

DE LA FORCE À LA CONFIANCE

Hugues Choplin

P.U.F. | *Revue de métaphysique et de morale*

**2008/4 - n° 60
pages 461 à 472**

ISSN 0035-1571

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2008-4-page-461.htm>

Pour citer cet article :

Choplin Hugues, « De la force à la confiance »,
Revue de métaphysique et de morale, 2008/4 n° 60, p. 461-472. DOI : 10.3917/rmm.084.0461

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

De la force à la confiance

RÉSUMÉ. — *Se soustraire au régime du pouvoir – à la fois critiqué et renouvelé par les contemporains – pour forger le concept de confiance : tel est l'enjeu de ce texte. Dans cette perspective :*

1. nous caractérisons la philosophie française contemporaine par son geste d'invention d'un type de force spécifique : la force d'une épreuve (hypothèse 2). Ce type de force engage soit une autorité transcendante (Levinas, Marion, Badiou), soit une puissance immanente (Deleuze, Foucault, Simondon), comparable au mouvement de la Révolution française sous la Terreur (hypothèse 1) ;

2. nous proposons – pour se soustraire à ce type de force et déterminer positivement la confiance – les deux idées de transmanence (problème 1) et de corps quotidien (problème 2). Toutes deux caractérisent le milieu – ni puissant, ni autoritaire, ni fort, ni faible – de la confiance en tant qu'il est lui-même traversé par les rapports de force.

L'ensemble introduit à l'élaboration d'un mode spécifique de recherche philosophique : la recherche en confiance.

ABSTRACT. — *This text aims at defining the concept of trust. This concept allows us to elude the force's thought, which has been criticized and renewed by French contemporaries philosophers. From this point of view :*

1. French contemporary philosophy is characterized by a specific kind of force : the force of a trial (hypothesis 2). It implies either a transcendent authority (Levinas, Marion, Badiou) or an immanent power (Deleuze, Foucault, Simondon) which is comparable with the movement of the French Revolution (hypothesis 1) ;

2. we describe the trust as delivered from the force of a trial. It implies a transmanent medium (problem 1) and an everyday body (problem 2).

Finally, this text initiates the definition of a specific kind of philosophical thought : the thought in trust.

Se soustraire au régime du pouvoir – à la fois critiqué et renouvelé par les contemporains – pour forger le concept de *confiance* : tel est l'enjeu de ce texte.

Contester ainsi l'exclusivité du pouvoir suppose d'en prendre, autant que possible, la mesure. Dans cette perspective, nous proposons d'initier notre recherche par l'examen de la *Terreur* pendant la Révolution française. La *Terreur* ne désigne-t-elle pas en effet un « système de pouvoir » de nature à témoigner de « la part obscure du pouvoir lui-même »¹ ?

1. P. GUENIFFEY, *La Politique de la Terreur*, Fayard, 2000, respectivement p. 15, 14.

HYPOTHÈSE 1 :
LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE
PERMET DE DÉCRIRE LE POUVOIR SOUS LA TERREUR

1. Le problème principal que pose, selon nous, le pouvoir sous la Terreur pendant la Révolution française concerne la dynamique, l'emballement ou encore la « surenchère permanente »² dont il procède³. Comment rendre compte de cette dynamique terroriste ? La difficulté tient à ce que, comme le soulignent les historiens, elle ne saurait tenir seulement à des causes extérieures (la guerre), à une idéologie déterminante, aux mentalités populaires ou encore à une personnalité, aussi singulière soit-elle (Robespierre)⁴.

Il est possible que certaines théories contemporaines des sciences de l'homme – comme celles de *l'action située* ou *distribuée* – puissent fournir des éléments précieux pour rendre compte de cette dynamique propre à la Terreur. De même, les analyses sociologiques en termes de *jeu d'acteurs* proposées par Crozier et Friedberg aideraient probablement à comprendre certains des mécanismes de pouvoir qu'elle a pu engager⁵. Toutefois, n'est-ce pas précisément la spécificité de la Terreur – et peut-être des mouvements révolutionnaires en général – que de *déborder*, dans une certaine mesure, *le régime de l'action et des acteurs*, que de relever d'une *puissance* foncièrement anonyme ou impersonnelle⁶ ? Mais comment donc penser cette puissance ? De notre point de vue, aussi pertinentes soient-elles, les sciences de l'homme (telle l'histoire) sont limitées par cela qu'elles s'en tiennent au sujet (ou à l'acteur). Pour le dire avec Michel Meyer : dans la mesure où elles ne remettent pas en cause le sujet lui-même, elles se positionnent du côté des *réponses* plutôt que des *problèmes* – *philosophiques* –, lesquels questionnent et ouvrent – de notre point de vue comme de celui de Meyer – *le régime du sujet comme tel*⁷. Or, n'est-ce pas justement cette ouverture – problématique – qu'enveloppe le *mouvement* de la Terreur ?

