

## Veille et état d'exception

Paul Mercier  
Chercheur indépendant

### Abstract Watchfulness and State of Exception

This article intends to link watchfulness to the state of exception. Ordinarily, both concepts do not have any close connection, since watchfulness belongs to the field of metaphysics, and the state of exception to the field of political study. Nevertheless, thanks to authors such as Agamben (who, in *Il Timp che chesta*, develops a theological frame of the state of exception) we can include the first concept with the other one. Thus, we discover that the „sleeping state” corresponds to the „as if state” in biopolitics. From there, watchfulness adopts and dialectically embraces the posture of the Paulinian „as if not” and facilitates the overcoming of nihilism, which is inherent in societies of surveillance which always coerces Man’s power of acting towards the Origin.

**Keywords:** watchfulness, biopolitics, exception, Agamben, Boutang

« Veille devant la page irriguée par une encre rouge. La moindre distraction, au-dehors comme au-dedans, provoquerait le tumulte des pierres et l’assèchement de la vie »

(Bobin 2022, 557)

### 1. Introduction

Quel rapport entre veille et état d'exception ? Le premier terme est un concept métaphysique, le deuxième terme est un concept politique. La veille, dans le christianisme, est l’attente du Messie ; l’état d’exception, d’un point de vue politique, est la suspension du droit commun, dans les situations d’état d’urgence, par exemple.

Pourtant, le concept d'état d'exception est également théologico-politique, et a été analysé par Walter Benjamin, Carl Schmitt et Giorgio Agamben, entre autres. Les études sur l'état d'exception sont nombreuses, surtout dans le domaine politique, mais aucune ne la relie à la veille. Notre intérêt concernant la liaison entre veille et état d'exception naît d'une relecture du *Temps qui reste* d'Agamben (2004), en compagnie de l'herméneutique de la veille en arrière-plan. En effet, de ce point de vue, comment ne pas souder l'*eschaton* à l'attente du Messie ? Ainsi, cet article étaye une des réflexions issues de notre ouvrage *Sur le sentier de la veille* (2023), selon la problématique cherchant à trouver l'accomplissement de la personne au sein des sociétés de surveillance nées vers la fin de ce que l'on nomme communément Moyen-Age<sup>1</sup>.

Notre thèse stipule que la veille est l'exception de l'exception au sein de « l'état d'exception devenue la règle » ; pour cela, il serait judicieux de revenir aux fondements de la veille, situés avant le scandale de la Croix, que l'on retrouve chez Héraclite, selon lequel la veille est déjà un état d'exception par rapport aux dormeurs : ainsi, la norme serait celle du « non éveillé », à relier à l'état du « comme si » inhérent à la biopolitique. Dès lors, le veilleur, faisant exception au « comme si », adopterait la posture du « comme pas » paulinien, laquelle correspondrait à l'exception de l'exception. Il y aurait, dans le *hos mè*, une dialectique existentielle à mettre en place *hic et nunc*.

Pour prouver notre thèse, nous analyserons les définitions de la veille à l'aide Pierre Boutang et Gabriel Marcel avant de la lier à la notion de biopolitique pour finir sur le rapport entre veilleur et temps, et plus particulièrement en confrontant le temps messianique agambénien à l'expérience du temps éontique boutangien, d'inspiration thomiste, une confrontation qui interroge la place du chrétien dans la société. Ainsi, nous suivrons une réflexion graduée, laquelle n'oubliera jamais la dialectique existentielle, pro-tendue, mais en direction de l'origine, en marge de la norme-exception juridique.

## 1. « Comme si » et veilles

Qu'est-ce que la veille ? La veille ne doit pas être confondue ni avec l'attention, ni avec la vigilance, ni avec la

surveillance. Nous avons déjà balisé l'ensemble des définitions et distinctions dans l'introduction de notre ouvrage (Mercier 2023) ; pour résumer ce qui constitue une problématique densément travaillée en amont, la veille se distingue des trois autres termes car elle en ajoute une dimension transcendante à la réunion de l'attention (disposition intérieure) et de la vigilance (ouverture extérieure), elle englobe la surveillance, laquelle impose une domination verticale d'homme à homme. Boutang, dans *l'Ontologie du secret*, aborde la veille autrement : elle est prise dans une dyade avec le sommeil. Qu'est-ce qu'une dyade ? A la différence de l'opposition (qui ne saurait réunir) ou de la polarité (qui est un couple stable), la dyade décrit deux termes opposés susceptibles de se réunir dans l'instant, *to exaiphnes*, telle la dyade primordiale de la vie et de la mort, laquelle commande et ordonne toutes les autres, comme le chante Jan Kochanowski dans son poème « au sommeil » (Jelenski 1981, 54) :

*« Tu enseignes la mort humaine, ô pur sommeil !  
 Tu nous donnes le goût futur de ce qui veille,  
 Endors pour un moment la cendre de nos corps,  
 Pour que l'âme s'envole en son grand vaisseau d'or. »*

L'Homme n'est pas éveillé de la même façon, dit Boutang, et les « degrés de la veille » varient d'un instant un autre, soit tout le contraire de la Société de surveillance où chaque homme devrait être éveillé d'un même degré, selon la régulation des excitants et des tranquillisants.

En outre, Boutang garde la dimension transcendante de la veille. Ainsi :

« Ni la veille, ni l'éveil, moins encore le réveil, n'ont, en français, un sens pleinement positif ; le premier mot se rapporte à demain, à l'endemain ; il porte une marque chrétienne, dépendant, selon nous, de la transformation subie par la *vigilia* latine, demeurée attente, certes, de la bonne heure du jour, mais associée, pour la sensibilité évangélique, au moment où Marie-Madelaine constate que Christ est ressuscité. Et ce matin (*mane venit*) au contraire, est comme un rêve, où Marie peut se méprendre, croire que là n'est pas le divin maître, mais le jardinier. – Quant à l'éveil, à s'éveiller, ils semblent indiquer la venue hors d'un fond qui pré-existe. Semblent... mais il est établi que l'*expergiscor* latin, comme en grec *εγείρω*, nous parle d'une bifurcation d'un mouvement à partir d'une voie droite, d'une continuité sans histoire. L'origine du mot "veille" est donc oubliée, inversée même, puisque *vigilia* se rattache à *vigere*, d'abord

purement positif et faisant illusion à la force de la vie, comme notre “vigueur” » (Boutang 2016, 285).

