui ne soit pas déterminée par des seuils qui configurent un intérieur lié à une vie ou à une entité égale à toutes ses possibilités et impossibilités – et ainsi défini

---

7. Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Nathan, Paris, 2009. Kant y soutient un destin naturel aux événements *dans* l'histoire et *comme* histoire.

par elles. Une sensibilité capable de créer des formes habitant au moins deux espaces divisés par un seuil. C'est-à-dire une sensibilité capable d'agir même lorsqu'elle est en dehors d'un être ressentant. Il s'agira peut-être de concevoir des formes déplaçant continuellement les seuils afin d'être capables d'habiter un corps social plus grand, et non pas exclusivement humain.

### 3 Politique sur les seuils

La peur des seuils est l'imprécision, ou plutôt l'impropriété. Il y a toute une configuration par laquelle l'humain comprend et gouverne le monde qu'il a lui-même créé. Par exemple, le marché. Cette configuration, disent-ils, est perfectible : il y a des erreurs, certes, mais on peut toujours les arranger, ça passera ! Cette exclamation est à la base de l'idée de concurrence, cette activité – disent-ils aussi – qui tire le meilleur des êtres humains. Cette concurrence, en fait, plaide pour le dépassement constant de certains seuils. Mais il ne faut pas se leurrer : les seuils en question sont des seuils déterminés, réduits, presque fictifs, hantés par l'obsession quantitative des êtres humains, comme si face à l'imprécision des seuils, il fallait opposer une mesure continue.

On le voit bien : il y a tout un fétichisme des records, des *rankings*, des statistiques. Chaque fois une mesure inédite parvient à avoir raison d'un seuil. Mais pourquoi faudrait-il vaincre les seuils ? Sont-ils nos ennemis ? Ils font peur, c'est vrai. Car le petit espace où l'être humain joue à vaincre les mesures de sa mémoire est lui-même pensé comme une intériorité totale où aucun seuil ne saurait faire allusion à un espace autre, qui ne revienne pas à cette intériorité. La différence, dit Hegel, est intérieure. Tout seuil susceptible de projeter quelque espace externe que ce soit, étrange, incompatible avec cette intériorité, ne peut être qu'une erreur de système – ce qui nous permet de dire que tout dépassement d'un seuil est, dans cette logique, la correction d'une erreur. Le nageur qui bat tous les records représente, dans cette perspective qui nous gouverne, une correction progressive de l'humain, le progrès étant entendu comme correction de l'humain.

C'est pour cela qu'en ce qui concerne les seuils, on se trouve dans une situation où tout ce qu'on peut dépasser se réduit constamment. Le fétiche du risque est à l'ordre du jour. On voit bien comment les media font toujours sa promotion. Quelqu'un qui saute sans parachute d'une altitude de sept kilomètres réédite l'exploit de ce film emblématique de la sensibilité néolibérale, *Point Break* (1991, avec son *remake* de 2015, en version française *Le Crime n'a plus de limites*), ou de tout type d'images du même genre. Cette sensibilité au risque s'accorde à la folie des finances, à leur demande de dérégulation et d'expérience du risque pour surpasser tous les seuils de rentabilité et augmenter la croissance. Telle est l'arrogance de notre économie : se penser au-delà de tout seuil. Même si cette pensée fait tomber le monde entier, elle insiste pour se présenter encore comme la seule possibilité, car elle se considère au-delà des seuils, c'est-à-dire comme quelque chose qui a acquis une force d'évidence, au-delà de nos seuils quotidiens et ordinaires. Cette insistance est violente, menaçante. C'est la folie du capital, lui-même enfermé dans son petit monde et ses petits seuils. Folie qui prétend fonctionner au-delà d'une économie de seuils, capable d'offrir et acheter tous les mondes possibles. Folie d'une économie qui croit en fait voir plus loin.

Et la pensée des *hyperobjets*, que nous avons mentionnée plus haut, peut sans doute être un symptôme théorique de tout cela : les firmes transnationales seraient en fait la subjectivité qui est à la mesure des *hyperobjets*, ces réalités à mesure extra-humaine et extra-moderne. Surpasser l'humain, ce serait donner le témoignage aux transnationales. Cette pensée des *hyperobjets* pourrait être ainsi, tout simplement, un appel à configurer ce regard transnational, globalisé, à un réaménagement du monde, du globe : le devenir-corporation d'une nouvelle sensibilité, plus grande que l'individu.