2. Notre hypothèse est que la philosophie française contemporaine – et en

2. J.-C. MARTIN, *Violence et Révolution*, Seuil, 2006, p. 205.

3. Cf. F. FURET, M. OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution française. Événements*, Flammarion, 1992, p. 302.

4. Cf. F. FURET et M. OZOUF, *op. cit.*, pp. 303-304, 308-310 ; J.-C. MARTIN, *op. cit.*, pp. 213, 229 ; B. BACZKO, *Comment sortir de la Terreur*, Gallimard, 1992, pp. 58, 74.

5. Cf. M. CROZIER, E. FRIEDBERG, *L'Acteur et le système*, Seuil, 2004, et, sur la Révolution, J.-C. MARTIN, *op. cit.*, p. 195.

6. Cf. B. BACZKO, *op. cit.*, p. 91.

7. Cf. M. MEYER, *Pour une histoire de l'ontologie*, PUF, 1999. Plusieurs historiens semblent bien indiquer les limites de l'histoire pour penser la Terreur et la Révolution. Cf. P. GUENIFFEY, *op. cit.*, p. 228 ; J.-F. DOMEQ, *Robespierre, derniers temps*, Seuil, 1984, pp. 28, 60, 92.

particulier Deleuze, Badiou et Foucault – offre des ressources précieuses pour décrire la dynamique terroriste. Qu’il nous suffise ici de souligner combien :

– la philosophie de l’*immanence* deleuzienne paraît suggestive pour penser la *libération* de puissances outrepassant et emportant toujours toute autorité transcendante (comme celle de l’État)⁸ et toute instance subjective⁹. Cette philosophie du mouvement immanent et les concepts qu’elle fait valoir (comme ceux de lignes de fuite, de dé-territorialisation) ne sont-ils pas de nature à éclairer le caractère intenable de tout compromis pendant la Révolution ou encore l’impossibilité de contrôler la violence qui s’atteste par exemple en Vendée¹⁰ – la lame de fond qui semble porter la Révolution et la Terreur ? Plus encore, les concepts deleuziens de *rhizomes* ou d’*agencements* paraissent pertinents pour caractériser combien cette lame de fond engage des connexions – arbitraires, contingentes ou improvisées¹¹ – de forces *hétérogènes* (politiques, sociales, religieuses, ethniques...) ¹² ;

– le concept badiouien d’*événement*¹³ semble, lui, permettre de penser à la fois la rupture « énigmatique »¹⁴ opérée par la Révolution et la puissance de la dynamique terroriste qui en découle. Si cette dynamique est puissante, ce n’est de ce point de vue pas seulement parce qu’elle procède d’une dé-territorialisation ou d’agencements, c’est également parce qu’elle relève des conséquences – *post-événementielles* – de 1789¹⁵ qui conduisent à transformer la situation de la France. De plus, à la différence de Deleuze, Badiou rend possible une problématisation des *subjectivités révolutionnaires*, celles qui, tels Robespierre ou Saint-Just, se définissent précisément comme s’attachant à être à la *hauteur de l’événement* (c’est-à-dire à identifier/reconnaître la Révolution française et à en tirer les conséquences)¹⁶ ;

– le concept foucauldien de *pouvoir disciplinaire*, enfin, paraît adéquat pour décrire la « stratégie »¹⁷ du pouvoir sous la Terreur et probablement le *climat*

8. Cf. J.-C. MARTIN, *op. cit.*, p. 214.

9. Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, pp. 95-96.

10. Cf. J.-C. MARTIN, *op. cit.*, p. 202.

11. Cf. F. FURET, M. OZOUF, *op. cit.*, p. 299.

12. Cf. G. DELEUZE, C. PARNET, *Dialogues*, Flammarion, 1996, p. 97, et J.-C. MARTIN, *op. cit.*, pp. 206-207, 232.

13. Cf. A. BADIOU, *L’Être et l’événement*, Seuil, 1988.

14. P. GUENIFFEY, *op. cit.*, p. 228.

15. L’idée badiouienne d’événement permet ainsi de rendre compte de la manière dont, à la différence des « révolutions anglaise et américaine », la Révolution française se vit comme un « commencement absolu » (« Révolution », *Encyclopédie Philosophique Universelle, II, Les notions philosophiques*, 2, PUF, 1990, p. 2269). C’est précisément pour cette raison que Deleuze, pour sa part, conteste la dimension française – plutôt qu’anglaise – des révolutions.