Dans ce paragraphe se concentre tout aussi bien la théorie de la veille que la fin de *l'Ontologie du secret* de Boutang. La *Vigilia* est « attente » (de Dieu) par la résurrection (du Fils) comme « un rêve » (la dimension du songe est comprise dans la veille) conduisant à une bifurcation d'un mouvement à partir d'une voie droite (l'obliquité de l'âme chez pseudo-Denys) qui confère à la substance rationnelle de l'homme quelque espèce de vigueur sous les yeux du témoin (la myrophore). Or, dans nos sociétés occidentales léthargiques, l'homme de la surveillance, l'homme du ressentiment, manque justement de vigueur, de courage, d'humilité. Pour Boutang le passage à la modernité est le passage de la veille à la surveillance. Ainsi, écrit-il, « le monde chrétien, et d'autres anciens mondes, étaient plein d'anges veillant ains ; le nôtre, déchristianisé, est encombré de surveillants » (*Ibid.*, 286). La surveillance est donc liée au nihilisme, où règne l'homme du ressentiment, dominant autrui dans une immanence dépourvue de transcendance. En revanche, la veille comprend la dimension transcendante, et, de là, instaure une réalité double, l'une selon la raison et la loi, l'autre selon le cœur et l'intuition ; les deux plans coexistent dans une nouvelle immanence.

Dans le monde de l'immanence première, les différents totalitarismes essayent « d'endormir » l'homme, moins selon les lois du cœur que selon la science arraisonnée des décisions, laquelle est une déviance du Gestell<sup>2</sup>. L'homme sans veille, c'est donc l'homme endormi, endormi à soi, au cosmos, à l'autre et à Dieu. C'est pourquoi la philosophie d'un chrétien comme Gabriel Marcel, l'un des maîtres philosophiques de Boutang, tente de trouver des solutions aux mécanismes qui empêchent de réveiller l'homme :

« C'est, je pense, le mot veilleur qui caractérise le plus exactement ce rôle et voici ce que je serais porté à entendre par là : veiller, cela veut d'abord dire rester éveillé, mais plus précisément encore, lutter contre le sommeil d'abord pour son propre compte. Mais de quel sommeil s'agit-il ? Il peut se présenter sous diverses formes. Il y a d'abord l'indifférence, le sentiment que je ne peux rien, c'est-à-dire le fatalisme qui peut d'ailleurs affecter lui-même des aspects divers dont l'optimisme bien commode de ceux qui pensent que tout finira par

s'arranger (comme si l'événement n'avait pas infligé à une confiance de cette sorte le plus accablant démenti!). Il y aussi la distraction volontaire de celui qui ne lit pas les journaux ou qui n'écoute pas la radio, sous prétexte que tout le monde ment. Se tenir éveillé, c'est réagir activement contre tout ce qui nous porte à adopter ces attitudes lâches ou paresseuses. Il y a donc bien une vertu de vigilance que le philosophe se doit de pratiquer dans la mesure du possible. Mais celle-ci doit, je pense, s'exercer contre toute propagande et surtout contre celle à laquelle se livrent presque inlassablement les pouvoirs publics, même dans les pays qui ne sont pas en dictature» (Gabriel Marcel 1992, 50).

Marcel, ici, n'opère pas une distinction claire entre vigilance, veille et éveil. Dans *homo viator*, il écrit : «il me semble que chacun de nous, dans une part considérable de sa vie ou de son être, est encore inéveillé, c'est-à-dire qu'il évolue en marge du réel, comme un être en proie au somnambulisme» (Marcel 1945, 27). Retenons que pour Marcel l'homme endormi, c'est l'homme qui n'agit pas, autrement dit l'homme qui manque de vigueur. Ainsi, ici, le «comme si» est afférent à une vie songeuse, oublieuse d'elle-même, dépourvue de son partenaire dyadique, la veille.

Depuis Marcel, peu de choses ont changé, étant donné que la Société du spectacle n'a jamais autant essayé d'endormir l'homme jusque dans le cauchemar. L'apocalypse de saint Jean est répétée sous formes de parodies dans les mass media, lesquels bavardent, au sens heideggérien, sur la fin des temps, sans l'anticiper, ni la comprendre. La réflexion marcellienne, quand même bien elle essaierait de réveiller un être de l'homme, en avant de l'étant qu'il est, rejoint, faut-il le souligner, la prétention philosophique de l'homme «éveillé». Rappelons que pour Héraclite, l'homme du commun est endormi, et ne peut posséder le Logos ; pour Plotin, l'homme du commun vit une expérience «hyptonique» ; pour Spinoza encore, celui qui vit dans le premier genre de connaissance se trouve dans un état quasi-hallucinatoire. L'expérience du «comme si» serait-elle universelle, viendrait-elle du fond des âges, ne serait-ce là, au fond, que la prétention de tout philosophe à vouloir être éveillé, à «snober» le commun des mortels ? Mais, la veille, depuis le Nouveau Testament, est toute autre : elle se fonde sur une attention accrue et indéterminée (par exemple, faire des tours de garde, comme un jardinier attentif autour du palmier de son

jardin pour prévenir les attaques de Paysandisia Archon), et la met en analogie avec l'attente du Fils de l'homme. A l'éveil, le fait de s'éveiller, ce qu'ajoute la veille chrétienne, c'est « l'attente du Messie, veille réitérée avec la parousie, la nouvelle venue, et rejouée au quotidien dans la veillée des morts, ou encore, exemplairement, dans la « veille » /« veillée » de Noël" (Depraz, 2013). Et c'est ainsi que le veilleur peut-être n'importe qui, à condition que « n'importe qui »<sup>3</sup> ne fasse pas « n'importe quoi » dans une veillée graduée, jusqu'à l'ultime éveil, retombant, d'un instant à un autre, en un sommeil profond, qu'il prenne garde à ce qui peut contraindre, ou nuire, en un sens spinoziste, sa puissance. Ce pourquoi nous invitons le lecteur à relire le passage de Marcel ci-dessus. Comme conclusion partielle, la veillée chrétienne ne peut se déprendre d'un changement intérieur de la conscience transformant le rapport intime temporel entre étant et être. Il serait donc judicieux de relier l'exigence marcellienne à la méditation transcendantale de facture husserlienne.

Quoiqu'il en soit, et dans une optique cette fois-ci debordienne (situationniste), l'état du « comme si », avant toute prétention chrétienne, a été repérée par la revue Tiqqun, qu'Agamben a lue :

« Toutes les situations où nous nous trouvons engagés portent dans leur équivalence le sceau infiniment répété d'un irrévocable "comme si". Nous collaborons au maintien d'une "société" comme si nous n'en étions pas, nous concevons le monde comme si nous n'y occupions pas nous-mêmes une situation déterminée, et continuons de vieillir comme si nous devions toujours rester jeunes. D'un mot : nous vivons comme si nous étions déjà morts » (Tiqqun 2000, 28)<sup>4</sup>.

