

Jacques Derrida

L'Université
sans condition



Galilée

COLLECTION INCISES
dirigée par Agnès Rauby

L'Université sans condition

© 2001, ÉDITIONS GALILÉE, 9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris,

ISBN 2-7186-0570-7 ISSN 1242-8434

Jacques Derrida

L'Université
sans condition



Galilée

Cette conférence fut d'abord prononcée en anglais à l'université de Stanford, en Californie, en avril 1998, dans la série des *Presidential Lectures*.

J'avais alors été invité à traiter, de préférence, de l'art et des humanités dans l'université de demain. Le titre initial de la conférence fut donc :

L'avenir de la profession ou L'université sans condition (grâce aux « Humanités », ce qui *pourrait avoir lieu* demain)

Ceci sera sans doute *comme* une profession de foi : la profession de foi d'un professeur qui ferait *comme* /il vous demandait la permission d'être infidèle ou traître à ses habitudes.

Avant même de commencer à m'engager en effet dans un itinéraire tortueux, voici sans détour, et à gros traits, la thèse que je soumets à votre discussion. Elle se distribuera en une série de propositions. Ce sera moins une thèse, en vérité, voire une hypothèse, qu'un engagement déclaratif, un appel en forme de profession de foi : foi en l'université et, en elle, foi en les Humanités de demain.

Le long titre proposé signifie d'abord que l'université moderne *devrait* être *sans condition*. Par « université moderne », entendons celle dont le modèle européen, après une histoire médiévale riche et complexe, est devenu prévalent, c'est-à-dire « classique », depuis deux siècles, dans des États de type démocratique. Cette université exige et devrait se voir reconnaître en principe, outre ce qu'on appelle la liberté académique, une liberté *inconditionnelle* de questionnement et de proposition, voire, plus encore, le droit de dire publiquement

tout ce qu'exigent une recherche, un savoir et une pensée de la *vérité*. Si énigmatique qu'elle demeure, la référence à la vérité, paraît assez fondamentale pour se trouver, avec la lumière (*Lux*), sur les insignes symboliques de plus d'une université.

L'université *fait profession* de la vérité. Elle déclare, elle promet un engagement sans limite envers la vérité.

Sans doute le statut et le devenir de la vérité, comme la valeur de vérité, donnent-ils lieu à des discussions infinies (vérité d'adéquation ou vérité de révélation, vérité comme objet de discours théorico-constatifs ou d'événements poético-performatifs, etc.). Mais cela se discute justement, de façon privilégiée, *dans* l'Université et dans des départements qui appartiennent aux Humanités.

Laissons ces redoutables questions suspendues pour l'instant. Soulignons seulement par anticipation que cette immense question de la vérité et de la lumière, la question des Lumières — *Aufklärung, Enlightenment, Illuminismo, Ilustracion, Iluminismo* — a toujours été liée à celle de l'homme. Elle engage un concept du propre de l'homme, celui qui a fondé à la fois l'Humanisme et l'idée historique des Humanités. Aujourd'hui, la déclaration renouvelée et réélaborée des « Droits de l'homme » (1948) et l'institution du concept juridique de « Crime contre l'humanité » (1945) forment l'horizon de la mondialisation et du droit international qui est censé veiller sur elle. (Je garde le mot français de « mondialisation » pour « *globalization* » ou « *Glo-*

balisierung » afin de maintenir la référence à un « monde » (*world, Welt, mundus*) qui n'est ni le globe, ni le *cosmos*, ni l'univers.) Le réseau conceptuel de l'homme, du propre de l'homme, du droit de l'homme, du crime contre l'humanité de l'homme, nous savons qu'il organise une telle mondialisation.

Cette mondialisation veut donc être une humanisation.

Or si ce concept de l'homme paraît à la fois indispensable et toujours problématique, eh bien, tel sera l'un des motifs de mon hypothèse, ou si vous préférez, l'une de mes thèses en forme de profession de foi, il ne peut être discuté ou réélaboré, comme tel et sans condition, sans présuppositions, que dans l'espace de *nouvelles Humanités*.