16. Cf. aussi M. FOUCAULT, « La grande colère des faits », in *Dits et écrits II*, Quarto, Gallimard, 2001, p. 279.

17. P. GUENIFFEY, *op. cit.*, p. 26.

de *méfiance*¹⁸ ou la « suspicion générale et systématique »¹⁹ qui y règnent. Foucault ne met-il pas explicitement en relation le panoptique de Bentham – dispositif selon lui exemplaire du pouvoir disciplinaire – et le pouvoir à l'œuvre sous la révolution²⁰ ?

Agencement, événement, pouvoir disciplinaire : la conjugaison de Deleuze, Badiou et Foucault semble légitimer un renouvellement des analyses de la dynamique de la Terreur. En particulier, leurs concepts peuvent donner à penser combien celle-ci excède – partiellement – les subjectivités, cette dynamique *impersonnelle* enveloppant, selon nous, une dimension *machinique*²¹. N'y a-t-il pas ici matière à proposer une lecture de la Terreur – en termes de *mouvement* – qui s'affranchisse du primat à la fois des *structures* et des *hommes*²² ? De plus, les différences mêmes entre nos trois philosophes permettent la formulation de questions historiques sans doute importantes. Par exemple : la dynamique révolutionnaire est-elle déterminée par les conséquences d'un événement transcendant (Badiou) ou/et procède-t-elle d'un devenir immanent intrinsèque (Deleuze) ? Ou encore : cette dynamique est-elle créatrice et improvisée (Deleuze) ou relève-t-elle plutôt de régularités stratégiques et disciplinaires (Foucault) ? Finalement, en tant qu'ils font valoir des *puissances* immanentes (celles du devenir, de la discipline ou des conséquences post-événementielles) ou bien une *autorité* transcendante (celle de l'événement), ces concepts contemporains, et leurs conjugaisons, ne donnent-ils pas accès à l'épaisseur du pouvoir, ou du moins à certaines des *forces* qui peuvent en constituer la « part obscure » ?

3. On se gardera de considérer que ce lien entre la terreur révolutionnaire et les concepts de nos trois philosophes signifie que leur recherche est essentiellement conditionnée par l'étude de cette période. Nous estimons bien plutôt que cette affinité singulière entre la Terreur et certains auteurs déterminants de la philosophie française contemporaine atteste d'abord et surtout de ce que celle-ci est profondément déterminée par le régime du pouvoir, plus précisément par un double geste de *disqualification* et d'*invention* du pouvoir.

18. Peut-être la problématisation de ce *climat* (cf. B. BACZKO, *op. cit.*, pp. 44-45) pourrait-elle conduire à décrire le *milieu de confiance* dont nous nous attachons ici à établir le concept.

19. F. FURET et M. OZOUF, *op. cit.*, p. 294.

20. Cf. M. FOUCAULT, « L'œil du pouvoir », in *op. cit.*, pp. 196-197.

21. Dans les textes des historiens, la référence, à propos de la Terreur, à un *système machinique*, avec ses mécanismes et ses rouages, est omniprésente.

22. Cf. J.-F. DOMEQ, *op. cit.*, p. 78.

HYPOTHÈSE 2 :
LE TYPE DE FORCE QUE LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE
CONTEMPORAINE ÉTABLIT A CECI DE SPÉCIFIQUE
QU'IL ENGAGE UNE ÉPREUVE

1. La référence à la Terreur et, à travers elle, au champ politique, ne doit pas ici donner à penser que les problématisations contemporaines du pouvoir relèvent de la philosophie *politique* (même s'il est vrai, en l'occurrence, que Badiou²³, Foucault et Deleuze ont probablement affaire, chacun à leur manière, avec une détermination politique). Que l'on songe à l'*autorité* transcendante du visage chez Levinas ou de l'appel chez Marion ou bien encore à la *puissance* immanente de la vie chez Henry : ces dimensions légitiment justement une rupture avec le registre – mondain aux yeux de ces auteurs – de la philosophie politique²⁴. Autorité transcendante, puissance immanente : ces deux forces désignent, comme nous l'avons déjà souligné par ailleurs²⁵, les *inventions* spécifiques des contemporains, en tant qu'elles tranchent avec, et *disqualifient*, les forces pré-contemporaines, et en particulier la *force subjective* (à l'œuvre par exemple chez Descartes, Fichte et Husserl). Plus précisément, si l'autorité *inverse* cette force subjective – en une faiblesse subjective –, la puissance, elle, la *délocalise* – et, partant, la dé-subjectivise²⁶ au nom d'un mouvement impersonnel. De notre point de vue, les contemporains ont donc combattu certains pouvoirs – c'est-à-dire certaines forces – mais ainsi, précisément, renouvelé les formes du pouvoir et, partant, conservé le régime même du pouvoir ou des forces²⁷ (entendus en un sens non politique).