Soit tout l'inverse des principes pauliniens, où celui qui vit dans la posture du « comme pas » transcende vers la mort, mais au sein d'une vie toujours gardée, sauvegardée, et, ce faisant, renouvelée. En somme, plutôt que de vivre « comme si nous étions déjà morts », il serait question de retrouver une vraie vie, une forme de vie, quand bien même « je » transcende vers la mort. Nous avons donc démontré que le sujet, dans la société de surveillance, vit dans la posture du « comme si » et que la voie chrétienne pourrait apporter une réponse. De la revue Tiqqun nous pouvons en venir à Agamben : si pour les situationnismes, le paradigme de la société est la mobilisation continuelle, dans

notre vocabulaire, une participation à une réalité sectaire, séparée de Dieu, cette mobilisation diffuse n'est valable que si l'humain surveillé est désormais parqué dans des camps, c'est-à-dire « un espace qui s'ouvre lorsque l'état d'exception devient la règle » se refermant dans une « inclusion prise dans l'exclusion » - la séparation sectaire – comme le soutient Agamben (Agamben 2022, 50)<sup>5</sup>. Il convient de faire le parallèle entre les sociétés de surveillance et la biopolitique. Et dès lors, de renverser l'inclusion prise dans l'exclusion en excluant l'inclusion dans le « comme pas ».

## 2. De la veille au biopouvoir

Aux définitions précédentes, et afin de lier la veille au biopouvoir, il convient de rajouter le commentaire d'Agamben sur Aristote à propos de la veille, *theoria*, elle-même prise dans la dyade avec le sommeil :

« Le sommeil est aussi, chez Aristote, le paradigme par excellence de la puissance et de l'*hexis* et, en ce sens, il est opposé et subordonné à l'usage, assimilé, quant à lui, de la veille : "l'existence du sommeil et de la veille, implique celle de l'âme ; mais la veille est semblable au savoir en acte, le sommeil à un état sans actualisation". L'infériorité du sommeil, en tant que figure de la puissance, par rapport à l'*ενεργεια* est affirmée encore plus nettement dans les œuvres éthiques ; "que le bonheur soit une *ενεργεια*, on le voit à ceci : si un homme passe sa vie à dormir, nous refusons de le déclarer heureux. Il possède en effet la vie, mais non la vie selon ses vertus" » (Agamben 2016, 1075).

La veille chemine donc vers l'acte pur. On peut également s'appuyer sur Gaillard (2002, 285) :

« l'épistémè ne préserve qu'en puissance les étants dont la nature est de ne s'actualiser qu'avec leur matière – c'est-à-dire comme ce qui peut ne plus être – dans la particularité du ceci qui lui advient » ; ce qui nous conduit à la source aristotélicienne « L'existence du sommeil et de la veille implique celle de l'âme : mais la veille est semblable au savoir en acte, le sommeil à un état sans actualisation ».<sup>6</sup>

La distinction est assez claire entre ce qui est « en acte » et ce qui est « sans acte ». Mais cette puissance de l'acte doit se concevoir avec quelque espèce de retour vers le Principe. La puissance de l'acte doit agir vers la perfection ; chez les Pères Spirituels, il est question du retour vers l'état adamique

(Guillaumont, 235). C'est ainsi que nous avons expliqué, dans notre ouvrage :

« Définir la veille comme état d'exception, c'est mettre en jeu la polarité de la contemplation et de l'action (...) *Ἐνεργεῖα*, c'est donc un mouvement susceptible de retourner au divin sans être en puissance. Toutefois Boutang se sert de la veille dans une optique différente de celle d'Agamben, ce dernier revisitant la relation étroite entre *δυναμῖς* et *χρεῖς* dans une perspective politique, alors que Boutang se sert d'Aristote aux détours de *ἐντελεχία* et du *το τι ἦν εἶναι* afin de trouver la singularité d'un «je» dans la perception [...] N'oublions pas non plus qu'Aristote effectue la distinction entre sommeil et veille afin de savoir quel est le meilleur genre de vie. L'Homme est un composé, de l'âme, vous, forme ou acte premier du corps, et son *ἐντελεχία* n'est pas condamné à se perdre *κατ'οὐσίαν*. Il existe «comme une immortalisation» en filigrane de la théorie où «l'Homme ne vivra plus selon son humanité, mais selon quelque appartenance divine». Il est donc question de mesure, et dans une perspective chrétienne la mesure devient celle du Christ » (Mercier 2023, 112).

Ainsi, la *theoria* grecque est améliorée par Urs Von Balthazar (1996, 182) de cette façon : « l'acte de la *theoria*, de la vision du Fils et, à plus forte raison, de la contemplation incessante de ce qui a été vu une fois, est vécu par le croyant lui-même comme l'unité d'un don et d'une décision ». Ceci relève du libre-arbitre chrétien, que nous relions à la puissance spinoziste. La veille chemine vers l'acte pur, avons-nous dit. Son sentier est celui de l'homo viator. Mais son sentier est semé d'embûches : car voici les affres de la biopolitique se dressant à l'horizon.

La vie « en acte » est donc semblable au *conatus* spinoziste ; en quelque sorte, la forme de vie agambénienne est à chercher dans les livres IV et V de l'*Ethique*. Agamben réconcilierait donc l'éthique spinoziste à la posture paulinienne au sein du biopouvoir. Rappelons les réflexions sur le biopouvoir de la part d'Agamben. Le biopouvoir plonge au cœur de la structure noético-esthétique de la personne même, et extraie sa « vie nu », *zoè*, en la rendant « sujet » du pouvoir. C'est la fameuse altération du *bios* et du *zoè*, dénaturant ce que nous nommons « polarité du *bios* et du *zoè* ». De nombreuses analyses de la biopolitique sur Giorgio Agamben ont été effectuées, et il nous semble peu utile, ici, de les paraphraser, sinon de les référencer en bibliographie. D'après nos recherches, Alain Gignac est celui qui a le mieux résumé et problématisé le



passage de l'analyse du biopouvoir à l'état d'exception via le temps messianique. Délivrons, succinctement, la définition du *zoè* et du *bios* :

« Les Grecs distinguaient la vie naturelle (*zoè*), commune aux vivants et confinée au domaine privé (*oïkos* domestique), de la vie qualifiée, « la vie bonne », (*bios*), commune à un groupe et concernant le domaine public (la polis). Le bios humain se différenciait de la *zoè* avant tout par le langage – par la prise de parole délibérative et éthique. Or, la modernité opère un tournant : la préoccupation politique n'est plus le bios mais la *zoè* qui, en quittant la sphère du privé, altère la sphère publique. Du même coup, on passe du politique (l'organisation de la vie commune) à l'économique (la loi de *oïkos* étendue à la sphère publique), en somme, *bios* et *zoè* se trouvent toutes deux dénaturées et le citoyen est réduit à n'être qu'une vie nue » – qui n'est plus ni la *zoè* ni le *bios* ! Paradoxalement, la vie naturelle, en devenant l'objet du politique, perd son caractère sacré et tue le politique » (Gignac 2013, 17-18).