J'essaierai de préciser ce que j'entends par « nouvelles » Humanités. Mais que ces discussions soient critiques ou déconstructives, ce qui concerne la question et l'histoire de la vérité dans son rapport à la question de l'homme, du propre de l'homme, du droit de l'homme, du crime contre l'humanité, etc., tout cela doit en principe trouver son lieu de discussion *inconditionnelle* et sans présupposé, son espace légitime de travail et de réélaboration, *dans* l'université, et en elle, par excellence, *dans* les Humanités. Non pas pour s'y enfermer, mais au contraire pour trouver le meilleur accès à un nouvel espace public transformé par de nouvelles techniques de communication, d'information, d'archivage et de production de savoir. (Et l'une des

graves question qui se posent, ici, mais que je dois laisser en chantier, entre l'université et le dehors politico-économique de son espace public, c'est celle du marché de l'édition et du rôle qu'il joue dans l'archivation, l'évaluation et la légitimation des travaux universitaires.)

L'horizon de la vérité ou du propre de l'homme n'est certes pas une limite très déterminable. Mais celui de l'université et des Humanités non plus.

Cette université sans condition n'existe pas, *en fait*, nous le savons trop. Mais en principe et conformément à sa vocation déclarée, en vertu de son essence professée, elle devrait rester un ultime lieu de résistance critique - et plus que critique - à tous les pouvoirs d'appropriation dogmatiques et injustes.

Quand je dis « plus que critique », je sous-entends « déconstructive » (pourquoi ne pas le dire directement et sans perdre de temps ?). J'en appelle au droit à la déconstruction comme droit inconditionnel de poser des questions critiques non seulement à l'histoire du concept d'homme, mais à l'histoire même de la notion de critique, à la forme et à l'autorité de la question¹, à la forme

1. J'ai abordé ailleurs, dans de nombreux lieux, et d'abord dans *De l'esprit, Heidegger et la question* (Galilée, 1987, p. 147 sq.) cette « question » de l'autorité de la question, cette référence à un acquiescement pré-originaire qui, pour n'être ni crédule, ni positif, ni dogmatique, reste présupposé par toute interrogation, si nécessaire et inconditionnelle soit-elle, et d'abord à l'origine même du philosophique.

interrogative de la pensée. Car cela implique le droit de le faire *affirmativement* et *performativement*¹, c'est-à-dire en produisant des événements, par exemple en écrivant, et en donnant lieu (ce qui jusqu'ici ne relevait pas des Humanités classiques ou modernes) à des *œuvres* singulières. Il s'agirait, par l'événement de pensée que constitueraient de telles œuvres, de faire arriver, sans nécessairement le trahir, quelque chose à ce concept de vérité ou d'humanité qui forme la charte et la profession de foi de toute université.

Ce principe de résistance inconditionnelle, c'est un droit que l'université elle-même devrait à la fois *réfléchir*, *inventer et poser*, qu'elle le fasse ou non à travers des facultés de droit ou dans de nouvelles Humanités capables de travailler sur ces questions de droit - c'est-à-dire, pourquoi ne pas le dire encore sans détour, des Humanités capables de prendre en charge des tâches de déconstruction, à commencer par celle de leur propre histoire et de leurs propres axiomes.

1. J'associe provisoirement l'affirmation à la performativité. Le « oui » de *l'affirmation* ne se réduit pas à la positivité d'une *position*. Mais il *ressemble* bien, en effet, à un acte de langage performatif. Il ne décrit ni ne constate rien, il engage en répondant. Mais plus loin, en fin de parcours, j'essaierai de situer le point où la performativité est elle-même débordée par l'expérience de l'*événement*, par l'exposition inconditionnelle à ce qui vient ou à qui vient. La performativité se trouve encore, comme le pouvoir du langage en général, du côté de cette souveraineté que je voudrais, si difficile que cela paraisse, distinguer d'une certaine inconditionnalité en général, d'une inconditionnalité sans pouvoir.

Conséquence de cette thèse : inconditionnelle, une telle résistance pourrait opposer l'université à un grand nombre de pouvoirs : aux pouvoirs d'Etat (et donc aux pouvoirs politiques de l'Etat-nation et à son fantasme de souveraineté indivisible : en quoi l'université serait d'avance non seulement cosmopolitique, mais universelle, s'étendant ainsi au-delà de la citoyenneté mondiale et de l'Etat-nation en général), aux pouvoirs économiques (aux concentrations de capitaux nationaux et internationaux), aux pouvoirs médiatiques, idéologiques, religieux et culturels, etc., bref, à tous les pouvoirs qui limitent la démocratie à venir.