23. Sur le rapport entre philosophie et politique tel que le revendique Badiou – rapport selon lequel, loin d'être *suturée* à la politique, la philosophie considère celle-ci comme l'*une* de ses *conditions* (avec la poésie, les mathématiques et l'amour) –, cf. A. BADIOU, « Philosophie et politique », in *Conditions*, Seuil, 1992.

24. Il demeure que notre analyse pourrait conduire à interroger la radicalité de cette rupture. Si ces concepts contemporains ne sauraient relever de la philosophie politique, n'est-il cependant pas possible de suggérer qu'entre eux et le registre de celle-ci, peuvent s'opérer des *circulations*, attestant, malgré tout, d'une certaine continuité ? Par exemple, l'idée d'*autorité* ne pourrait-elle être examinée de ce point de vue ? Nous retrouvons ici un problème du même ordre que celui engagé par le projet de *théologie politique* de C. Schmitt.

25. Cf. H. CHOPLIN, *L'Espace de la pensée française contemporaine. À partir de Levinas et Laruelle*, L'Harmattan, 2007.

26. Dans la mesure où l'on estime, avec Merleau-Ponty, Levinas ou Heidegger, que le sujet se constitue essentiellement selon une localisation ou encore comme un *habitant*.

27. « ... des rapports mouvants de force ont pris le relais des dispositifs de pouvoir » (G. DELEUZE, C. PARNET, *op. cit.*, p. 167. Nous soulignons). Deleuze et Claire Parnet ne suggèrent-ils pas ici que l'*hétérogénéité* entre le régime du pouvoir et celui, deleuzien, du mouvement ou de la *puissance* – qui est probablement, comme nous l'a rappelé Didier Debaise, une hétérogénéité entre deux traditions philosophiques (la puissance relevant pour sa part d'un héritage spinoziste, probablement

2. Force subjective, autorité, puissance : pourquoi donc rattacher ces trois dimensions, *a priori* hétérogènes, au seul et même régime du pouvoir ? Si ce rattachement permet de suggérer le lien significatif qui unit, pensons-nous, le philosophe lui-même et le geste d'*invention de forces* – ou de rapports de force –, il paraît également bien réducteur. N'est-il pas par exemple pour le moins inadéquat de loger à la même enseigne l'autorité transcendante du visage de Levinas et la puissance immanente de Deleuze, alors même que l'œuvre de celui-ci peut être considérée comme gouvernée précisément par l'exigence de s'affranchir de toute transcendance ?

Nous soutiendrons néanmoins ici que, aussi diversifiées soient-elles, les forces inventées par les contemporains ont ceci d'invariant qu'elles enveloppent toutes, constitutivement, une *épreuve*. L'idée d'épreuve peut être opposée à celle d'*expérience* en tant que celle-ci désigne une connaissance ou un rapport d'ordre prioritairement *théorique* à une réalité encore prisonnière de la relation sujet-*objet*. Or, avec les contemporains, il ne s'agit plus de faire l'expérience – théoriquement déterminée – d'une réalité objective, mais d'*éprouver* une *radicalité* irréductible à l'objet, qu'il s'agisse d'une immanence puissante (devenir, individuation...) ou d'une transcendance autoritaire (événement, visage, appel...). C'est en ce sens qu'il nous paraît légitime de considérer qu'aussi diversifiée et inventive soit-elle, *la philosophie française contemporaine procède d'un geste invariant* : la définition d'une *épreuve* ou encore la constitution de la force comme *force* – comme puissance ou autorité – *d'une épreuve*²⁸. Rattacher ainsi le pouvoir inventé par les contemporains à une épreuve (ou à un éprouver), n'est-ce pas suggérer, de surcroît, que se libérer du pouvoir – ou de cette force de l'épreuve – exige d'abord de faire valoir *un autre type d'affect* (que celui convoqué par cet éprouver) ?

réinvesti par Bergson) – *n'est pas radicale* (puisque leur rapport peut être pensé avec une idée comme celle de « relais ») ? Les analyses de la philosophie contemporaine proposées par François Laruelle (par exemple dans *Les Philosophies de la différence*, Paris, PUF, 1986) pourraient être ici mobilisées pour montrer combien, malgré tout, l'autorité et la puissance contemporaines demeurent intriquées avec le pouvoir (ou la force subjective).