Nous irons jusqu'au bout de la réflexion agambénienne : nous tuons également le politique, même si, en dernière instance, nous réfléchissons sur une issue politique. Concernant la polarité du *bios* et du *zoè*, une fois cette altération produite, qui détruit par-delà même toute bios, toute *zoè*, l'âme humaine pâte, au sens spinoziste, dans les structures du pouvoir. Au sens de Gabriel Marcel, le sujet devient « objet ». Dans les sociétés biopolitiques, le « toi » devient un « lui ». Lorsque « toi » devient un « lui », l'homme devient objet du savoir, il est « surveillé ». Agamben et Marcel se rejoignent donc sur l'enjeu de l'exception de l'exception : retrouver une forme de vie, une vie heureuse sur le plan éthique. Face à l'état d'exception, il serait nécessaire de retrouver un « véritable état d'exception », mais il convient de se demander si ce nouvel état d'exception, via la communauté des veilleurs, accélère ou non la fin des temps face au retardement de l'avenue du messie inhérent au « faux » état d'exception. En effet, si le veilleur est un contemplateur en action, il doit faire un choix éthique – une décision en vertu du libre-arbitre en compagnie de la visée de la grâce ; et donc, accélérer la fin des temps, *hic et nunc stans*<sup>7</sup>, en vue de la résurrection des corps glorieux – ces corps dont il reste « quelque chose d'éternel » selon la formule de Spinoza dans la proposition XXV de l'*Ethique*. En effet, à la fin des temps, il n'y aura plus esclave, ni maître, ni, enfin, identité, mais il restera la singularité même, d'essence-existence positive

et maîtresse de son désir. Ce serait donc une communauté de pleine puissance.

Chez Spinoza, telle communauté prendrait part à l'éternité. Ainsi, cette forme de vie ne saurait se déprendre d'une théorie afférente à la temporalité : comment relier ce sentiment d'éternité à la posture du *comme pas* ?

### 3. La temporalité dans la posture du « *comme pas* »

Pour ce faire, la posture du « *comme pas* » paulinien doit être relu, premièrement, à la lettre, comme le fait Agamben (2004, 259-260) :

« Seulement, que chacun marche selon la condition que le Seigneur lui a donnée en partage, et dans laquelle Dieu l'a appelé. C'est là ce que j'ordonne dans toutes les Eglises. Quelqu'un a-t-il été appelé étant circoncis ? Qu'il demeure circoncis. Quelqu'un a-t-il été appelé étant incirconcis ? Qu'il ne se fasse pas circoncire. Etre circoncis n'est rien ; et être incirconcis n'est rien ; mais l'observation des commandements de Dieu est tout. Que chacun demeure dans la vocation dans laquelle il a été appelé. As-tu été appelé étant esclave ? ne t'en mets point en peine (mais aussi, si tu peux devenir libre, profite-en) ; car l'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur ; de même aussi celui qui a été appelé étant libre, est l'esclave de Christ. Vous avez été achetés à grand prix ; ne devenez point esclaves des hommes. Frères, que chacun demeure devant Dieu dans l'état dans lequel il a été appelé » (trad. Annotée Neuchâtel)<sup>8</sup>.

La posture du « *comme pas* », laquelle progresse du donné au donnant, commande de ne pas changer sa nature, son identité mais, via l'identité, de se désapproprier de toute identité. Ainsi :

« Si les hommes, au lieu de chercher encore une identité propre dans la forme désormais impropre et insensée de l'individualité, parvenaient à adhérer à cette impropriété comme telle, à faire de leur propre être ainsi non pas une identité, mais une singularité commune et absolument exposée, si, autrement dit, les hommes pouvaient ne pas être ainsi, dans telle ou telle biographique particulière, mais être seulement *le* ainsi, leur extériorité singulière et leur visage, alors l'humanité accèderait pour la première fois à une communauté sans présupposés et sans objet (Agamben, 1990) ».

L'être « *ainsi* », c'est la kénose du sujet, via laquelle il devient une « *personne* », en réponse à la kénose du Toi absolu ou « *kénose de l'Un* » qui est « *tel quel* », « *ainsi* » via le *vōv*. Or cette kénose n'est possible que dans l'instant, το ἐξαιφνης, qui

échappe, en une exception temporelle, à la linéarité, en instaurant ensuite une nouvelle continuité, une nouvelle temporalité. Dans cette exception temporelle, l'être ainsi de l'Un ou du Toi coïncide avec l'être « tel quel » de l'homme. La posture du « comme pas » paulinien a été non seulement repris dans Agamben dans *Le temps qui reste*, mais aussi par Boutang tout au long de son œuvre. Il interroge directement la place du chrétien dans la société : comment peut-on vivre dans la posture du « comme pas » au sein du biopouvoir ? Comme faire advenir l'*eschaton* dans l'image-temps ? Voilà une grave question en hémenéutique religieuse. De manière audacieuse, en reliant Agamben et le « second Boutang », la posture du « comme pas » dans les sociétés de surveillance peut être reliée à la libération du Désir. La question est : qu'a-t-on oublié dans le passage de la veille à la surveillance ? Ce serait la participation archétypale à l'éternité, que l'on retrouve de l'Orient chrétien au soufisme perse.

En effet, il n'est pas question de vivre en marge de la société, même si cela demeure possible, mais au sein de la société du « comme si », en se libérant, en libérant son désir via une structure transcendantale autre<sup>9</sup>. Il s'agit, comme le fait remarquer Romain Deblüe, dans une conférence sur *Apocalypse du Désir* de Boutang, de « rendre à nouveau l'homme à l'homme visible, en sa condition d'image de Dieu, c'est-à-dire en sa condition de personne – et de personne désirant Dieu ». Ainsi, ajoute-t-il, « Ni désir enfermé dans l'homme, ni désir enfermant l'homme. La voie de Boutang a pour destination de précisément rendre à l'homme son désir, réalité fondamentale de sa nature, mais lui appartenant, s'accomplissant toujours, dit-il, dans une appropriation par la personne de son désir propre, et cela dans l'instant – qui est un abyssal – de l'acte accompli librement qui est celui de la décision » (Deblüe 2023).

