L'archéologue et l'historien [dialogue]

Patrick Boucheron

► To cite this version:

Patrick Boucheron. L'archéologue et l'historien [dialogue]. Critique, 2017, 836-837, pp.164-171. 10.3917/criti.836.0164 . hal-03264900

HAL Id: hal-03264900

<https://hal.science/hal-03264900>

Submitted on 18 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'ARCHÉOLOGUE ET L'HISTORIEN

Dialogue avec Giorgio Agamben

-

Éditions de Minuit | « Critique »

2017/1 n° 836-837 | pages 164 à 171

ISSN 0011-1600

ISBN 9782707343338

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-critique-2017-1-page-164.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de Minuit.

© Éditions de Minuit. 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.

L'archéologue et l'historien

Dialogue avec Giorgio Agamben

C'est à bonne distance l'une de l'autre que se sont déployées les œuvres de Giorgio Agamben et de Patrick Boucheron. Quoi de commun entre le philosophe italien et l'historien français? Peut-être justement ce qui semble les séparer: la langue – les langues: l'italien et le français, qu'ils ont en partage. Mais aussi le «terrain», non pas exclusif, mais preferito d'une Italie médiévale et renaissante qu'ils arpentent l'un et l'autre. Et surtout l'importance qu'ils accordent à l'écriture et à la variété de ses régimes dans l'exercice de la pensée. Il y a aussi, chez l'un comme chez l'autre, une conviction que résume le terme foucauldien d'archéologie: il faut interroger les traditions de l'histoire si l'on veut se forger des concepts pour décrire le présent. Et cette archéologie, pour Agamben comme pour Boucheron, est indissociable d'une inquiétude politique.

Critique a pris l'initiative de leur proposer d'entrer dans un dialogue qui s'est poursuivi tout au long de l'automne 2016. Cet entretien, par questions et réponses, s'est déroulé sans protocole ni programme préétablis, sans terme assigné: il a été interrompu (suspendu?) seulement par le «bouclage» de ce numéro spécial. Il n'en est pas la conclusion, mais le point d'orgue.

Patrick BOUCHERON. – *Dans l'avertissement à L'Usage des corps, vous expliquez comment ce livre achève et n'achève pas la grande entreprise d'Homo sacer. Car une telle recherche, dites-vous, «comme toute œuvre de poésie et de pensée, ne peut être conclue, mais seulement abandonnée et, éventuellement, poursuivie par d'autres». De l'abandon, nous aurons à parler – et notamment dans ses implications politiques. Mais attachons-nous d'abord à ce que vous suggérez comme une éventualité: dès lors que vous vous faites une idée si haute, je veux dire si souverainement poétique, de l'acte de penser, que pouvez-vous attendre des «autres» pour inspirer, accompagner et poursuivre votre œuvre?*

Giorgio AGAMBEN. – Il faudrait soustraire de votre question toute implication psychologique, qui serait déplacée. Je dis cela, car on m'a souvent reproché un certain pessimisme – ou, ce qui revient au même, trop d'optimisme. Il ne s'agit pas non plus d'espoir ou de son contraire, car si on désespère des autres – comme on est aujourd'hui tout à fait autorisé à le faire – on désespère aussi de soi-même et on retombe ainsi dans la psychologie.

Il faudrait d'abord préciser qui sont les « autres ». Ce n'est sûrement pas la postérité. Les autres, je les conçois plutôt dans un futur antérieur, c'est-à-dire comme un passé dans le futur ou un futur dans le passé. Ils sont, pour revenir à votre question, ceux qui seront devenus possibles, lorsque le travail archéologique de la pensée aura été abandonné et non pas achevé. Et ce passé futur est le seul présent que nous pouvons atteindre, s'il est vrai – comme il est vrai – que toute histoire est toujours histoire contemporaine. En ce sens, les autres sont déjà là, ils sont toujours en train d'advenir, même s'ils ne sont pas là et n'y seront peut-être jamais.

Pour le dire autrement, les « autres » ne relèvent pas d'une nécessité – ils sont de l'ordre de ce que j'appelle une exigence, ils sont ce que la pensée exige, indépendamment de leur existence factuelle. Et l'exigence est pour moi la catégorie philosophique par excellence. C'est à une exigence de ce genre que devait penser Averroès quand il disait que l'espèce humaine exige qu'il y ait toujours un philosophe pour s'unir à l'unique intellect séparé.