28. On pourrait également montrer combien cet invariant contemporain engage – aussi bien du côté de la transcendance (Badiou, Levinas, Marion) que de celui de l'immanence (Deleuze, Simondon) – la valorisation d'une logique de l'*événement* (à laquelle nous opposerions volontiers une logique du *quotidien*).

PROBLÈME 1 :
COMMENT SE SOUSTRAIRE AU RÉGIME DU POUVOIR ?
L'IDÉE DE TRANSMANENCE

1. Pourquoi donc chercher à contester l'exclusivité du pouvoir, préservée par les contemporains ? Mais inversement : pourquoi donc supposer que tout est toujours affaire de pouvoir ou de rapports de force ? Le pouvoir ne peut-il être critiqué que pour être aussitôt reconduit sous une autre forme (aussi spécifique et inédite soit-elle) ? Le pouvoir n'a-t-il donc pas de contraire ? Pour notre part, nous faisons l'hypothèse que l'*accueil* déborde le pouvoir comme tel : qu'il est possible d'*accueillir* sans déployer un rapport de force ou de faiblesse, de puissance ou d'autorité. Comment donc décrire cet accueil ? Chacun à leur manière, Blanchot, Levinas, Marion et Derrida se sont attachés à déterminer un accueil en l'affranchissant de toute condition subjective. Mais, en le pensant comme *inconditionnel*, ne l'ont-ils pas encore confié à l'*autorité* d'un événement ou d'une épreuve ? Or, l'accueil ne doit-il pas être libéré non seulement de toute subjectivité – qui l'entrave effectivement – mais également de toute autorité ? La piste que nous proposons d'explorer est la suivante : un tel accueil, dépourvu de rapport de pouvoir – se refusant aussi bien à la faiblesse de l'épreuve qu'à la force de l'action –, exige une *condition spécifique*, non subjective, elle-même déprise du pouvoir : celle de la *confiance*²⁹.

Mais s'il est ainsi nécessaire, du point de vue de l'accueil, de se libérer de l'exclusivité du pouvoir, est-ce donc possible ? Foucault n'écrit-il pas : « Il n'y a [...] pas par rapport au pouvoir *un lieu* du grand Refus »³⁰ ? Mais s'agit-il encore pour nous de définir la confiance comme *lieu* ? L'enjeu n'est-il pas plutôt de la considérer *à même* le pouvoir – comme *mi-lieu* qu'il traverse ?

2. Quel rapport entretenir avec le pouvoir de façon à se déprendre de son régime ? Les travaux contemporains attestent selon nous des gestes ou des pièges qu'il convient d'éviter. Ainsi la confiance ne saurait-elle procéder d'un *en deçà* immanent du pouvoir ou d'un *au-delà* transcendant – tous deux convoquant la radicalité d'une puissance ou d'une autorité. Elle ne désigne pas non plus un Réel-*sans-pouvoir* tel l'Homme-en-personne de Laruelle, qui, pour recouvrir une réalité effectivement radicalement dépourvue de pouvoir, de force ou de

29. Dans *Totalité et Infini*, Levinas distingue trois moments : l'*il y a* (premier moment), l'*accueil d'autrui* (troisième moment) et la *maison* (deuxième moment) qui rend possibles à la fois une sortie de l'*il y a* et l'accueil d'autrui. De notre point de vue, l'accueil n'est précédé que d'un moment, celui de la confiance – comme milieu, qui, si l'on veut, conjugue la structure *non localisée* de l'*il y a* et la *douceur* de la maison (conjugaison qui, inversement, s'affranchit à la fois du caractère effrayant de l'*il y a* et de la localisation *familière* dans une maison).

30. Cité ainsi par J. BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer, 2002, p. 154.

faiblesse³¹, constitue cependant, dans la non-philosophie laruellienne, le sol depuis lequel celle-ci peut *discipliner* la philosophie elle-même. Dès lors, quel rapport la confiance peut-elle donc établir avec le pouvoir ?

Mais le problème est-il bien posé ? *La confiance dispose-t-elle en effet de la force – ou de la faiblesse – nécessaire pour entretenir encore, d'elle-même, un rapport avec le pouvoir ?* N'est-ce pas bien plutôt le pouvoir lui-même qui peut engager un rapport avec la confiance ? Précisément, nous soutenons que *le pouvoir traverse la confiance*, comme un mouvement peut traverser un milieu immobile ou des forces se déployer dans un *élément* ni fort, ni faible. En ce sens, il serait peut-être légitime d'identifier, entre la confiance et le pouvoir, un rapport « *trans* », à condition de préciser qu'il indique une traversée – non pas *par* mais – *de* la confiance, celle-ci constituant donc moins le traversant (toujours puissant) que le *traversé*. Plus encore : loin de relever d'une réalité autonome, la confiance ne désigne-t-elle pas *en elle-même* le *traversé en tant que tel* ? En ce sens, n'est-elle pas à la fois dépourvue de pouvoir et cependant inséparable de celui-ci – qui la traverse ou qu'elle *ouvre* ?