On ne retrouve ni plus ni moins le conatus spinoziste (devenir « cause de soi », devenir « cause efficiente », en accord avec la substance) mais avec le Christ en toile de fond. Car, rappelons-le, ce que reproche Boutang à des penseurs comme Spinoza (qui a vu la cause efficiente dans le troisième genre de connaissance) ou à Husserl (qui a dépeint le présent vivant et le maintenant originel de façon remarquable), c'est d'avoir dressé

une connaissance, pour le premier, sans *Sum qui sum* et, pour le second, un paulinisme « sans Christ ». Mais on peut se demander, ici, s'il est question du temps messianique. C'est en effet l'option choisie par Agamben. Sans échapper à ce monde-ci, le veilleur vit dans un monde séculier, mais placé sous une « tension messianique » venant forcer la contradiction entre tous les temps. Pour Agamben, cela signifie un reste, où le veilleur est « séparé », mis à part. Or, séparé, c'est *secerno*, en latin, et qui a donné le mot français « secret ». La tension messianique s'instaure, ainsi, dans l'expérience du secret. Car le temps séparé, le temps du secret, correspond à l'expérience de l'éternité, mais en retrait, réservé. Et ce temps séparé, ce temps qui reste, est également l'objet de Boutang dans *Ontologie du secret*. D'une certaine manière on pourrait dire que là où s'arrête *Le temps qui reste* d'Agamben commence *l'Ontologie du secret* de Boutang, qui interroge l'être dans le secret, et le secret dans l'étant humain en son être-ainsi, jusqu'à son assez-d'être, et ce dans un espace réservé, mis à part, mais se donnant après-coup « au milieu de », dans la foule, par exemple. Boutang ne concevait pas la veille en dehors de la modernité (car la modernité nous rattrape toujours, même au fin fond du Sinaï) mais en-dedans de la modernité, de façon à agir au sein des structures du pouvoir. *L'Ontologie du secret* est d'ores et déjà placée sous une tension messianique dès le liminaire à travers laquelle le sujet se confronte à un processus d'individuation<sup>10</sup>.

Nonobstant, tant s'en faut de parler de messianisme chez Boutang, et il est probable que Boutang essaye de trouver une voie de sortie à ce qu'on appelle d'ordinaire « messianisme »<sup>11</sup>. Pourtant, il y a de grandes ressemblances entre l'issue temporelle chez Boutang via l'*aevum* thomiste, et le temps qui reste d'Agamben ; il est en effet question d'une histoire, qu'elle fût individuelle ou collective, effleurant l'éternité. Nous avons grandement abordé ce sujet à la fin de notre ouvrage *Sur le sentier de la veille* : il est question du mouvement oblique du corps par l'âme, mixte, *aitia*, de l'*apeiron*, située sur la linéarité horizontale, et du *péras*, contigu à la circularité divine. La coulée oblique rejoint le temps de la frontière agambénienne, à savoir la frontière entre « le temps humain » et le « temps » éternité. Il

serait donc de bon aloi de faire remarquer que Boutang dessine ce temps qui reste plus de trente ans avant Agamben<sup>12</sup>.

Pour comprendre cette séparation secrète, il faut à tout prix la distinguer du temps séparé dans lequel l'homme du ressentiment se trouve de prime abord et le plus souvent : car dans la Société du Spectacle, l'homme est avant tout séparé de lui-même, du cosmos et d'autrui. Mais il est alors question d'une séparation manifeste, non secrète, encore – c'est la séparation d'avec Dieu. Via cette séparation manifeste, l'homme se fait exception à lui-même (tout le monde veut être une « exception » et se revendiquer comme telle, c'est tout le contraire du paulinisme laquelle clame de demeurer dans sa propre identité toute en la dépassant, hors de tous modèles). Par un incroyable retournement de situation dialectique, il se pourrait bien que le veilleur soit le plus normal des hommes, être « quelconque » et « multiple » sur fond de l'Un, ce qui constitue, selon notre dialectique existentielle, l'exception de l'exception, le *hos mè*. C'est seulement alors que l'homme normal, le veilleur commun, sera en mesure de revendiquer et instaurer une société où chacun se ressemble par ce quoi il diffère. Car avant d'être esclave, immigré ou handicapé, je suis avant tout un homme, le seul être sachant qu'il va mourir bien longtemps à l'avance, et qui dès lors transcende vers tel horizon, mais dans une vie intensive, jamais plus « vouée à la mort » à travers une conservation sans principe, ni fin, orientée vers un avenir sans mémoire ; ce qu'ajoute le paulinisme, c'est que cette transcendance « en marche » tourne son regard, de temps à autre, en arrière, vers le commandement de Dieu et qui transfère, dès lors, la mémoire – la tradition au sens de Benjamin – en la personne en avant de l'être qu'elle est. Par conséquent, nous préférons le terme « paulinisme » à « messianisme » pour éviter toute ambigüité.

Le temps éontique est donc le temps du veilleur au sein du « passage » à la frontière de tous les temps ; si la modalité de ce temps est d'abord personnelle, elle ne peut se penser sans l'autre. Ainsi du point de vue éthique, la contraction messianique, ce « temps qui reste », devient « éthique qui reste », où le « lui » redevient un « toi » dans une « sorte de bonheur ivre, illuminé, produisant un moi sans frontière et sans contenu [...]

faisant jaillir une nécessité de moi et de tous les autres, hors de toute raison et de toute qualité ou sans essence » (Boutang 2016, 70).

#### 4. Traductions sur le plan politique : singularité ou universalité ?

Après avoir réfléchi à la question du temps, serait-il question de trouver une « singularité anarchique », ou de trouver sa place dans une communauté ? Ne peut-on par réunir dialectiquement cette singularité à une communauté plurielle ?

Il y a donc plusieurs traductions possibles sur le plan politique :

a) Soit se retirer du monde, à l'image de la première tentative de Durtal dans *En route* de Huysmans. C'est le temps de l'ascèse, de la prière intensive. On peut imaginer des petites communautés retirées hors du monde, mais cela ne sied pas à notre problématique, laquelle cherche à insérer le veilleur dans le monde séculier. L'ascétique est davantage relié à une autre veille, à la *trezvie* orthodoxe, davantage focalisée sur la kénose intérieure.

b) Soit considérer, comme le fait Agamben, une communauté anarchique singulière. Puisqu'il à la fin des temps, il n'y aura ni esclave, ni maître, ni roi, ni femmes, ni hommes, mais l'être du désir, singulier, non générique, alors il est nécessaire d'instaurer une communauté ici et maintenant imitant ce qu'il y aura à la fin des temps. Toutefois, cette communauté anarchique, bien qu'elle ressemble à la destitution, ou à l'usurpation de l'identité post-moderne, s'en distingue, puisque chacun doit demeurer dans sa condition. Prenons un cas pratique : les diagnostics des personnes situées dans le segment des « neurodivergences » (ou « atypiques ») sont en augmentation en France, et certains troubles, tels que le Syndrome Asperger, ou encore le TDAH sont en augmentation. Or, de nombreux « neuroatypiques » font des vidéos YouTube en revendiquant leur différence, sans toutefois proposer des solutions. En résumé, il y a une tendance à persévérer dans sa condition = « je suis x » tout en restant x, et à l'exclusion de tous les autres (neuro-atypiques contre neurotypiques<sup>13</sup>) alors que si on pense avec saint Paul, il faudrait plutôt assumer sa condition différente de tout en la