Patrick BOUCHERON. – *Un seul philosophe, cela peut suffire, dit en effet Averroès : il y aura toujours un philosophe dans le monde. Mais dans le même temps, Averroès place la pensée dehors, c'est-à-dire hors de l'intériorité du sujet. Peu importe alors qui pense, peu importe qui sait, ce qui compte c'est qu'on pense et qu'on sache – et relativement à l'espèce humaine, tout est déjà su. Est-ce cela, l'exigence de la philosophie, telle que vous la concevez ? Mais dans ce cas, comment peut-elle supporter une forme de vie aussi radicalement anti-héroïque ? Autrement dit : de quelle manière votre écriture philosophique s'accommode-t-elle de la souveraineté du nom propre ?*

Giorgio AGAMBEN. – Je crois qu'il faudrait renverser l'opinion courante qui définit l'averroïsme par la séparation entre les individus et la pensée. Il me semble plutôt que le véritable problème d'Averroès consiste à réunir ce qu'il a séparé, c'est-à-dire ce qu'il appelle la *copulatio*, l'union intime entre *hic homo* et l'intellect séparé. La solution qu'il donne c'est que ce qui rend possible la *copulatio*, ce sont les phantasmes qui se trouvent dans l'individu, c'est-à-dire l'imagination. Je partage entièrement cette idée. Ce qui rend possible la pensée c'est l'imagination, et l'imagination est ce qui est le plus propre à chaque homme. Autrement dit, la pensée n'appartient pas véritablement à l'individu, mais par ses phantasmes il peut s'unir à elle, y marquer quelque chose comme une signature – à condition que les phantasmes disparaissent immédiatement dans l'acte de pensée.

Patrick BOUCHERON. – *Revenons à cette exigence, qui fait du sujet pour Averroès le lieu suffisant et insuffisant de la pensée. Quelle conséquence peut-elle avoir sur notre forme de vie? Je pense à la manière dont vous commentez, toujours dans L'Usage des corps, ce que disait Guy Debord de la «clandestinité de la vie privée»: elle nous accompagne comme un passager clandestin, c'est-à-dire de manière séparée et inséparable et pourtant, dites-vous, c'est peut-être dans cette «présence homonyme, indistincte, ombreuse» que réside le secret de la politique.*

Giorgio AGAMBEN. – C'est dans un de ses premiers films que Guy évoque «cette clandestinité de la vie privée sur laquelle on ne possède jamais que des document dérisoires». C'est de cette trop intime vie clandestine que Guy, comme d'ailleurs toute la tradition politique de l'Occident, n'est pas parvenu à venir à bout. Et pourtant l'idée de «situation construite» impliquait qu'il était possible de trouver quelque chose comme ce qu'il appelait «le passage au Nord-Ouest de la géographie de la vraie vie». Et si, dans ses films comme dans ses livres, Guy revient toujours sur sa biographie, sur les visages des amis et sur les lieux qu'il a habités, c'est, je crois, qu'il ressentait obscurément que c'était justement là que se cachait l'arcane de la politique, sur lequel toute

biographie et toute politique ne pouvaient que faire naufrage. L'élément politique authentique insiste dans la clandestinité de la vie privée, mais si on essaie de la saisir elle ne nous laisse entre les mains que le fade, incommunicable quotidien. C'était bien la signification politique de cette clandestinité – qu'Aristote avait à la fois inclus et exclu de la cité – que j'ai tout d'abord essayé d'interroger. Moi aussi je cherchais à ma façon le passage du Nord-Ouest dans la géographie de la vraie vie.

Patrick BOUCHERON. – *Parlons justement d'un autre passage, celui qui mène d'une enquête à une autre. Comment travaillez-vous ? Est-ce toujours un livre qui renvoie à un autre, ou vous laissez-vous égarer par un film, une œuvre, une conversation ? Savez-vous comment vous viennent vos idées, et pourquoi vous vous engouffrez soudainement dans telle ou telle bibliothèque – ici la littérature patristique, là les règles franciscaines ?*

Giorgio AGAMBEN. – Dans chacun des livres que j'ai écrit ou que j'ai abandonné, il y a toujours un non-dit qui exige d'être repris et développé, comme dans toute vie il y a quelque chose de non vécu qui demande non pas tellement d'être vécu, mais de ne pas être oublié. Même si souvent je n'en suis pas conscient, c'est cela, je crois, qui m'oblige, comme vous dites, à m'engouffrer – ou plutôt à m'égarer – dans telle ou telle recherche, dans telle ou telle bibliothèque. C'est donc du passé que viennent les idées, et c'est pour cela que l'enquête archéologique est toujours doublée par une autre archéologie, plus intime et secrète.

