

Nomos

I. Je remercie Gwanaëlle Aubry et Saverio Ansaldi pour leur invitation qui me conduira aujourd'hui à une réflexion sur la place du Théologico-Politique dans la philosophie du XXème siècle, une place à mon sens considérable, et qui dépasse largement, nous le verrons, les seules problématiques germaniques de l'entre-deux-guerres (CS voire Heidegger, mais aussi W. Benjamin ou Rosenzweig, sans oublier Kantorowitz et le cercle de Stefan Georg). On assiste au XXe siècle à une nouvelle instauration du théologico-politique, sur le tombeau même de Dieu, ie comme une des conséquences, la plus paradoxale certainement, de "la mort de Dieu".

Mais que faut-il entendre sous ce terme de Théologico-politique ? On peut en donner deux définitions :

1) Une définition à la fois historique et épistémologique qui conçoit le TP comme sécularisation ie comme transfert de la terminologie théologique dans le domaine de la théorie politique. 1) Définition que j'ai qualifié d'historique, pour ne pas dire historiciste, car il s'agit bien d'expliquer la genèse de la modernité politique, 2) mais aussi définition de nature épistémologique parce qu'elle a vocation à rendre raison de la constitution d'un savoir et de ses outils conceptuels à l'origine de la construction de l'Etat moderne occidental : ie le savoir du droit public, de la théorie de la constitution. Voilà très brièvement résumée la thèse de CS, qui forme la définition canonique du TP, celle qui est habituellement reçue par ce qu'on appelle l'histoire des idées.

2) Je propose pour ma part un autre type de définition : une définition métaphysique du TP. Je qualifie de TP toute métaphysique qui conçoit le principe comme dispensation de puissance, mieux encore qui conçoit la puissance comme dispensation du principe : 1) théologique parce qu'il est ici question de l'archê ; 2) politique, parce qu'il est question ici, pour rendre raison de l'essence de la polis, de la cité, non pas de la constitution d'un savoir, mais du déploiement de la puissance.

Le principe en question **étant ici l'être/ en tant que l'être est par essence, dans l'histoire de la métaphysique, le principe qui se dispense/** en tant aussi que le sens directeur de l'Etre est depuis le début de la métaphysique, en tout cas depuis la Métaphysique d'Aristote, le couple de l'acte et de la puissance, selon en tout cas l'interprétation qu'en propose Heidegger dans son commentaire de *Mph* Théta 1, 2 & 3. L'articulation du principe à ce dont il est le principe se ferait donc sur le mode de l'énergie et de la dynamis, de l'acte et de la dispensation de la puissance au monde, de ce que les éditeurs du commentaire d'Heidegger appellent la force en son essence et en sa réalité. Quelles que soient les instances censées expliquer le tout du monde et de son procès, Dieu, l'Esprit, la Nature, la matière, l'Histoire, la société et que sais-je encore ? Il est toujours question en définitive de la dispensation de l'Etre sous le couvert de sa force, de son couple directeur de l'acte et de la puissance, selon une diversité des modalités de leur articulation et de leur relation dialectique : une diversité qui fait sens et qui explique au demeurant la différence entre les diverses instances sous le couvert desquelles procède la dispensation de l'être et de sa force.

Cette dispensation que je qualifie de TP puisqu'il y a va du principe et de sa puissance mondaine voire mondialisatrice, d'une puissance qui instaure de la *politeia*, de l'ordre, de la norme, de la praxis, prend dans la philosophie du XXe siècle un nom guère moderne, un nom clairement marqué par l'originaire : le terme grec de *Nomos*, terme en réalité inédit sous cette signification et qui circule entre les doctrines les plus diverses du XXe siècle : chez Schmitt dont on ne saurait minimiser le rôle dans toute cette histoire (et nous verrons plus loin la place tactique en quelque sorte qu'occupe sa définition "épistémologique" dans le champ métaphysique de cette problématique), mais aussi chez Heidegger, et encore, mais cela est moins souligné, une génération après, chez Deleuze et Guattari et même, *cum grano salis*, chez F. Hayek, un des théoriciens majeurs de la catallactique, de la théorie de l'échange généralisé sur laquelle repose la mondialisation actuelle.