dépassant, à savoir vivre en neuroatypiques comme étant « non neuroatypique », ce qui ne signifie nullement être « typique » ou « neurotypique » ; non, il serait question d'aller au-delà de l'essence. « Je est un autre », comme le dit Rimbaud, mais à condition d'être un « Nous », sans se substituer à l'Autre. Autrement, l'écueil, ici, c'est de faire usage de ses attributs tout en se laissant prendre aux jeux du pouvoir enfermant l'inclusion dans l'exclusion<sup>14</sup>. Mais en se tenant au-dehors de toute prise du pouvoir, une véritable communauté « inclusive » pourrait se penser et s'instaurer. Dans *l'eschaton*, tout le monde est *concerné*. Or, elle est déjà effective dans certaines communautés, comme dans les villages arméniens, qui intègrent l'ensemble des neuro-divergences au sein d'une communauté donnée (le village éternel de Lucian Blaga), mais à l'exclusion de toutes les autres. Il y a donc un paradoxe dans la pensée d'Agamben, c'est que les communautés anarchiques ne peuvent être universelles ; localement, toutefois, elles renverraient à l'Un via la multiplicité organique des communautés.

c) Soit considérer, en compagnie de Marcel et de Boutang, une monarchie de l'intersubjectivité, laquelle ne peut se fonder que sur le Toi absolu, et comprenant toutes les singularités liées à la terre, l'humus, lequel renverrait in fine au Ciel<sup>15</sup>. Au ciel comme sur la Terre. Boutang s'est parfois fait le plaisir de dire que la Monarchie, c'est anarchie + Un. On conserve donc l'anarchie des singularités d'Agamben, mais sur fond de l'Un, à la limite de la transcendance. Ajoutons que la singularité boutangienne est toujours lié à la terre, *humus*, et, qu'en ce sens, elle n'est pas anarchique (au sens postmoderne, à savoir être un individu sans possession)<sup>16</sup>. En y rajoutant « intersubjectif », nous conservons ainsi le concept de Toi absolu marcellien. Cette « monarchie intersubjective » est liée à la monarchie intérieure, la monarchie des veilleurs, laquelle a déjà été étudiée<sup>17</sup>. Cette communauté extérieure de la monarchie intérieure, nous l'appelons communauté de ceux qui vivent dans le quatrième genre de connaissance<sup>18</sup>.

A première vue, et pour essayer de trancher, ce qui manquerait chez Agamben, c'est l'idée d'origine réunie au projet de l'avenir que l'on retrouve chez Boutang et qui se fonde dans le maintenant originel de Husserl<sup>19</sup>. Pourtant, la contraction de la

protention divine et de la rétention phénoménologique fondant un *nunc stans* se retrouve également chez Benjamin et Agamben à l'origine d'un progrès singulier, dans un maintenant (*ho nun kairos*) institué et reconstitué évinçant toute espèce de nostalgie mais, de même, toute attrait au devenir réactionnaire. Boutang avait pourtant prévu la présente objection, lui qui place dans sa problématique dans un maintenant échappant à la veine nostalgie, ainsi qu'à l'illusoire utopie... Ainsi, le temps opératif d'Agamben, qui permet à l'individu chrétien de se transformer radicalement, est le temps du veilleur dans une parousie renouvelée qui n'oublie pas, in fine, la place du futur<sup>20</sup>.

Si pour un chercheur comme Alain Gignac la solution agambénienne semble être la plus satisfaisante et la plus complexe, nous avançons comme argument que bien à l'avance, la solution boutangienne ne revêt pas moins d'importance, et est d'autant plus complexe qu'elle demeure en partie inexplorée. Le temps éontique est le temps du veilleur, dans l'attente de Dieu, mais la veille n'est pas qu'attente de quelque chose d'inattendu survienne, comme surgissant de nulle part. Car le Christ serait paradoxalement « déjà-là » disposé dans la libération de l'homme intérieur. C'est ce que nous appelons « protention divine ». Être ouvert et disposé au couloir oblique de l'*aeivum* thomiste ne peut se déprendre de la veille-sur-soi comme Cogito-Fils au sein du mystère ontologie et du secret ontique, ni de la veille analogique au sein de l'exception, ni, encore moins, de la veille intersubjective, qui préserve le « toi » d'être un lui, et le sujet d'un objet. Non, notre veilleur de lumière sait d'avance que ce temps qui reste est ce temps qui lui reste pour éveiller autrui à l'*aeivum*, le libérer des sciences de la décision emprisonnant son désir, pour dès lors instaurer une communauté de singularités vivant en Christ. C'est seulement alors que nous triompherons du nihilisme au sein du *Gestell* ou du « monde cassé » marcellien, ou, en d'autres termes, que nous vivrons le véritable état d'exception au sein, non en marge, du fallacieux état d'exception.

Ainsi, il reste à savoir si le veilleur peut véritablement transformer le monde à la manière de Marcel, c'est-à-dire instaurer une Paix terrestre en compagnie de l'amour comme cause transcendante ; ou bien s'il faut repenser toute espèce de violence fondatrice et symbolique venant briser souterrainement



les institutions en place. L'option de l'Église-Institution semble actionner en « sous-terrain », mais sans violence fondatrice ; le veilleur, de son côté, en vertu de son appartenance à l'Église universelle, ne sait trop bien que « la vie est ailleurs », qu'il est séparé de cette vraie vie, ce colosse irrécusable, et que ce n'est qu'à cette condition qu'il peut vivre cette vie présente intensément ; et que, in fine, l'*aevum* thomiste fondé sur le *Sum qui sum*, ou encore le temps qui reste, lui ouvrira les portes de la résurrection, à moins que la résurrection des morts n'intervienne ici et maintenant, grâce à l'obliquité de la sensation, résurrection toujours renouvelée du vivant transcendant vers la mort....

En conséquence, notre problématique sort de la violence symbolique et de la norme juridique, elle se situe en marge de l'État, non en marge d'une vie qui fait semblant, d'une vie songeuse, sans action, contemplant sa biographie sur un album de famille.

## 5. Conclusions

En conclusion, la veille insère la personne, selon la dialectique existentielle, dans le « véritable état d'exception », en vertu de la formule benjaminienne. Elle correspond à la posture du « comme si non » paulinien, et nous délivre, du moins en partie, de la surveillance.