L'université devrait donc être aussi le lieu dans lequel rien n'est à l'abri du questionnement, pas même la figure actuelle et déterminée de la démocratie ; et pas même l'idée traditionnelle de critique, comme critique théorique, et pas même l'autorité de la forme « question », de la pensée comme « questionnement ». C'est pourquoi j'ai parlé sans retard et sans masque de déconstruction.

Voilà donc ce que nous pourrions, pour en appeler à elle, appeler l'université sans condition : le droit principiel de tout dire, fut-ce au titre de la fiction et de l'expérimentation du savoir, et le droit de le dire publiquement, de le publier. Cette référence à *l'espace public* restera le lien de filiation des nouvelles Humanités à l'époque des Lumières. Cela distingue l'institution universitaire d'autres institutions fondées sur le droit ou le devoir de tout dire. Par exemple la confession religieuse. Et même la

« libre association » en situation psychanalytique. Mais c'est aussi ce qui lie fondamentalement l'université, et par excellence les Humanités, à ce qu'on appelle la littérature, au sens européen et moderne du terme, comme droit de tout dire publiquement, voire de garder un secret, fût-ce sur le mode de la fiction. Cette allusion à la confession, si proche de la profession de foi, pourrait relier mon propos à l'analyse de ce qui se passe aujourd'hui, sur la scène mondiale, et qui ressemble à un processus universel de confession, d'aveu, de repentir, d'expiation et de pardon demandé. On en citerait mille exemples, jour après jour. Mais qu'il s'agisse de crimes très anciens ou des crimes d'hier, de l'esclavage, de la Shoah, de l'apartheid, voire des violences de l'Inquisition (dont le Pape annonça naguère qu'elle devrait donner lieu à un examen de conscience), on se repent toujours, explicitement ou implicitement, par référence à ce concept juridique tout jeune de « crime contre l'humanité ».

Puisque nous nous apprêtons à articuler ensemble la Profession, la Profession de foi et la Confession, rappelons au passage et entre parenthèses, car cela demanderait de longs développements, que la confession des péchés pouvait s'organiser au XIV^e siècle en fonction des catégories sociales et professionnelles. La *Summa Astesana* de 1317 prescrit qu'on interroge en confession le pénitent par référence à son statut socioprofessionnel : « les princes sur la justice, les chevaliers sur la rapine, les marchands, les fonctionnaires, et les artisans et

ouvriers sur le parjure, la fraude, le mensonge, le vol, etc..., les bourgeois et de façon générale les citadins sur l'usure et le mort-gage, les paysans sur l'envie et le vol surtout en ce qui concerne les dîmes, etc.' »

Il faut y insister encore : si cette inconditionnalité constitue, en principe et *de jure*, la force invincible de l'université, elle n'a jamais été, en fait, effective. En raison de cette invincibilité abstraite et hyperbolique, en raison de son impossibilité même, cette inconditionnalité expose aussi une faiblesse ou une vulnérabilité. Elle exhibe l'impuissance de l'université, la fragilité de ses défenses devant tous les pouvoirs qui la commandent, l'assiègent et tentent de se l'approprier. Parce qu'elle est étrangère au pouvoir, parce qu'elle est hétérogène au principe de pouvoir, l'université est aussi sans pouvoir propre.

C'est pourquoi nous parlons ici de *l'université sans condition*.

Je dis bien « l'université », car je distingue ici, *stricto sensu*, l'université de toutes les institutions de recherche qui sont au service de finalités et d'intérêts économiques de toute sorte, sans se voir reconnaître l'indépendance de principe de l'université. Et je dis « sans condition » autant que « inconditionnelle » pour laisser entendre la connotation du « sans pouvoir » ou du « sans défense » : parce qu'elle est absolument indépendante, l'université est aussi

1. Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 172.

une citadelle exposée. Elle est offerte, elle reste à prendre, souvent vouée à capituler sans condition. Partout où elle se rend, elle est prête à se rendre. Parce qu'elle n'accepte pas qu'on lui pose des conditions, elle est parfois contrainte, exsangue, abstraite, à se rendre aussi sans condition.