3. Les philosophes contemporains de la puissance ou du mouvement – ceux dont les concepts peuvent contribuer à décrire une dynamique singulière comme celle de la Terreur – semblent faire signe vers cette ouverture, dans le pouvoir, du milieu de la confiance. Plusieurs d'entre eux suggèrent en effet l'existence, à *même le mouvement*, d'un *élément immobile* ou irréductible au mouvement lui-même, même si, comme lui, il se refuse au lieu ou à l'enracinement – et donc au sujet. Deleuze et Guattari semblent ainsi considérer comme inséparables les deux idées de *devenir* et de *milieu*³². François Jullien, lui, rattache le *procès* – tel qu'il est mis au premier plan par la pensée chinoise – à la nécessité d'un « vide » ou d'un « milieu ambiant »³³. L'ontologie merleau-pontienne qui s'amorce dans *Le Visible et l'invisible* ne combine-t-elle pas également une *atmosphère* anonyme avec une *dynamique de réversibilité* des contraires (comparable à celle que fait valoir la déconstruction de Derrida) – ainsi probablement qu'avec un reste de *force subjective* (comme « je peux » ou comme pouvoir de la perception) ?

Mais la philosophie contemporaine du mouvement n'annonce pas seulement la structure du milieu de la confiance. Elle fait également signe vers une dimension *affective* proche de la confiance. Bataille incorpore ainsi au mouvement de l'*érotisme* un *sentiment de continuité*³⁴. De même, la problématique du *mouvement d'individuation* développée par Simondon conduit, par le concept du *transindividuel*, à rattacher l'affectivité à « cette *foi* qui *traverse* l'être individuel

31. Cf. F. LARUELLE, *Le Christ futur*, Exils Éditeur, 2002, p. 155.

32. Cf. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *op. cit.*, pp. 38-39, 92.

33. F. JULLIEN, *Traité de l'efficacité*, Grasset, 1996, p. 139.

34. Cf. G. BATAILLE, *De l'érotisme*, Minuit, 2004, p. 22.

et par laquelle il *sent* qu'il dépasse ses propres limites »³⁵. Simondon ne fait-il pas ici un pas important du côté de la confiance ?

4. Si la philosophie contemporaine du mouvement semble ainsi significativement suggérer combien le milieu de la confiance se constitue à *même* le mouvement – comme cela précisément que ce dernier traverse –, il paraît cependant nécessaire de marquer la spécificité de ce milieu relativement aux dimensions explicitement établies par les contemporains. C'est en ce sens que nous proposons l'idée de *transmanence*. Que la confiance soit structurée par la transmanence indique à la fois a) la traversée (« trans ») qu'opère le pouvoir dans son milieu – la confiance désignant le traversé en tant que tel ou encore l'ouverture en tant que telle du pouvoir –, b) l'immobilité de ce milieu (lequel relève d'une manence : d'un *demeurer*) et c) son refus du couple trans-cendance/im-manence (ou autorité/puissance), déterminant chez les contemporains.

PROBLÈME 2 :
COMMENT OUVRIR LE MILIEU DE LA CONFIANCE ?
L'IDÉE DE *CORPS QUOTIDIEN*

Comment caractériser l'ouverture du régime du pouvoir que rend ainsi possible la transmanence de la confiance ? Deux dimensions sont ici mobilisées : celles du *quotidien* et du *corps*.

1. Tout d'abord, nous considérons que le *quotidien* met en jeu l'*ouverture comme telle* du pouvoir ou de la puissance du mouvement. En effet, selon nous, c'est le quotidien qui, tout en accompagnant et ne cessant d'accompagner le pouvoir (le quotidien, n'est-ce pas justement ce dont on ne peut se détacher ?), tout en participant encore d'un processus, se soustrait à sa puissance ou à son mouvement, désignant ainsi peut-être ce « mouvement immobile »³⁶ reconnu par Blanchot. Plus précisément, nous estimons que cette ouverture du pouvoir par le quotidien peut s'attester dans des *objets*, des *espaces-temps* et des *collectifs* spécifiques (que nous ne questionnerons pas ici)³⁷. Dans la mesure où