Si nous avons rapproché, puis distingué les théories d'Agamben et de Boutang, grâce à l'arrimation à une aporie politique via l'éthique, il resterait à trouver une autre issue, celui du langage, puisqu'Agamben cherche une issue via un langage inopératif. Ce n'est pas autre chose que chercher à faire Boutang dans son *Art poétique* ou *Les Abeilles de Delphes*. La poésie, le « véritable colosse irrécusable » de René Char serait également en mesure de nous délivrer de l'insomnie et du cauchemar spectaculaire. Si Agamben et Boutang en ont délivré sans aucun doute les plus belles pages, nous renvoyons également le lecteur au deuxième chapitre de notre ouvrage *Sur le sentier de la veille*, où il y trouvera des réflexions sur la poésie de la veille<sup>21</sup>. Le présent article convie donc à une étude comparative entre Boutang et Agamben.

Et c'est ainsi que nous pousserons notre réflexion dans ses derniers retranchements, ce après quoi il conviendrait de

nous arrêter pour laisser le lecteur méditer sur la posture du veilleur dans l'état d'exception.

En effet, l'enjeu du « comme pas » n'est de vivre « comme si » le monde allait être sauvé ; il est question de sauver le monde et, in fine, de se sauver. La veille ne peut s'en tenir à la simple contemplation grecque mais doit transformer la société en tant que telle. Ainsi, Boutang et Agamben vont plus loin qu'un philosophe comme Marcel, lequel déclare : « l'espérance archétype, c'est l'espoir de salut, mais il semble que le salut ne puisse résider que dans la contemplation. Je ne crois pas que ceci puisse être dépassé » (Marcel 1992, 216). C'est ce qu'on appelle forme-de-vie, et qui concerne les singularités qui accomplissent leur *energeia* dans l'œuvre, tels les artistes, mais aussi les artisans. Ainsi, on peut en revenir à la thèse de Benjamin 1) l'histoire est un éternel retour 2) mais « il faut rebrousser l'histoire à rebrousse-poil », ce qui implique un double mouvement, a) un en avancée pure, un progrès de l'histoire mais b) en retour vers le Logos<sup>22</sup>. Via ce mouvement en arrière et en retour s'accomplit une immanetisation de l'éternité, qui correspond à la *zoè* sacrée se liant à l'Épouse des *Cantiques* [V,2] : « mon esprit dort mais mon cœur veille [NB : le siège de la conscience] ». C'est une société faite de solidarité et d'amour. Le *zoè* sacré réouvre la possibilité d'un temps messianique poétique, c'est-à-dire qui convie à la possibilité d'une communication véritable, laquelle réinvestit le sujet de la singularité de sa parole, tout autant que la possibilité de son silence.

## NOTES

<sup>1</sup> Le passage à ce qu'on appelle « biopolitique », qui est passage de la veille à la surveillance, est sûrement née au Caire en 1121 au Caire avec les premiers procédés d'identification instaurés par Mansur al-Amir Bi-Ahkamillah.

<sup>2</sup> L'originalité de Boutang est de définir la veille à partir du christianisme, de la confronter à la définition philosophique, à la société de surveillance et, enfin, de l'insérer dans une acception plus physiologique, au cœur de la dyade veille/sommeil. C'est là, pensons-nous, que se situe la véritable veille bien avant *l'eschaton* ou encore avant toute philosophie du temps messianique. Tâche difficile que de relier cette veille davantage existentialiste à la théorie de l'état d'exception.

<sup>3</sup> N'importe qui peut veiller, certes, mais dans la veillée chrétienne, celui qui veille est forcément baptisé. Le plus dur ce serait donc d'intégrer, dans la société chrétienne, les non-baptisés.

<sup>4</sup> Tiqqun est également une revue lue par Agamben qui voit dans la théorie du Bloom l'avenue de la singularité Messianique (Agamben, 1994). A ce sujet, Agamben est radical : le „comme si” est une posture nihiliste (Agamben 2022, 67).

<sup>5</sup> Je cite, en outre, Katia Genel (2004) : « le bio-pouvoir est donc sollicité par Agamben pour penser le tout de l'espace politique, fonctionnant alors selon la matrice qu'est le camp, paroxystiquement bio-pouvoir puisque décision radicale sur la vie nue ».

<sup>6</sup> Aristote, *De Anima*, 412a. Une telle définition est indispensable pour comprendre la façon dont une philosophie de la veille est intrinsèquement liée à une pensée de la polarité.

<sup>7</sup> L'expression latine est améliorée du *nunc stans* husserlien.

<sup>8</sup> Voir le lien suivant : [1 Corinthiens 7:17-24 \(Annotée Neuchâtel\) \(ueur.org\)](#).

<sup>9</sup> C'est tout l'enjeu d'*Apocalypse du Désir* de Boutang. Mais l'Apocalypse de Boutang n'est pas l'apocalypse telle qu'on l'entend de prime abord et le plus souvent ; le désir restitué à l'homme ne se tient pas à la fin des temps, mais dans un temps de la fin.

<sup>10</sup> A travers ce processus d'individuation advient le paradoxe soulevé par Agamben entre « personnel » et « impersonnel » (Agamben 1994). Selon, le processus d'individuation met en jeu le dernier paradoxe ; mais n'est-ce pas là l'enjeu, la mise du contemporain ? Le véritable contemporain, dans la poésie, est celui qui joue des usages classiques pour les désamorcer avec un jeu de langage actuel. Nous avons déniché une telle saveur des étymons, mélangée, mixée avec des préoccupations postmodernes chez la poétesse Eugenia Paraschiv dans *Linia Frontului* (2019). Ainsi, écrit-elle, en ébauche de toute poétique à venir dans « Le cycle des Armes Invisibles » : « l'adjectif prononce le passé à travers l'apothicaire de l'abîme / Abyesse, la fertilité du rien regarde/ Les feux éternels enflammant l'interjection / Dans nos cœurs la lumière scintille pour toujours » (la traduction est nôtre).

<sup>11</sup> A notre connaissance, le mot « messianisme » n'apparaît pas dans *l'Ontologie du secret*.

<sup>12</sup> Ce qui veut signifier qu'Agamben n'est pas le père de la philosophie allant à la frontière de tous les temps. Cependant, Agamben va jusqu'au bout de sa pensée à propos d'une ontologie de la puissance. Il partage avec Boutang une érudition biblique remarquable ; et, nonobstant des sources différentes, leurs conclusions sont semblables.