Oui, elle se rend, elle se vend parfois, elle risque d'être simplement à occuper, à prendre, à acheter, prête à devenir la succursale de conglomérats et de firmes internationales. C'est aujourd'hui, aux Etats-Unis et dans le monde entier, un enjeu politique majeur : dans quelle mesure l'organisation de la recherche et de l'enseignement doit-elle être soutenue, c'est-à-dire directement ou indirectement contrôlée, disons par euphémisme « sponsorisée », en vue d'intérêts commerciaux et industriels ? Dans cette logique, on le sait, les Humanités sont souvent les otages des départements de science pure ou appliquée qui concentrent les investissements supposés rentables de capitaux étrangers au monde académique.

Une question se pose alors, qui n'est pas seulement économique, juridique, éthique, politique : l'université peut-elle (et alors comment ?) affirmer une indépendance inconditionnelle, revendiquer une sorte de *souveraineté*, une espèce très originale, une espèce exceptionnelle de souveraineté, sans jamais risquer le pire, à savoir de devoir, en raison de l'abstraction impossible de cette souveraine indépendance, se rendre et capituler sans condition, se laisser prendre ou acheter à n'importe quel prix ?

Il y faut alors non seulement un principe de résistance, mais une force de résistance - et de dissidence. La déconstruction du concept de souveraineté inconditionnelle est sans doute nécessaire et en cours, car c'est là l'héritage d'une théologie à peine sécularisée. Dans le cas le plus visible de la prétendue souveraineté des Etats-nations mais aussi ailleurs (car elle se trouve chez elle partout, et indispensable, dans les concepts de sujet, de citoyen, de liberté, de responsabilité, de peuple, etc.), la valeur de souveraineté est aujourd'hui en pleine décomposition. Mais il faut veiller à ce que cette déconstruction nécessaire ne compromette pas, pas trop, la revendication de l'université à l'indépendance, c'est-à-dire à une certaine forme très particulière de souveraineté que j'essaierai de préciser plus tard.

Tel serait l'enjeu de décisions et de stratégies politiques. Cet enjeu reste à l'horizon des hypothèses ou des professions de foi que je soumetts à votre réflexion. Comment déconstruire l'histoire (et d'abord l'histoire académique) du principe de souveraineté indivisible, tout en revendiquant le droit de tout dire - ou de ne pas tout dire - et de poser toutes les questions déconstructives qui s'imposent au sujet de l'homme, de la souveraineté, du droit de tout dire lui-même, donc de la littérature et de la démocratie, de la mondialisation en cours, de ses aspects technico-économiques et confessionnels, etc. ?

Cette force de résistance, cette liberté prise de tout dire dans l'espace public, je ne prétendrai pas que, dans la tourmente qui menace aujourd'hui

l'université, et en elle certaines disciplines plus que d'autres, elle a son lieu unique ou privilégié dans ce qu'on appelle les Humanités - concept dont il conviendra de raffiner, de déconstruire et d'ajuster la définition, au-delà d'une tradition qu'il faut aussi cultiver. Mais ce principe d'inconditionnalité *se présente*, à l'origine et par excellence, dans les Humanités. Il a un lieu de *présentation*, de manifestation, de sauvegarde originaire et privilégié dans les Humanités. Il y a son espace de discussion aussi et de réélaboration. Cela passe autant par la littérature et les langues (c'est-à-dire les sciences dites de l'homme et de la culture) que par les arts non discursifs, le droit et la philosophie, par la critique, par le questionnement et, au-delà de la philosophie critique et du questionnement, par la déconstruction — là où il ne s'agit de rien de moins que de re-penser le concept d'homme, la figure de l'humanité en général, et singulièrement celle que présupposent ce que nous appelons, dans l'université, depuis des siècles, les Humanités. De ce point de vue du moins, la déconstruction (je ne suis en rien gêné pour le dire et même pour le revendiquer) a son lieu privilégié dans l'université et dans les Humanités comme lieu de résistance irrédentiste, voire, analogiquement, comme une sorte de principe de *désobéissance civile*, voire de dissidence au nom d'une loi supérieure et d'une justice de la pensée.

Appelons ici *pensée* ce qui parfois commande, selon une loi au-dessus des lois, la *justice* de cette résistance ou cette dissidence. C'est aussi ce qui

met en œuvre ou inspire la déconstruction *comme* justice '. Cette loi, ce droit fondé sur une justice qui le dépasse, nous devrions leur ouvrir un espace sans limite, et nous autoriser ainsi à déconstruire toutes les figures déterminées que cette inconditionalité souveraine a pu prendre dans l'histoire.