35. G. SIMONDON, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, 2005, p. 252. Nous soulignons.

36. M. BLANCHOT, « La parole quotidienne », in *L'Entretien infini*, Minuit, 2004, p. 260.

37. Bruce Bégout fait également état d'une *atmosphère quotidienne* susceptible d'imprégner les objets, les espaces-temps et les collectifs. Cf. *La Découverte du quotidien*, Allia, 2005, p. 119. Mais pour lui cette atmosphère, dérivée, est *constituée* par un – *puissant* – processus de quotidiannisation dont la tâche est de domestiquer un *milieu* originel inquiétant. De notre point de vue, dans sa « découverte du quotidien », Bégout demeure prisonnier des couples phénoménologiques (tel celui constituant/constitué) et du geste de fondation (du constitué par le constituant) dont ils semblent inséparables. Mais le quotidien n'est-il pas précisément (du moins en tant qu'il procède de la

ceux-ci donnent prise à des pouvoirs et des puissances, nous dirons qu'ils sont *ordinaires* (plutôt que quotidiens). Les objets, les espaces-temps, les collectifs ne peuvent-ils par exemple constituer chez Deleuze les composantes – hétérogènes – d'agencements ? Mais ces dimensions – ordinaires – n'ouvrent-elles pas aussi, dans le quotidien, le milieu de la confiance ? Ne sont-elles pas dès lors des dimensions *ambiguës* où peuvent se croiser le mouvement ordinaire (par exemple de type deleuzien) et le quotidien, des dimensions où le premier, sans s'annuler, s'ouvre au second (et, partant, à la confiance) ?

2. En tant qu'il enveloppe le milieu transmanent de la confiance – milieu *trans*-personnel plutôt qu'*im*-personnel –, le quotidien ouvre non seulement le pouvoir mais aussi le régime du sujet, ainsi que l'ont souligné aussi bien Heidegger que Blanchot. Il ne saurait donc dresser un « chez soi » : en tant que *quotidien non familier*, il assure bien plutôt l'ouverture même du « chez soi ». Comme les phénoménologies de Levinas et de Bégout, nous distinguons donc le « chez soi » et un milieu dépourvu de localisation et anonyme. Mais, pour nous, le quotidien engage non pas le « chez soi » – *familier* – (la maison chez Levinas) qui permet au sujet de s'instituer ou de *se* conserver contre le milieu, mais ce milieu même – lequel *libère d'être soi*³⁸. De surcroît, à la différence du milieu de l'*il y a* (Levinas) ou du milieu originel (Bégout), cette libération au regard de la subjectivité n'est en rien inhabitable, effrayante ou étrangère : pour nous, ces qualificatifs décrivent des épreuves typiquement contemporaines, qui font système, dans le régime du pouvoir, avec les dimensions, rassurantes ou familières, du « chez soi ».

Mais comment précisément caractériser cette ouverture quotidienne – ni rassurante, ni effrayante : confiante – de la subjectivité ? Les contemporains (de Deleuze à Levinas en passant par Jean-Louis Chrétien) l'ont fortement suggéré : c'est le *corps* qui peut ouvrir la subjectivité comme telle. En particulier, Merleau-Ponty, dans *Le Visible et l'invisible*, a proposé de déterminer le corps comme *l'élément même d'une atmosphère qui habite le sujet*³⁹. Mais il s'agit encore, pour Merleau-Ponty, de penser l'être *originel*, autrement dit de reconduire à « un *fond primordial* » procédant de « *puissances dormantes* »⁴⁰. Or, n'est-il pas nécessaire de se délivrer de cette exigence, typiquement phénomé-

transmanence) ce qui, ni constituant, ni constitué – *ni préalable, ni postérieur* –, se soustrait à ce type même de geste ?

38. Il faudrait préciser la manière dont les rapports à soi *et* les rapports de force peuvent se combiner – et expliciter en quel sens le milieu de la confiance ne saurait être recouvert par ces combinaisons.

39. Dans *Le Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty semble hésiter entre une lecture du Je (ou du corps) comme *habitant* (cf. Gallimard, 2004, p. 48) ou bien comme *habité* par « une visibilité anonyme » (*ibid.*, p. 185).

40. M. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 2005, p. 70. Nous soulignons.

nologique, de fondement, probablement inséparable de l'institution d'une nouvelle force ou puissance ? Le *corps* – en tant qu'ouverture de la transmanence – ne constitue-t-il pas justement ce qui, loin de fonder le sujet et notre rapport au monde depuis un mode de réalité spécifique (non quotidien), les *ouvre* comme tels – et les accompagne *quotidiennement*⁴¹ ?