3) Je ferai deux remarques préjudicielles avant d'en venir à la question du Nomos proprement dite.

a) **La question de ce que Heidegger appelle l'onto-théologie dissimule celle du TP.** On connaît l'avertissement aux passages à niveau : un train peut en cacher un autre. Eh bien, chez Heidegger une généalogie peut en cacher une autre, la généalogie OT dissimulant une histoire de l'être plus profonde et en tout cas plus aurorale à

ses yeux : la généalogie TP. L'onto-théologie, c'est la détermination de l'étant par un fondement qui le structure et rend raison de sa présence constante (= ousia), la principialité théologique étant entendue ici au sens du théion plus que de l'archê, du fondement, du subsistant plus que du commandement, de l'initial ou mieux encore de l'initiant) ; bref l'onto-théologie n'est en aucune façon l'oméga de la métaphysique en son histoire, mais en réalité la version la plus faible du TP, la plus faible parce que la moins dispensatrice de puissance, en tant précisément que l'être est pensé comme théion ou fondement et l'étant comme ousia, présence et permanence. Dans son essai sur Schelling et l'essence de la liberté humaine, Heidegger explique pourquoi selon lui Schelling est dans toute la tradition de l'idéalisme allemand le penseur le plus riche et le plus fécond, le plus porteur d'avenir précisément parce qu'au contraire de Fichte et de Hegel son système n'est pas bloqué et achevé mais au contraire, ouvert, en mouvement, en rythme. Dans le même esprit, ce que Heidegger appelle destruction de la métaphysique ne consiste en rien d'autre qu'à débloquent la puissance dispensatrice de l'être en la libérant des schèmes de l'onto-théologie, du theion et de l'ousia. Mais en procédant ainsi, l'onto-théologie apparaît non pas comme la fin de la métaphysique, son achèvement et son épuisement par rapport à l'initial, mais bien plutôt comme son degré 0 qui ne prend sens que dans un dispositif plus vaste, plus souverain, le dispositif onto-théo-politique, et j'entends par ce terme l'Être (onto-) qui se dispense comme puissance (politique) et qui par sa dispensation en tant que puissance se fait le principe même (arché), une onto-théo-politique dont l'onto-théologie n'est qu'un moment et qui se nourrit aussi et plus encore de la défondation même de cette onto-théologie (défondation mieux que destruction). C'est dire qu'en passant à l'OTP, on ne sort toujours pas de la métaphysique. C'est dire aussi qu'il ne suffit pas de faire la critique de l'OT pour se croire quitte du TP.

b) Deuxième remarque : il est une tradition philosophique qui joue un rôle décisif pour la compréhension de la constitution TP de la métaphysique, de sa constitution, mais qui aussi, par l'ambiguïté même de cette tradition, par son fort caractère aporétique, joue un rôle non moins décisif pour sa critique et son désarmement : **il s'agit du néo-platonisme, NP** paradoxalement absent de la généalogie heideggérienne de la métaphysique, alors qu'il constitue assurément la matrice de la métaphysique occidentale. Cette absence notable n'a rien d'innocent. Elle participe de la **stratégie heideggérienne de dissimulation** d'une généalogie par l'autre, dissimulation de la généalogie du TP ou de l'OTP par l'onto-théologie à laquelle procède H.

Le NP, de Plotin à Damascius ne se contente pas d'être une réactivation du platonisme, mais, de façon plus décisive, la synthèse particulièrement vaste et dense de près de 10 siècles de philosophie. J'ai dit que cette tradition jouait un rôle décisif pour la compréhension de la constitution TP de la métaphysique en ce sens que les questions de la souveraineté, de la puissance, mais aussi de sa dispensation, de sa procession (proodos), de la source (pêgê), et de l'effluence, de l'écoulement (rusis) sont au premier plan, mais j'ai dit en outre, de façon certes moins évidente, qu'il en était aussi le remède : j'y reviendrai tout à l'heure en guise de conclusion.