Pour cela, il nous faudra élargir et réélaborer le concept des Humanités. Dans mon esprit, il ne s'agit plus seulement du concept conservateur et humaniste auquel on associe le plus souvent les Humanités et leurs anciens canons - dont je crois néanmoins qu'ils doivent être protégés à tout prix. Ce nouveau concept des Humanités, tout en restant fidèle à sa tradition, devrait inclure le droit, les théories de la traduction, puis ce qu'on appelle, en culture anglo-saxonne dont c'est une des formations originales, la « *theory* » (articulation originale de théorie littéraire, de philosophie, de linguistique, d'anthropologie, de psychanalyse, etc.), mais aussi, bien sûr, en tous ces lieux, les pratiques déconstructives. Et il nous faudra soigneusement distinguer ici entre d'une part le principe de liberté, d'autonomie, de résistance, de désobéissance ou de dissidence, principe qui est coextensif à tout le champ du savoir académique, et d'autre part, son lieu privilégié de *présentation*, de réélaboration et de discussion thématique, qui selon moi serait plus

1. Faute de pouvoir expliciter ou justifier ce propos sur la justice, qui n'est pas le droit, je me permets de renvoyer ici à *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, et à *Force de loi*, Galilée, 1994.

propre aux Humanités, mais à des Humanités transformées. Pourquoi lier tout cela avec insistance non seulement à la question de la littérature, de cette institution démocratique qu'on appelle la littérature, ou la fiction littéraire, à un certain simulacre et à un certain « comme si », mais à la question de la profession et de son avenir ? C'est que, à travers une histoire du *travail*, qui n'est pas simplement le métier, puis du métier qui n'est pas toujours la profession, puis de la profession, qui n'est pas toujours celle de professeur, je voudrais relier cette problématique de l'université sans condition à un gage, à un engagement, à une promesse, à un acte de foi, à une déclaration de foi, à une profession de foi. Dans l'université, cette profession de foi articule de façon originale la foi au savoir, et par excellence dans ce lieu de présentation de soi du principe d'inconditionnalité qu'on surnommera les Humanités.

Associer d'une certaine façon la foi au savoir, la foi dans le savoir, c'est allier entre eux des mouvements qu'on dirait performatifs et des mouvements constatifs, descriptifs ou théoriques. Une profession de foi, un engagement, une promesse, une responsabilité assumée, cela en appelle non pas à des discours de savoir mais à des discours performatifs qui produisent l'événement dont ils parlent.

Il faudra alors se demander ce que signifie « professer ». Que fait-on quand, performativement, on professe ? Mais aussi quand on exerce une profession et singulièrement la profession de professeur ?

Je me fierai donc souvent et longtemps à la distinction maintenant classique d'Austin entre *speech acts* performatifs et *speech acts* constatifs. Cette distinction aura été un grand événement de ce siècle - et il aura d'abord été un événement académique. Il aura eu lieu *dans* l'université. D'une certaine façon, ce sont les Humanités qui l'ont fait advenir et qui en ont exploré les ressources. C'est aux Humanités et par les Humanités que cela est arrivé, avec des conséquences incalculables. Tout en reconnaissant la puissance, la légitimité et la nécessité de cette distinction entre *constatif* et *performatif*, il m'est souvent arrivé, parvenu à un certain point, non pas de la remettre en question mais d'en analyser les pré-supposés et de la compliquer¹. Aujourd'hui encore, mais cette fois d'un autre point de vue, je finirai, après avoir beaucoup compté avec ce couple de concepts, par désigner un lieu où il échoue - et doit échouer.

Ce lieu, ce sera précisément *ce qui arrive*, ce à quoi l'on arrive ou qui nous arrive, l'événement, le lieu de l'avoir-lieu - qui se moque du performatif, du *pouvoir* performatif, comme du constatif. Et cela peut arriver dans et par les Humanités.

Maintenant je vais commencer, à la fois par la fin et par le commencement. Car j'ai commencé par la fin *comme si* c'était le commencement.

¹Cf. en particulier «Signature événement contexte», dans *Marges — de la philosophie*, Minuit, 1972, et *Limited Inc.*, Galilée, 1990.

I

Comme si la fin du travail était à l'origine du monde.

Oui, « comme si », je dis bien « comme si... ».

En même temps qu'une réflexion sur l'histoire du travail, c'est sans doute une méditation sur le « comme », le « comme tel », le « comme si » que je vous proposerai.