3. Ni ordinaire, ni familier, le *corps quotidien* – celui qui se déploie peut-être dans le *rire* – se refuse donc aussi bien au fondement merleau-pontien – ce fondement procéderait-il d'un élément anonyme – qu'à l'épreuve typiquement contemporaine – celle-ci serait-elle impersonnelle (comme dans les problématisations du corps proposées par Blanchot ou Deleuze). Il désigne la seule dimension peut-être où le lieu du sujet se voit *enveloppé* – plutôt qu'habité, que hanté⁴² ou encore qu'envahi⁴³ – *de confiance* (la confiance étant trop impuissante pour pouvoir encore elle-même habiter, hanter ou envahir). *Par le corps quotidien et peut-être par le rire, le mi-lieu de la confiance enveloppe ainsi – sans force ni faiblesse, sans autorité ni puissance – le lieu du sujet.*

CHERCHER EN CONFIANCE

1. Du mouvement de la Terreur au corps quotidien : nous nous sommes ici attachés à questionner la *condition*⁴⁴ de la confiance, en tant qu'elle peut ouvrir le pouvoir (entendu en un sens non nécessairement politique). Tout comme celle des contemporains, notre recherche s'attache ainsi à mettre au premier plan un « affect fondamental » : la *confiance* – que l'on distinguera soigneusement aussi bien de la *foi*, ordinaire en tant qu'elle est encore déterminée par une autorité (divine), que de la confiance *en soi*, toujours narcissique et familière. Mais, ainsi problématisée, la confiance s'avère irréductible aux affects qui, tels ceux de l'inquiétude ou de l'angoisse⁴⁵, obéissent encore à la logique contemporaine de (la force de) l'*épreuve*.

2. Du mouvement de la Terreur au corps quotidien : il s'est aussi agit, dans ce texte, d'affranchir la pensée du régime du sujet comme tel. Ne peut-on

41. Il est remarquable que, dans sa problématisation de la *dilatation* du sujet – telle qu'elle vaut en particulier chez les mystiques –, Jean-Louis Chrétien en vient à décrire une *ouverture* du sujet comme tel qui non seulement procède d'une *atmosphère* (appréhensible selon la métaphore de la *respiration*) mais, de surcroît, se déploie selon les dimensions du *corps* et même du *quotidien*. Reste que cette ouverture relève encore d'une force ou d'une puissance inédite : celle de la dilatation. Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La Joie spacieuse*, Minuit, 2007.

42. Nous visons ici en particulier la problématique derridienne du *spectre*.

43. Cf. G. SIMONDON, *op. cit.*, p. 256.

44. L'idée de condition indique à la fois notre condition – ou du moins celle qui nous enveloppe – et la condition de l'accueil (seconde conditionnalité qui sera à préciser).

45. Cf. E. GROSSMAN, *L'Angoisse de penser*, Minuit, 2008.

supposer que telle est bien la spécificité du problématiser philosophique : questionner ce qui outrepassé ou inquiète ce régime⁴⁶ ? Précisément, notre démarche vise à établir *un lien étroit entre l'affect de la confiance – trans-personnel – et la possibilité d'un chercher philosophique spécifique*⁴⁷. Loin de désigner ce qui empêche le philosophe, la confiance serait donc inséparable d'un renouvellement de celui-ci ! Comment dès lors penser cette recherche *en* confiance – recherche peut-être ni active, ni passive –, et en particulier *l'accueil*, qu'elle rend possible, de problèmes non philosophiques, tel, dans ce texte, celui de la Terre ?

HUGUES CHOPLIN
Université de Technologie de Compiègne
 EA 2223 Costech

46. L'idée de Dieu cartésienne, les idées de la raison kantienne ou encore la transcendance dans l'immanence husserlienne n'attestent-elles pas combien le philosophe propre au rationalisme philosophique lui-même procède, bien avant le déploiement de la pensée contemporaine, d'un excès – irréductible – au regard du sujet comme tel ?

47. Notre recherche rencontre ici celles de Merleau-Ponty et de Meyer, lesquels rattachent en effet, en deçà du sujet, *l'interrogation* et la *foi* perceptive (Merleau-Ponty) ou encore le *problématique* et les *passions* (Meyer). Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp. 128-139 ; M. MEYER, *op. cit.*, pp. 91-117. Mais, à la différence de la foi perceptive et des passions – encore déterminées par une puissance ou une force spécifique –, la confiance déborde le sujet et suscite un philosophe spécifique sans pour autant engager de puissance ou de force.