II. Qu'est-ce que le Nomos ? Pour répondre à cette question, je vais me référer à 4 auteurs particulièrement divergents, que l'on n'a pas l'habitude en tout cas d'associer si ce n'est sans doute CS et Heidegger (liens sur lesquels Derrida est revenu à plusieurs reprises, dans *Politique de l'amitié*, mais aussi dans prénom Benjamin), donc Schmitt et Heidegger, mais aussi une génération plus tard Deleuze & Guattari, ou encore Hayek. On ne saurait imaginer spectre plus large de la pensée philosophique et politique du XXe siècle puisqu'il embrasse des héritiers à la fois de la dialectique hégélienne (CS), de la phénoménologie (Heidegger), du marxisme voire de l'économie néo-classique, ou encore d'un point de vue idéologique et non plus doctrinal, des tenants de la CRC (Schmitt), de la "grandeur du mouvement allemand" pour ne pas en dire plus (Heidegger), de la contestation 68 ou de la dérégulation libérale actuelle. Le terme de nomos est présent chez chacun d'entre eux, plus ou moins présent au demeurant : très présent chez CS qui lui consacre un de ses livres majeurs, le *Nomos de la Terre (Der Nomos der Erde)* ; même si chez Heidegger les occurrences du terme ne sont guère nombreuses (Il y a deux courts passages mais importants, dans l'Introduction à la Mph d'une part, et dans la Lettre sur l'Humanisme de l'autre), ce qu'il en dit, en particulier, dans son Introduction à la Mph., place ce terme au carrefour d'une constellation conceptuelle particulièrement centrale et décisive qui associe étroitement le Nomos aux notions de polis, de dikê, de logos, voire de Dasein ; on retrouve le terme dans deux passages particulièrement importants de GD : **dans Différence et répétition (p. 53) ainsi que dans Mille plateaux de Deleuze & Guattari (Capitalisme et Schizophrénie), dans leur moment "polémologique" si j'ose dire, dans le Traité de nomadologie, ie la Machine de guerre**, où les auteurs construisent de façon tacite un différend, une explication avec CS sur la question de la guerre et de la prise d'espace, qui permet de mieux comprendre les champs d'immanence et leur circulation des forces. Enfin, le nomos est le thème majeur et structurant du premier tome de *Droit, Législation et Liberté*, l'essai-testament de F. Hayek dont on ne dira jamais assez l'influence sur les révolutions économique-politiques thatchérienne et reaganienne des années 80. Je ferais une courte parenthèse sur Hayek : Quand JL Nancy dans un texte qui justement s'intitule *Nomos (La pensée dérobée)* affirme

que le libéralisme est la négation de la liberté, on comprend bien le sens de son propos, mais on aurait aimé qu'il le démontre précisément en questionnant cette convergence des corpus sur la notion même de nomos, en polarisant l'explication et son différend sur lui.

Je vais dans un premier temps essayer de préciser les points de convergence autour du Nomos entre ces différents penseurs. J'insisterai en particulier sur 2 points :

_ sur le fait que non seulement le Nomos sert à définir un ordre spontané, mais de façon plus problématique qu'il relie la question de la spontanéité de l'ordre à l'instance métaphysique ;

_ que ce Nomos est étroitement lié à la question de la spatialisation, et plus précisément de la transformation de la puissance en lieu, en espace de sorte que le Nomos fait de la puissance un site pour l'homme.

Le premier point nous dit quelque chose sur la dispensation de la puissance, le second sur l'appropriation par l'homme de cette puissance dispensée.

1) "Je voudrais rendre à ce mot de Nomos, écrit CS, toute sa force et sa grandeur initiales, bien qu'au fil du temps (et déjà dans l'Antiquité) il a perdu son sens primitif pour se réduire enfin à une signification vague et sans force [antiquité oublieuse d'elle-même selon un thème cher à Heidegger] celle de toute régulation et injonction normativiste posée ou édictée d'une quelconque manière." (CS, *Le nomos de la Terre*, p. 71).

A quoi correspond aussi ce qu'écrit Heidegger dans sa Lettre sur l'Humanisme (p. 162 de l'édition bilingue) : *Der nomos ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung.* [Le nomos n'est pas seulement la loi [Gesetz, ce qui est posée, la loi positive, la loi des hommes selon leur entendement et leur volonté), mais plus originellement l'assignation/ l'attribution de la tâche [zuweisung] dans le destin [le destin comme envoi, de l'être [Schickung]. Et H. de conclure : "Cette assignation seule permet d'ajouter, et d'ajouter selon le mode de l'injonction [verfügen] l'homme à l'être (p. 162/ éd. R. Munier, 1964). Très forte prise de position métaphysique de Heidegger sur la loi et sur l'essence de la dikê à travers la notion de Nomos.

Mais c'est certainement FH qui a le plus radicalement signifié l'opposition du Nomos à la norme, à la règle, aux codifications et à toutes les constructions juridiques ou politiques humaines trop humaines, en opposant le Nomos, l'ordre propre aux entités complexes, à la thésis, ie à ce qui est posé et décidé rationnellement, prévisionnellement, comme si l'homme avait tout moyen de commander au réel. Mieux encore, FH relie cette première opposition entre Nomos et Thésis à une autre opposition plus générale, entre le Cosmos (le nomos exprimant l'ordre du cosmos) ce par quoi donc toute société se trouve identifiée à une mondialité, et la taxis, l'ordre des armées, des organisations qui caractérise bien les montages institutionnels dont dépend la construction de l'Etat, toujours entendu évidemment comme un monstre froid. Dans *Capitalisme et Schizophrénie*, cette opposition est maximalisée et radicalisée (au point que le nomos de Heidegger, de Schmitt, de Hayek semblent passer de l'autre côté, celui de la thésis et de la taxis) : le nomos de Mille Plateaux est l'ordre et le règne du lisse contre le strié, des espaces flous contre les espaces normés, des rhizomes, des réseaux, de la dissémination contre le centralisé et le molaire, du multiple pur contre l'un. Le nomos est la loi du nomade dans une conversion du nomos, du plemos et du nomadisme.