Et peut-être sur une politique du virtuel.

Non pas une politique virtuelle mais une politique *du* virtuel dans le cyberspace ou le cybermonde de la mondialisation. L'une des mutations qui affectent le lieu et la nature du travail universitaire, c'est aujourd'hui, nous le savons bien, une certaine virtualisation dé-localisante de l'espace de communication, de discussion, de publication, d'archivation. Ce n'est pas la virtualisation qui est absolument nouvelle en sa structure. Dès qu'il y a une trace, quelque virtualisation est en cours ; voilà l'abc de la déconstruction. L'inédit, c'est, quantitativement, l'accélération

du rythme, l'ampleur et les pouvoirs de capitalisation d'une telle virtualité spectralisante. D'où la nécessité de re-penser les concepts du possible et de l'impossible. Cette nouvelle « étape » technique de la virtualisation (informatisation, numérisation, mondialisation virtuellement immédiate de la lisibilité, télétravail, etc.) déstabilise, nous en faisons tous l'expérience, l'habitat universitaire. Elle bouleverse sa topologie, elle inquiète tout ce qui organise ses lieux, à savoir aussi bien le territoire de ses champs et de ses frontières disciplinaires que ses lieux de discussion, son champ de bataille, son *Kampfplatz*, son *battlefield* théorique - et la structure communautaire de son « campus ». Où se trouvent aujourd'hui le lieu communautaire et le lien social d'un « campus », à l'âge cyberspatial de l'ordinateur, du télétravail et du *WWW* ? Où l'exercice de la démocratie, fût-ce d'une démocratie universitaire, a-t-il son lieu dans ce que Mark Poster appelle la « *CyberDemocracy*¹ » ? On sent bien que, plus radicalement, ce qui est ainsi bouleversé, c'est la topologie de l'événement, l'expérience de l'avoir-lieu singulier.

Que faisons-nous alors quand nous disons « comme si » ?

Remarquez que je n'ai pas encore dit « *c'est* comme si la fin du travail était à l'origine du monde ». Je n'ai pas dit quoi que ce soit qui fût, et

1. Cf. Mark Poster, « *CyberDemocracy : Internet and the Public Sphere* », dans *What's the Matter with the Internet ?* University of Minnesota Press, 2001.

je ne l'ai pas dit dans une proposition principale. J'ai laissé suspendue, j'ai abandonné à son interruption une étrange proposition subordonnée (« comme si la fin du travail était à l'origine du monde »), comme si je voulais laisser un exemple du « comme si » travailler tout seul, hors contexte, à attirer votre attention. Que faisons-nous quand nous disons « comme si » ? Que fait un « si » ? Nous faisons *comme si* nous répondions à l'une au moins de plusieurs des possibilités que je m'en vais commencer à énumérer - ou à plus d'une à la fois.

1. Est-ce que, *première possibilité*, à dire « comme si », nous nous abandonnons à l'arbitraire, au rêve, à l'imagination, à l'hypothèse, à l'utopie ? Tout ce que je m'apprête à dire tendra à montrer que la réponse ne peut être aussi simple.

2. Ou bien est-ce que, *seconde possibilité*, par ce « comme si », nous mettons en œuvre certains types de jugements, comme par exemple ces « jugements réfléchissants » dont Kant disait régulièrement qu'ils opéraient « comme si » (*als ob*) un entendement contenait ou comprenait l'unité de la variété des lois empiriques, ou « comme si » c'était là un « hasard heureux venu favoriser notre dessein (*gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre*)¹ ». Dans ce dernier cas, celui du discours kan-

1. *Kritik der Urtheilskraft, Einleitung*, IV et V, *Kantswerke*, Akademie-Textausgabe, V, p. 181 (§ 27) et 184 (§ 34).

rien, la gravité, le sérieux, l'irréductible nécessité du « comme si » ne dit rien de moins que la finalité de la nature, c'est-à-dire une finalité dont le concept, nous dit Kant, est des plus insolites et des plus difficiles à cerner. Car, dit-il, ce n'est ni un *concept de la nature* ni un *concept de la liberté*. Dès lors, ce « comme si » serait par lui-même, bien que Kant ne le dise pas ainsi dans ce contexte, et pour cause, une sorte de ferment déconstructif, puisqu'il excède en quelque sorte et n'est pas loin de disqualifier les deux ordres qu'on distingue et oppose si souvent, l'ordre de la nature et l'ordre de la liberté.