Mais toute cette folie d'être-au-delà n'est rien d'autre que la peur de traverser vraiment les seuils. L'acculement est la *localisation* d'expériences qui semblent traverser des seuils : la question du risque, en fait, celle de la dérégulation de l'économie, les records sportifs, les listes Forbes, etc. Mais chaque fois qu'apparaissent des expériences de traversée ou de dépassement des seuils qui ne sont pas conformes à ce répertoire, qui ne sont pas les seuils du sujet globalisé, l'effet de délocalisation hante jusqu'à la peur et jusqu'à la haine. C'est ce qui arrive avec les expériences des réfugiés, des immigrants, des déplacés – ce deuxième mode de la délocalisation, dont nous avons réservé l'examen jusqu'à maintenant.

Un réfugié est quelqu'un qui a dépassé le seuil de la douleur, de la vie normale, le seuil de la réalité, de la sensibilité et de l'imagination, le seuil de l'humain. Il est donc, aux yeux de cet humain, l'imprécision même. Il porte en lui la délocalisation, dans toutes les dimensions possibles. Et c'est pour cela qu'il est détesté jusqu'à la haine : parce qu'il ne peut pas trouver sa place ni trouver de place, parce qu'il ne peut pas offrir un regard à celui qui le regarde, une projection à celui qui le projette. Il efface le devenir-évidence des seuils qu'avait imposé l'humanité-marché. Il introduit un défi de dépassement impossible à imaginer pour la normalité, la morgue, la fatigue et la paresse – déguisée en hyperproduction – de notre monde en forme de globe. Cette vie est rejetée – violemment – au nom de la nature humaine, ou d'une nature qui existerait derrière les faits humains.

Et tout se passe comme si la thèse hobbesienne de l'homme comme loup pour l'homme n'aurait d'autre fonction que, non pas de justifier l'existence d'un homme méchant dont il faudrait se protéger, mais d'assumer la fonction et la place du loup. La nécessité naturelle du loup. Et on ne doit pas recourir à l'imagination pour penser à toutes les brutalités que ladite race humaine est encore capable de faire, lorsque les images du film d'Alfonso Cuarón, *Children of Men* (2006), ne sont pas si éloignées, ni fantastiques, ni apocalyptiques.

À ce propos, il y a une conviction généralisée qui s'empare de la critique (et des réseaux sociaux) : celle que l'homme est méprisable. Cette conviction prend la forme de la nature : c'est par nature que l'homme est violent, destructeur, bref, c'est une espèce maudite. Conviction difficile à éviter. Mais il faudra penser qu'elle en arrive, d'une manière différente, au même point : l'homme-loup – ou la nature humaine – empêchera toujours l'émancipation des vies sur cette planète. Quelques-uns s'en réjouissent, d'autres se lamentent. Mais elle revient toujours à définir la nature, à discuter du même sujet, à se placer sur le même plan.



C'est là qu'une pensée des seuils prend un certain sens. Car tant que l'on se réfère à une nature humaine, la barbarie que montre et démontre l'histoire contemporaine et l'actualité ne peuvent que donner une forme spécifique à la nature humaine : celle de la brutalité. Mais pour la même raison, et parce que cette histoire, comme toutes les histoires, a montré aussi d'autres choses, il est plus que jamais nécessaire de penser *qu'il n'y a pas* de nature humaine. Qu'il n'y a pas de nature en général.

Nous avons l'antécédent, par exemple, mais sûrement par d'autres chemins et vers d'autres conclusions, des réflexions faites par Bernard Stiegler dans la préface de *L'individuation psychique et collective* de Gilbert Simondon : il y écrit que la question de savoir si l'homme est bon au mauvais n'a aucun sens<sup>8</sup>.