Il apparaît donc que le nomos ramène l'ordre, la loi, le règne de leur dimension juridico-politique à leur dimension métaphysique. D'où l'emploi de l'antique terme grec de Nomos qui au demeurant n'a pris son sens politique dans la Grèce ancienne que très tardivement. Hésiode, Archiloque, Théognis ne l'utilisent jamais dans un sens politique ; en revanche ils l'emploient par exemple pour désigner le rythme des chants et de la musique, ce rythme dont Heidegger dit qu'il caractérise bien la liberté du système. Le vieux terme pour signifier la loi de la cité étant thesmos (thésis chez Hayek), terme par lequel sont signifiés par exemple les lois de Dracon ou de Solon. Cette dimension métaphysique du Nomos, c'est encore une fois Hayek qui l'exprime le plus clairement, le plus naïvement en évoquant la présence et l'importance des forces supra-personnelles au sein de ce type d'ordre, comme si cet ordre avait précisément pour fin d'exprimer et de réguler la puissance latente du supra-personnel.

De fait, le Nomos définit un type d'ordre bien spécifique que l'on peut caractériser par quatre traits :

1) Dans ce type d'ordre, il y a du latent, du caché, de l'imperceptible, voire de l'invisible. Nous sommes aux antipodes des philosophies de l'intersubjectivité, de la communication et de la transparence. Les règles ou plus généralement les modes opératoires n'ont pas besoin d'être connues pour être efficaces. Ici, l'opposition entre le rationnel et l'irrationnel n'est pas pertinente. Simplement il y a au sein de cette nescience de l'ordre si j'ose dire une

ambiguïté entre ceux qui, à l'instar d'Hayek ont une conception quasi animale de cette nescience, comme si les règles étaient encodées dans l'homme dès sa naissance, dès son enfance, infans, antérieurement à son accès à la parole, et ceux qui comme Heidegger ont une conception plus spirituelle, (qu'on me permette d'utiliser, après JD, ce qualificatif pour définir une certaine modalité de la philosophie H), moins biologique que poétique, comme si cette nescience relevait du silence du logos et de l'invisibilité de l'être et de son règne.

2) Cet ordre est dynamique : il fait preuve de plasticité. La plasticité est une autre façon pour dire que l'ordre est capable de s'auto-réguler spontanément sans qu'il soit nécessaire aux hommes d'intervenir. Cette auto-régulation prend des formes diverses. Chez Hayek, elle est liée à ce qu'on appelle les théories de la complexité issue de la cybernétique : cf. la boîte noire : on connaît les entrées et les sorties, mais il est impossible de formaliser les processus qui commandent le passage d'un état à l'autre et donc d'agir sur eux : simplement ces processus sont stables ou métastables. Ce qui n'est plus le cas dans Capitalisme et Schizophrénie où la théorie de la complexité prend une dimension chaotique au sens épistémologique du terme, où surgissent d'innombrables bifurcations qui expliquent bien la propagation du rhyzome (le rhyzome étant, toute chose égale par ailleurs, l'équivalent de la boîte noire chez Hayek). Chez Heidegger, ce dynamisme et cette plasticité restent étrangères à la cybernétique. il y a chez H un refus explicite de tout modèle aussi bien machinique que biologique, ou encore une utilisation de la métaphysique comme alternative radicale à tout dispositif machinique ou biologique. Le mouvement de l'ordre, l'ordre en mouvement, l'ordre comme mouvement, le *Bewegung* (selon un terme partagé qu'Heidegger partage avec Carl Schmitt) est d'abord métaphysique. Seule la métaphysique est capable pour H. de donner à l'ordre cette plasticité qui est la condition de sa puissance. Dès que la métaphysique se trouve polarisée par la technique ou par le biologique, elle se bloque. Cette plasticité de l'ordre dépend ici en effet de l'articulation de l'homme comme *Dasein*, du monde comme mondialité, et du principe comme être, comme être qui se destine, s'envoie et se dispense, s'il est vrai qu'on peut considérer Etre et Temps et d'une certaine façon l'ensemble de l'oeuvre de H comme une relecture du système de l'idéalisme allemand, relecture particulièrement inventive et sophistiquée en vue du déblocage du système, ie de sa liberté, autre façon de dire sa plasticité.