Patrick BOUCHERON. – *Cette autre archéologie, « plus intime et secrète » a-t-elle à voir avec l'ascétisme ? Si la politique du désœuvrement vise à cette déposition, ou cette destitution que vous semblez prôner, la puissance radicalisée en « puissance de ne pas » creuse-t-elle autre chose qu'un petit enclos contemplatif où nous travaillons à nous rendre ingouvernables ?*

Autrement dit, on a envie de vous demander si vous avez perdu tout espoir politique dans les capacités de l'institué à nous assurer une vie collective enviable, une fois ralentis

ou anémiés les élans sans cesse relancés de l'énergie institutive? Je pense évidemment à la démocratie, mais pas seulement.

Giorgio AGAMBEN. – Vous touchez là une question – celle du rapport entre l'institution et la destitution dans toute société – qui relève de la constitution même de la culture humaine. Un bon exemple en est le langage. C'est quelque chose d'essentiellement double, partagé, comme nous disent les linguistes, entre un acte spontané de discours individuel (c'est la « parole » de Saussure) et une institution très complexe qui s'appelle la « langue ». À la différence de la parole, celle-ci n'est pas quelque chose d'immédiat, mais une institution au sens propre du mot, constituée à travers un travail séculaire d'analyse et de réflexion. Or tout acte véritable de langage résulte d'une dialectique entre ces deux pôles inséparables et hétérogènes : si le côté institué devient exorbitant, on aura des phrases stéréotypées et une communication inerte.

De même, je crois que toute société humaine résulte d'une dialectique entre un pôle institutionnel et un pôle qu'on peut appeler par commodité destituant ou non institué (il faut préciser que le pôle institué ne coïncide pas nécessairement avec les institutions au sens étatique). Si la dialectique entre les deux pôles reste vivante, la société sera viable ; si, au contraire, comme il arrive aujourd'hui dans les démocraties post-industrielles, le pôle institué s'accroît et se technicise jusqu'à étouffer l'autre, la vie politique devient impossible.

Vous voyez bien qu'il ne s'agit pas de se ménager un petit enclos contemplatif, mais, au contraire, de rendre possible la vie politique. La contemplation dont vous parlez serait en ce sens une activité politique par excellence.

Patrick BOUCHERON. – *Il est un contraste, dans votre œuvre, entre les ouvrages brefs et cinglants (souvent issus de conférences ou de séminaires) et les livres architecturés comme des traités. Comment ressentez-vous ce double régime d'écriture? Et dans le cas d'Homo sacer, qu'attendez-vous de la réunion en un seul volume de différents livres dont l'ordre de parution ne correspondait pas à la*

numérotation complexe sans doute échafaudée après coup. Est-ce une mise en ordre, justement, ou un moyen de se créer d'autres surprises, de courir différemment L'Aventure (pour reprendre le titre d'un petit livre récemment traduit en français) ?

Giorgio AGAMBEN. – Il est important de préciser que ces volumes n'ont pas été réunis après coup ; ils répondaient à une conception – ou, si vous voulez, à une « aventure » – qui était présente dès le début. Quant au double régime de mon écriture, je crois qu'il y a là quelque chose qui est consubstantiel à la philosophie. L'histoire de la « forme » philosophique – ou de la philosophie en tant que genre littéraire – est encore à faire. Le cas Platon est en ce sens exemplaire. Au moment où il choisit (en s'inspirant d'un genre de prose tout à fait mineur, les mimes de Sophrone) le dialogue comme forme philosophique, Platon avait derrière lui la tradition des physiologues présocratiques, qui écrivaient comme Parménide des poèmes où l'auteur ne se posait pas le problème de la forme et prenait directement la parole en première personne avec le *shifter* « je ». C'est contre cela que Socrate dans le *Phédon* explique qu'on ne pouvait pas parler tout simplement de la nature, mais qu'il fallait avant tout « chercher dans les discours, dans les *logoi*, la vérité des étants ». Comme disait Kojève, la philosophie est ce discours, qui, tout en parlant de quelque chose, doit parler aussi du fait qu'il en parle. C'est pour cela que le dialogue devient chez Platon une forme extrêmement compliquée, où souvent quelqu'un rapporte un dialogue qui a eu lieu auparavant, ce qui fait que la forme dialogique se double d'un narration interne, qui l'interrompt et la soustrait à toute fiction théâtrale. De là également la fausse légende selon laquelle, à côté des dialogues exotériques, destinés au non-initié, il y aurait eu dans l'Académie des écrits ésotériques, destinés aux élèves. Je crois, au contraire, que exotérique et ésotérique, discours sur les choses et discours sur le langage ne cessent de se croiser et de se séparer dans la parole philosophique.