<sup>13</sup> C'est là une réaction compréhensible, une « résistance » face à l'Universalité du Marché et du Droit exclusif ; mais cette résistance, conduisant à un -anti, subit l'écueil découvert par Heidegger lecteur de Parménide : tout -anti va dans la direction de ce contre quoi il lutte ; ainsi, neurotype et neuro-atypique subissent une lutte dialectiquement abstraite de l'intégration spectaculaire dans le Marché, via laquelle le Droit exclut en commettant le « ban ». A l'autre extrémité, dans la reprise du véritable état d'exception, on peut concevoir quelque espèce de nouvelle « fonction » dans cet « atupon » qui a pourtant lieu ; par exemple concevoir la féminité placée sous l'emblème du myrophore,

annonçant la résurrection de Jésus, et de chaque « un » en l'homme du désir. De ce fait, si « nouveau moyen-âge » il y a, au sens de Berdaïev, c'est-à-dire, selon notre réflexion, une réunion nouvelle de la Raison et de la Foi, la place du myrophore est on ne peut plus important ; nous pouvons même stipuler que la véritable exception ne peut être repris que par le Moyen-Age, et sa fidélité à toute terre entendue. L'apôtre de l'apôtre aurait une place plus importante que l'apôtre. Boutang, dans sa définition de la veille, anticipe déjà les conséquences d'une telle réflexion.

<sup>14</sup> C'est le mythe de l'inclusivité qui a intégré nos entreprises et établissements.

<sup>15</sup> Il est question de la « féodalité », concept que Boutang développe dans son livre *Reprendre le pouvoir*.

<sup>16</sup> Il n'est pas question d'être en accord avec la nouvelle maxime « vous ne posséderez rien, mais vous serez heureux ». Au contraire, dans la pensée chrétienne, la possession est source de don. Lorsqu'il n'y a plus de possession, tout peut se marchander.

<sup>17</sup> Voir en l'occurrence Sylvain Stauffer, « un chemin de vie, le monarchisme intériorisé », mémoire soutenu l'Université de théologie pratique de Lausanne. [https://wp.unil.ch/lescahiersiltp/files/2017/05/Memoire\\_Sylvain\\_STAUFFER.pdf](https://wp.unil.ch/lescahiersiltp/files/2017/05/Memoire_Sylvain_STAUFFER.pdf)

<sup>18</sup> Nous avons développé ce point dans l'Annexe 6 de notre ouvrage *Sur le sentier de la veille*, le quatrième genre de connaissance supposerait une « connaissance esthétique » au temps d'un temps secret, séparé, se donnant comme manifeste après-coup dans une communauté ; mais, comme pour le troisième genre de connaissance, il reste à savoir si le Sage spinoziste ne risque pas de vivre sous la psychose, et donc d'être « monastique » et « non monastique » à la fois. Le psychotique serait l'homme quantique, où « être » et « n'être pas » seraient susceptibles de coexister dans le même instant. Agamben, de son côté, cherche un genre de vie « aimable » en communauté qui échappe à la tyrannie de la biographie ou des CV ; en quelque sorte, Agamben concrétise le troisième genre de connaissance immanent de Spinoza.

<sup>19</sup> Je cite Agamben (2005, 201) : « *Bild* est donc pour Benjamin tout ce en quoi (objet, œuvre d'art, texte, souvenir ou document) un instant du passé et un instant du présent s'unissent en une constellation à l'intérieur de laquelle le présent doit savoir se reconnaître visé par le passé, et inversement le passé doit trouver dans le présent son sens et son accomplissement ».

<sup>20</sup> C'est l'enjeu de la parole prophétique que l'on retrouve chez Agamben (2004, 109) mais aussi chez Boutang (2016, 145-155).

<sup>21</sup> Même si ces réflexions sont personnelles, elles reprennent, en partie, les réflexions de Boutang dans son *Art poétique* et, prin extenso, celles d'Agamben dans *Le temps qui reste*.

<sup>22</sup> C'est ce que nous avons montré à la fin de notre ouvrage *Sur le sentier de la veille*, lequel reprend les démonstrations boutangiennes dans *Ontologie du secret*.

## REFERENCES

- Agamben, Giorgio. 1999. « Une biopolitique mineure. » *Vacarme* 10 : 4-10. <https://doi.org/10.3917/vaca.010.0004>
- \_\_\_\_\_. 2002 *Moyens Sans fin*. Paris : Rivages Poche.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Le Temps qui reste*. Paris : Payot-Rivage.
- \_\_\_\_\_. 2016. « De l'usage des corps ». In *Homo Sacer, l'intégral*. Paris : Seuil.
- Bobin, Christian. 2022. *Œuvres choisies*. Paris : Quarto Gallimard.
- Boutang, Pierre. 1988. *Art Poétique*. Paris : La table ronde.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Apocalypse du Désir*. Paris : Editions du Cerf.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Ontologie du secret*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Deblüe, Romain. 2023. « Apocalypse de l'homme et secret de l'être chez Pierre Boutang ». Dans *Motif eschatologique dans la pensée contemporaine*, sous la dir. A. Bellantone et A. de Rochechouart. Toulouse : Presses universitaires de l'ICT. [Conférence prononcée à l'Institut Catholique de Toulouse le 22 janvier 2020].
- Depraz, Nathalie. 2014. *Attention et vigilance*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Gaillard, Dominique. 2002. « Pierre Boutang, Aristote et la Métaphysique ». In *Pierre Boutang - Dossier H*, sous la direction d'Antoine Assaf. Lausanne : L'Âge d'homme.
- Genel, Katia. 2004. « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos*. DOI: <https://doi.org/10.4000/methodos.131>  
<http://journals.openedition.org/methodos/131>
- Guillaumont, Antoine. 1996. *Etudes sur la spiritualité de l'orient chrétien*. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine.
- Jelenski, Constantin. 1981. *Anthologie de la poésie polonaise*. Paris : L'âge d'Homme.
- Marcel, Gabriel. 1947. *Homo viator*. Paris : Aubier-Montaigne.

\_\_\_\_\_. 1992. *Être et Avoir*. Paris : Aubier-Montaigne.

Mercier, Paul. 2023. *Sur le sentier de la veille : penser avec Gabriel Marcel et Pierre Boutang*. Nice : Editions Ovidia.

Paraschiv, Eugenia. 2019. *Linia Frontului*. Iasi : Editura Timpul.

Saverio, Ansaldi. 2010. « Biopolitique, état d'exception, puissance : notes sur une politique à venir (Autour de Giorgio Agamben) ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 135(3): 381-394.

Tiqqun. 2000. *La Théorie du Bloom*. Paris : Editions la Fabrique.

Von Balthazar, Urs. 1996. *La Théologique. III. L'Esprit de Vérité*. Bruxelles : Culture et Vérité.

**Paul Mercier** est docteur de l'Université Babes-Bolyai. Il a publié un livre (*Sur le sentier de la veille : penser avec Gabriel Marcel et Pierre Boutang* aux éditions Ovidia), une quinzaine d'articles ainsi que trois traductions dont Lucian Boia, *La Fin de l'Occident?* aux éditions Belles Lettres.

**Adresse:**

Dr. Paul Mercier  
228 Chemin de la Roque  
33880 Cambes  
France  
E-mail: [mercier.pcluj@gmail.com](mailto:mercier.pcluj@gmail.com)