3) Quand bien même cette plasticité auto-régulatrice de l'ordre exprime un ordre qui dépasse toute subjectivité, voire toute intersubjectivité [et il faut effectivement lier cette notion de *Nomos* en particulier chez Heidegger et chez Deleuze, aux critiques de la subjectivité], il reste néanmoins vrai qu'il y a place ici pour l'action et l'initiative humaine, pour le propre de l'homme et pour son appropriation du monde selon cette vieille dialectique déjà présente dans le NP selon laquelle il n'y a d'auto-constitution du soi que par l'ouverture à l'altérité. Le supra-personnel n'est pas le neutre, ce qui s'adresserait à la cantonade, touchant tout le monde et personne. Il s'adresse à chacun en propre, étant pour reprendre la fameuse formule augustinienne, *interior intimo meo*. Cette dialectique du propre et de l'autre est la condition de la réception par l'homme de ce qui est dispensé, afin qu'à sont tour l'homme restitue intensifiée la puissance ainsi reçue, la fonction essentielle du *Nomos* consistant à assurer ce processus de réception, de conversion et d'intensification. Un tel processus fait que ce *Nomos* n'est pas simplement l'expression de la toute-puissance écrasante de l'extériorité, mais exprime au contraire la puissance du tout comme philosophie sinon même comme destin.

4) Enfin, quatrième caractère de cet ordre, il postule en dernier recours l'existence d'une Instance supra-personnelle, d'un Dieu, qu'il faut qualifier, nous l'avons dit au premier point, de caché, une souveraineté, une *basileia*, plus ou moins détachée de la totalité, de son système et de son *nomos*, plus ou moins en décalage avec le processus, et qui renvoie moins à la puissance elle-même et à sa dispensation qu'à son essence, sa manence ou sa réserve, avec un plus ou moins grand hiatus entre la fonction ou l'opération de la puissance et l'essence de sa souveraineté, de sa principialité. Cette question du hiatus plus ou moins marqué, entre la fonction et l'essence de la puissance, entre son *Nomos* et sa *Basileia*, étant en définitive le point essentiel pour rendre raison de l'opérativité du *Nomos* comme dispositif de dispensation, le point aussi où se peut constituer un différend, une explication entre les diverses doctrines évoquées.

III. Il est un autre point de convergence entre ces différentes doctrines, le lien extrêmement étroit qu'entretient la notion de *Nomos* avec la question de la spatialisation de la puissance.

• "Le mot *Nomos*, rappelle CS, vient de *nemein*, un mot qui signifie aussi bien partager que faire paître. Le *nomos* est donc la configuration immédiate sous laquelle l'ordre social et politique d'un peuple devient spatialement perceptible." (CS). Le *nomos* est la mesure qui divise et fixe les terrains et le foncier selon un ordre précis, ainsi que

la configuration qui en résulte pour l'ordre politique, social et religieux. Mesure, ordre et configuration formant ici une unité spatiale concrète. Cette notion de nomos est très liée chez CS au processus de sédentarisation et de fondation de cité. Il rappelle à cette occasion que le nomos signifie aussi habitation. Le nomos c'est comment faire d'un espace, d'un bout de terre le champ de force d'un ordre. Et c'est ainsi, au nom de cette étymologie, que CS rend raison de l'expression d'Héraclite qui assimile le Nomos à un rempart, parce que le rempart repose lui aussi sur un processus de localisation, et CS précise de localisation sacrée, et c'est de la même façon qu'il rend raison aussi de l'expression de Pindare qui parle du Nomos Basileus pour exprimer, selon CS, "l'immédiate plénitude d'une force juridique qui ne passe pas par la médiation de la loi. C'est un événement historique constituant, un acte de légitimité grâce auquel seulement la légalité de la simple loi commence à faire sens. [en quelque sorte la condition signifiante de validité des lois]". Le terme nomos n'a donc rien à voir avec la réglementation, mais rappelle plutôt la notion platonicienne de politeia, comme ordre fondamental qui conditionne toute praxis et lui donne son sens voire son destin.