Patrick BOUCHERON. – *À propos de cette parole philosophique, je reviens à la réédition en un seul volume d'Homo sacer, qui permet de le traverser entièrement à partir de l'index des noms. Celui d'Émile Benveniste, par exemple, ménage*

une expérience de lecture singulière. On se rend compte combien la réflexion (ou la rêverie) étymologique sert souvent de tremplin à votre argumentation – c'est aussi le cas, par exemple, dans Qu'est-ce que le commandement? L'arkhè des mots est-il en même temps commencement et commandement?

Giorgio AGAMBEN. – Dès ma première rencontre avec elle à la fin des années 1960, l'œuvre de Benveniste n'a jamais cessé de m'accompagner. Ce qui m'avait spécialement frappé alors est le moment où Benveniste devient de plus en plus conscient de l'insuffisance de la sémiologie saussurienne et radicalise l'opposition saussurienne entre «langue» et «parole» comme fracture insurable entre sémiotique et sémantique. Le langage humain est divisé, on l'a vu, en deux plans inséparables et, en même temps, incommunicables, et c'est de cette rupture que Benveniste a cherché à venir à bout sans y parvenir dans les dernières années de sa vie. Il y a chez lui un énoncé incontournable, sur lequel je n'ai pas cessé de réfléchir : «Le monde du signe est clos. Du signe à la phrase il n'y a pas transition, ni par syntagmation ni autrement. Un hiatus les sépare.» La philosophie a été pour moi l'effort qui consiste à venir à bout de cette scission, de retrouver pour la langue une voix et une matière.

Patrick BOUCHERON. – *Les historiens des textes que vous mobilisez dans votre enquête philosophique (en particulier la littérature patristique dans Le Règne et la Gloire, les sources liturgiques dans Opus dei ou les règles monastiques dans De la très haute pauvreté) sont souvent fascinés – et parfois irrités – par votre capacité à percer la couche des interprétations accumulées dans la littérature érudite pour aller droit à la source. Comment l'identifiez-vous? Pourquoi souhaitez-vous toujours, à un moment, vous retrouver seul avec elle? Pensez-vous que le travail de recherche puisse ressortir du même mystère que la littérature, telle que vous l'évoquez magnifiquement dans Le Feu et le Récit?*

Giorgio AGAMBEN. – Vous touchez là un point tout à fait décisif, qui concerne la signification qu'a pour moi le travail du philologue. Le titre de l'œuvre majeure d'un grand philologue

italien, Giorgio Pasquali, est en ce sens instructif : *Histoire de la tradition et critique du texte*. Seule la connaissance critique de la tradition qui nous l'a transmis permet l'accès au texte que nous voulons lire, mais celui-ci n'est presque jamais l'original ; ce n'est que ce que nous pouvons atteindre en remontant à rebours l'histoire de sa tradition. De là pour moi la leçon politique de la philologie. Ce qu'elle nous montre, c'est que nous recevons sans exception notre culture – comme d'ailleurs notre langue – à travers une tradition historique, qui est toujours déjà plus ou moins consciemment altérée et corrompue. L'original n'est pas ce que le philologue appelle l'archétype : à la différence de celui-ci, il ne se situe pas dans le passé, mais a lieu dans le présent, dans l'instant où le philologue se mesure à la tradition dans un corps à corps qui est nécessairement politique et philosophique à la fois. Et c'est ici que se place ce que j'aimerais appeler avec Michel Foucault le point de surgissement, qui ne coïncide pas exactement avec la source que la tradition nous a transmise. Et c'est à ce point que l'archéologue se sépare de l'historien, avec lequel il a jusque-là entièrement partagé le chemin et la méthode.