Nous pensons aussi aux méditations d'Alain Badiou sur l'inexistence de la nature, au chapitre III de *L'être et l'événement*<sup>9</sup>. Nous sommes toujours confrontés à la possibilité de faire tourner quelque chose qui sorte de la normalisation du passé, du présent et de l'avenir. Il ne faut pas *naturaliser* la catastrophe. Même si nous vivons une époque où à chaque projection de l'être de l'humain, ne se trouve que la barbarie, et s'il n'est pas possible d'en sortir, nous pourrions peut-être alors penser à sortir de l'idée de projection et surtout de l'idée de représentation. Mais il faudra le faire au-delà de l'énoncé et la pensée qui l'énonce, notamment la pensée contemporaine. Passer à l'acte ? Pas exactement, car la pensée n'est pas seulement une puissance à activer, elle est déjà l'acte de penser, la puissance d'un acte ou un acte de puissance. Nous dirons plutôt que l'acte est déjà passé, que le seuil de la pensée a été déjà traversé. Non pas par un nouveau modèle historique de pensée, ou par une brigade pratique ou pragmatique qui aurait déployé « dans les faits » ce qui a été pensé. Moins par besoin de ne pas penser aujourd'hui. C'est plutôt une pensée qui trouve aujourd'hui la certitude qu'un seuil au moins a été franchi, peut-être hier, peut-être depuis longtemps. Les ressources représentatives – et même les ressources non-représentatives – issues de la critique contemporaine de la représentation semblent aujourd'hui être perdues dans un espace où il n'y a plus de seuil à distinguer, où il n'y plus d'équation espace-monde, et où il ne reste que d'un côté, un espace puni et exploité par la sculpture globalisante du monde et, de l'autre, un espace paradoxalement capable de s'émanciper mais demeurant d'une certaine manière sans coordonnées. Ce dernier espace est celui de sensibilités détachées elles aussi, qui ne trouvent pas de sens dans les coordonnées spatiales dessinées par la globalisation et sa forme de monde-globe. Un autre espace ou plutôt une autre dimension, même au pluriel, sont là, sans coordonnées, échappant au répertoire de la représentation. C'est donc là que la pensée est invitée à cesser de réfléchir sur le non-représentatif et, par contre, à penser non-représentativement.

Et ce n'est pas là une façon de dire qu'il faut passer à l'acte, mais plutôt de se rendre compte que toute la pensée non-représentative ne se trouve pas aujourd'hui simplement devant la représentation comme un ordre ontologico-politique, mais face à la *chute progressive* de cet ordre dangereusement aveugle et, aussi, à une expérience elle-même non-représentative qui corresponde à cet espace détaché du monde, sans monde. Et telle est la question : la *pensée* non-représentative est aujourd'hui une

8. Bernard Stiegler, préface à *L'individuation psychique et collective* de Gilbert Simondon (Aubier, Paris, 2007).

9. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Éditions de Seuil, Paris, 1988.

*expérience* non-représentative. Toutes deux ne sont pas nécessairement compatibles. Mais la première peut nous donner des clés, des réflexions, des profondeurs que l'on aurait tort de jeter – disons-le encore une fois – à la poubelle.

Si Jacques Derrida, par exemple, dans *De la grammatologie* annonçait une monstruosité à venir à propos d'une déconstruction du logocentrisme<sup>10</sup>, nous pouvons affirmer que cette monstruosité est bien arrivée, hier ou depuis longtemps. En fait, nous vivons entourés de monstres, nous-mêmes nous sommes des monstres. Mais cette monstruosité, il ne faut pas la confondre avec une nature humaine. Cette monstruosité est le fait de vivre sans raison à l'origine : c'est l'expérience de ce qui se forge ou de ce qui s'ouvre après et pendant la chute de la mécanique représentative qui soutenait ce qu'elle-même appelle le monde. Mais *l'annonce* de cette monstruosité a une relation différente avec le seuil qui sépare son imminence de son arrivée. Un seuil regardé de part et d'autre. C'est la différence entre une expérience dans l'imminence de cette arrivée et l'expérience de l'arrivée elle-même. Hier et aujourd'hui, pourrait-on dire. Mais c'est pour cela qu'il ne faut pas jeter la pensée contemporaine à la poubelle : il faut y revenir, chercher tout ce qui, dans le texte critique de la représentation apparaît comme expérience, comme sensibilité face au non-représentatif et au non-représenté. Il faut partager les seuils qui nous divisent dans différents endroits du temps et de l'espace. Nous rencontrer sur les seuils. Et non seulement avec la pensée contemporaine, mais avec la pensée en général.

« De seuil en seuil », comme Paul Celan<sup>11</sup> : oui, c'est bien dans l'imprécision des seuils que nous pourrions nous transformer en autres. Sans le savoir. Vivre politiquement en sortant de nous-mêmes, même sans jamais le savoir – car il n'y a pas de représentation de l'un ni de l'autre.

Tout cela dans l'espoir que, s'il n'existe pas de nature humaine – c'est-à-dire de destin brutal et monstrueux inscrit dans la nature même – nous pourrions habiter un peu plus dignement les nouvelles dimensions qui s'ouvrent.

---

10. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 14.

11. Paul Celan, *De seuil en seuil (Von Schwelle zu Schwelle)*, Stuttgart, DVA (Deutsche Verlags-Anstalt), 1955). Édition bilingue, poèmes, traduit de l'allemand par Valérie Briet, Paris, Éditions Christian Bourgois, « Détroits », 1991, 2001.