- On entend sans peine dans *Le Nomos de la Terre* certains échos du dialogue que CS entretient avec Heidegger, ne serait-ce qu'autour de cette question de l'habitation. Dans son Introduction à la Mph., Heidegger définit le Nomos comme "le xunon de la polis, c'est qui assure la cohérence et le rassemblement, la constitution (au sens étymologique comme poser ensemble : cum-statuo), la structure interne de la polis, non quelque chose de général qui plane au-dessus de tout et ne touche personne [la pure extériorité], mais bien l'unité originairement unifiante du divergent." (p. 144). Pour bien comprendre cette définition, il importe d'abord de bien comprendre ce que H. entend par le terme polis. De prime abord, il peut sembler que H. circonscrive autour du Nomos et de la polis un domaine régional de l'être et du savoir qu'il faudrait appeler politique. Mais en réalité la polis heideggérienne et donc le nomos qui la structure n'ont de rien de régional, de politique au sens traditionnel du terme, mais appartiennent pleinement à l'ontologie telle du moins qu'Heidegger entend la question de l'être. Comme l'affirme H (p. 166), la polis est à la fois le fondement et le lieu du Dasein, le fondement comme lieu et plus encore le lieu comme fondement, autrement dit le Da- du sein : "On traduit polis par Etat, cité : cela ne rend pas son sens plein. Le Dasein est historial/historique. La polis est le site de la provenance." La Polis signifie le site, le là dans lequel et en vertu duquel le Dasein se fait historique ou destinal. La polis est le là dans lequel, à partir duquel et pour lequel la provenance provient." S'il est vrai que le Dasein est la copule, ie le point d'articulation de la triade que forment le monde, l'homme et le principe, ce par quoi le système procède et se met en mouvement, et, par son mouvement, dispense être et puissance (la puissance comme être aussi bien que l'être comme puissance), alors la polis est, en tant que le là, l'articulation même de l'articulation, et le nomos est la structuration, l'ajointement de cette articulation fondamentale qui conditionne la dispensation de la puissance.

- **GD, dans Différence et répétition aussi bien que dans Capitalisme et schizophrénie** revient à cette notion de Nomos exactement de la même façon que CS, à partir de l'étymologie pastorale de la pâture et de la distribution des terres, pour dire également comme le font Schmitt ou Heidegger que le Nomos ce n'est pas la loi, le Gesetz, mais le jeu, et en particulier le jeu des forces. Simplement, à partir de la même étymologie, là où Schmitt insiste sur le passage du nomade au sédentaire, du pasteur à l'agriculteur, ie sur le partage et la division de la terre, ce qu'il appelle la prise de terre, sur sa mesure, sa délimitation et sa maîtrise, "Capitalisme et schizophrénie" insiste au contraire sur le processus de réallocation permanente et aléatoire des espaces de parcours pastoraux. D & G entendent le Nomos comme l'attribution aléatoire, sans délimitation cadastrale, du saltus aux pasteurs et à leurs troupeaux. (v. pp. 458-459). Faire paître ne signifie pas partager mais disposer çà et là, répartir les bêtes. Le nomos définit donc ici une distribution sans partage ni appropriation, dans un espace sans frontière ni clôture. Bref, le Nomos, qui a la consistance, notent D & G, des ensembles flous, signifie donc l'ordre des espaces lisses, qui s'oppose en tant que tel à la polis et au logos définissant pour leur part les espaces striés.

Quel que soient les divers type de différend qui peuvent ainsi se cristalliser autour de la notion de Nomos, il y a tout de même un point commun fondamental entre ces pensées, la spatialisation certes, mais plus précisément la spatialisation entendue comme la dispensation de la puissance et sa régulation. Une spatialisation qui au départ renvoie certes à l'uphésis NP, à l'abaissement, mais un abaissement qui au contraire de la Mph traditionnelle n'est pas un épuisement, une perte de puissance, mais la condition de son intensification, qui elle même doit être pensée comme la condition de sa dispensation.

III. Du Théologico-politique au théologico-économique.

J'en viens enfin à ce que j'ai promis, ie au passage du TP au TE. Autant le premier terme apparaît ainsi clairement installé dans la pensée du xxe siècle, autant parler de TE peut sembler incongru : l'économie n'est-ce pas

la modernité, ie ce qui nous libère de Dieu, de la religion, de l'Etat et de sa domination, au nom de la jouissance de l'homme contre la puissance de toute instance ; l'économie serait donc ce qui par essence reste étranger à la théologie et à la politique, et a fortiori au TP, ce qui manifesterait même la sortie de nos sociétés et de leur praxis hors du TP.

Pour ma part, j'interprète la montée de l'économie et de sa question de façon moins lénifiante. L'économie est au coeur de la question de la puissance et de sa dispensation, elle est le nouvel avatar du nomos dont elle remplit bien les 4 critères que j'ai cités tout à l'heure, elle opère pleinement la transformation de l'ontologie en OTP.

Je ferai deux remarques sur ce passage du TP au TE à partir précisément de cette notion de nomos.

_ Un constat très factuel sur le phénomène de génération : parmi les auteurs que j'ai mobilisés pour expliquer le Nomos, la première génération, celle de l'entre-deux-guerres, CS et Heidegger, ne parle guère d'économie. D'une certaine façon, la question de la Technique permet à Heidegger de traiter de la production sans recourir à l'économie, par la seule voie de la métaphysique et de son rapport à la polis. En revanche, la seconde génération, celle d'après-guerre, est beaucoup plus centrée sur la question économique, cela va de soi : que ce soit l'économie de marché chez Hayek, ou chez D. & G ce qu'ils appellent la schizophrénie du capitalisme, ie son incapacité structurelle à être à la hauteur de ce qu'il peut, au point que cette génération en vient à disqualifier la question politique, en tout cas sous sa forme classique de la polis. Nous l'avons vu avec Deleuze qui oppose le nomos à la polis, le lisse au strié, je n'y reviens pas ; chez Hayek où la question est plus complexe, il reste néanmoins vrai que les institutions, censées pourtant constituer "les forces génératrices de la société", sont appelées, nous dit Hayek, à s'intégrer et à se dissoudre dans l'ordre spontané plus vaste que constitue la grande société ouverte et marchande. Ce passage du politique à l'économique se lit donc de façon assez patente à travers la problématique du nomos.

_ Mais que signifie ce passage ? Ce passage signifie l'ensauvagement de la dispensation, sa spontanéité, son accélération, voire son intensification. L'Economie apparaît ainsi comme une maximalisation du TP. Je m'explique.

Il y a, chez CS comme chez Heidegger, une pensée très forte de la réserve qui est une pensée de la retenue de la dispensation, de la dispensation en sa retenue. Or, ce sens de la réserve, de la retenue est totalement absent dans le nomos économique. Une retenue qui, chez ces deux auteurs, forme une dialectique de la puissance : plus il y a de retenue de la puissance, plus il y a de pouvoir actuel pour CS (et par actuel il faut entendre institutionnel), virtuel pour H (ie plus il y a de possibilité, le pouvoir étant ici entendu comme ouverture des possibilités), une dialectique nécessaire en raison précisément d'une fragilité, d'une incertitude qui obère toute puissance et sa dispensation. Le grand souci de CS ; c'est ce qu'il appelle le katéchon, ie le fait que pour lui la constitution TP de l'Etat a pour but essentiel de constituer une arche, un espace (nous l'avons vu) dont la fonction est essentiellement temporelle [prise de terres, droit, construction du temps], qui a pour tâche de préserver le monde humain de la parousie eschatologique, de retarder la venue du messie, de la fin des temps, bref qui a pour tâche de gérer l'attente apocalyptique en dilatant le temps et en créant de la durée. JD a bien montré que le texte de 1922 sur le TP de CS répond à sa façon à l'essai de 21 de Benjamin sur la Critique de la violence ; de fait, la construction schmittienne du TP a pour tâche précisément de formuler une théorie instituée et régulée de la dispensation, instituée et régulée par le politique et par son représentant privilégié qui est l'Etat (c'est cela le TP de CS, l'héritier de l'antique *theologia civilis* de Rome) pour contrecarrer la pulsion de mort en jeu dans la dispensation sauvage, dans la dispensation pure et au bout du compte anomique à laquelle la violence divine benjaminienne n'est pas étrangère..

De même, chez Heidegger il y a cette idée qu'une dispensation sans réserve et sans retenue conduit nécessairement à l'épuisement de l'être et à sa fin, d'où la double tâche que se fixe H, tâche d'abord généalogique, qui partant de l'ousia platonicienne, de l'être comme présence remonte jusqu'au Gestell de la technique, ie à l'être comme absence ou absentement, pour mieux comprendre justement la logique de cet épuisement ; et puis tâche ontologique : la mise en place d'une ontologie extrêmement sophistiquée et complexe qui rend à nouveau possible une donation inépuisable de l'être : inépuisable ne signifiant pas ni continue ou surabondante, ni automatique ou spontanée, ni accélérée ou intensifiée. C'est donc ce verrou, cette régulation de la dispensation, que le TE fait sauter.

Le TE marque l'indifférenciation de plus en plus indiscernable entre le nomos et l'anomique qu'illustre bien la dissociation qu'opère Deleuze entre le Nomos d'une part et d'autre part la polis et le logos, qui chez Heidegger, faut-il le rappeler, sont au contraire indissociablement liés. Indifférenciation qui serait comme la libération du capitalisme de sa part molaire, le remède à sa schizophrénie. Quant à Hayek, même si celui-ci se veut un penseur de l'ordre, serait-il spontané, il est clair cependant que le devenir de l'économie libérale contemporaine témoigne de la façon la plus spectaculaire d'une telle dissociation. Cette indifférenciation du nomos et de l'anomique exprimant à mon sens une absolutisation de la puissance et une maximalisation de sa dispensation.

IV. J'en viens à la conclusion de ma réflexion :

1) Toute critique de la violence doit à mon sens tenir compte de la constitution onto-théo-politique du monde, ie de l'ontologie comme dispensation de la puissance.

2) Dans ce cadre, la violence n'est pas simplement humaine, elle n'exprime pas simplement le blocage de l'être et de sa puissance par la raison humaine quand celle-ci prétend précisément régir la dispensation et se l'approprier ; la violence est aussi métaphysique, elle est le fait de l'être à l'égard des hommes, du système, de la mise en mouvement de son procès, de sa plasticité, car la dispensation de la puissance implique d'une façon ou d'une autre de la violence, en ce qu'elle déborde toujours l'homme qui s'efforce de se l'approprier au risque de s'en trouver démembré.

3) Il n'y a pas seulement la violence de l'homme contre l'être, mais aussi la violence de l'être, du système, du tout contre l'homme. Entre ces deux violences, il n'y a pas de partage, je veux dire par là qu'il n'y a pas d'un côté une bonne violence et de l'autre une mauvaise : la mauvaise violence de l'homme et de sa raison, la violence fautive et coupable, face à la bonne violence de l'être, la violence justicière, punitive et réparatrice du principe ou de l'Instance. On verserait alors dans une théologie du péché originel (mauvaise violence) et de la chute (bonne violence de Dieu). Il n'est qu'une seule violence, violence indissociable et unique qui relève d'une convertibilité générale de l'être, de sa dispensation et de sa puissance. Une violence ni bonne ni mauvaise, ni fautive ni justicière, mais qui n'en est pas pour autant innocente. [à lier à ce qu'écrit Négri dans *Multitude* sur la guerre : "La distinction entre violence légitime et violence illégitime, entre oppression et libération, tendent à s'estomper. Toutes les formes de violence se fondent dans le gris." p. 50)].

On me rétorquera que dans ces conditions, toute critique de la violence devient impossible. Que la violence règne sans possibilité ni de bonification ni de désarmement de sa puissance. Je voudrais m'arrêter quelques instants sur ce dernier point en guise de conclusion, et à cette fin revenir à ce qui est non pas peut-être l'origine de la question, mais en tout cas sa matrice : le NP. Comme toute grande pensée, le NP, en même temps qu'il instaure sa dogmatique, en apporte le remède, ie en même temps qu'il pose les bases de l'OTP, de l'être comme dispensation de la puissance, se donne les instruments théoriques nécessaires pour en fonder la critique.

Il y a une phrase de Plotin qui sur ce point mérite la plus grande attention, une phrase du traité 39, l'avant-dernière des *Ennéades* selon l'ordre de Porphyre, qui porte sur la libre disposition de l'Un à l'égard de lui-même (*αυτεξουσιος*) : De fait, si l'Un est commandant (*αρχων*) c'est un commandant sans commandement et surtout sans rien ni personne sur quoi commander, alors que le *Nomos* se fait bien plutôt, en particulier dans son devenir théologico-économique, l'inverse, ie un commandement sans commandant. D'où la question fondamentale de Plotin (§20) : "Comment l'Un commande-t-il s'il n'a rien à commander ni sur quoi commander ?" Cette question, assurément difficile, quasi aporétique, est à mon sens la question fondamentale préalable à toute véritable critique de la violence.

Je ne vais pas commenter cette pensée de Plotin, parce que ce serait un nouvel exposé qu'il me faudrait entreprendre. Je dirai simplement que cette question n'a de sens que parce qu'elle s'inscrit dans la disjonction de l'un et de l'être, dans l'incoordination rigoureuse et absolue de l'Un par rapport à ce qu'il unifie ; or, cette disjonction reste totalement tue et oubliée dans les montages OTP de l'histoire postérieure de la métaphysique, comme si l'OTP se construisait sur l'oubli même de la différence hénologique.