Cette opposition ainsi déconcertée par un certain « comme si », c'est celle-là même qui organise tous nos concepts fondamentaux et toutes les oppositions dans lesquelles ils se déterminent et déterminent justement le propre de l'homme, l'humanité de l'homme (*physis/tekhnè, physis/nomos*, nature *versus* humanité, et dans cette humanité, qui est aussi celle des Humanités, on trouve la socialité, le droit, l'histoire, le politique, la communauté, etc., tous pris dans les mêmes oppositions). Kant nous explique aussi, en somme, que le « comme si » joue un rôle décisif dans l'organisation cohérente de notre expérience.

Or Kant est aussi le philosophe qui a tenté, de façon extrêmement complexe, à la fois de justifier et de limiter le rôle des Humanités dans l'enseignement, la culture ou la critique du goût¹. Cela fut

1. *Ibid.*, § 60.

magistralement rappelé et analysé par deux de mes amis et collègues auxquels je dois beaucoup, Samuel Weber dans un livre inaugural à bien des égards, et qui m'est très cher, *Institution and Interpretation*¹, suivi récemment d'un remarquable article sur « *The Future of the Humanities*¹ », et Peggy Kamuf, qui traite de ce même texte de Kant dans son admirable livre sur *The Division of Literature, Or the University in Deconstruction*³. Samuel Weber et Peggy Kamuf disent des choses décisives, et je vous y renvoie, quant à ce qui se passe entre la déconstruction, l'histoire de l'université et les Humanités. Ce que je tente d'explorer ici ce soir, ce serait une autre avenue dans le même chantier, une autre piste dans le même paysage. Et si mon trajet paraît ici différent, je croiserai sans doute leurs pas à plus d'un carrefour. Par exemple dans la référence à Kant. Il n'y a rien d'étonnant à ce que la Troisième *Critique* revienne avec une telle insistance aux États-Unis dans tous les discours sur les institutions et les disciplines liées aux Humanités, sur les problèmes de professionnalisation qui s'y posent. Kant a aussi tout un ensemble de propositions à ce sujet, notamment sur le travail, le métier et les arts, qu'ils soient libéraux ou salariés, mercenaires, mais aussi sur le conflit des facultés - je m'y

1. University of Minnesota Press, 1987, p. 143.

2. Unisa, Johannesburg, 1999.

3. University of Chicago Press, 1997, p. 15.

étais jadis intéressé, dans « Economimesis ' » et dans « *Mochlos*¹ ».

Cette récurrence de l'appel à Kant est surtout sensible, en effet, aux Etats-Unis où, pour des raisons historiques à analyser, le terme *Humanities* a connu une histoire particulière et garde en cette fin de siècle la figure d'un problème, avec une énergie sémantique, une présence et une résonance conflictuelles qu'il n'a sans doute jamais eues ou qu'il a perdues en Europe - et sans doute partout dans le monde où la culture américaine ne prévaut pas encore. Il y a certainement à cela des motifs enchevêtrés, en particulier celui des effets d'une mondialisation en cours qui passe toujours de façon plus incontournable et visible par les États-Unis, leur pouvoir politique, techno-économique et techno-scientifique.

3. Est-ce que, enfin, *troisième possibilité*, un certain « comme si » ne marque pas, de mille façons, la structure et le mode d'être de tous les objets qui appartiennent au champ académique qu'on appelle les Humanités, les Humanités d'hier ou celles d'aujourd'hui et de demain ? Je ne me hâterai pas pour l'instant de réduire ces « objets » à des fictions, à des simulacres ou à des œuvres d'art, en faisant comme si nous disposions déjà de concepts

1. Dans *Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, 1975.

2. « *Mochlos* - ou le conflit des facultés », dans *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990.

fiables de la fiction, de l'art ou de l'œuvre. Mais à suivre le sens commun, ne peut-on dire que la modalité du « comme si » paraît appropriée à ce qu'on appelle les *œuvres*, singulièrement les œuvres d'art, des beaux-arts (peinture, sculpture, cinéma, musique, poésie, littérature, etc.), mais aussi, à des degrés et selon des stratifications complexes, à toutes les idéalités discursives, à toutes les productions symboliques ou culturelles qui définissent, dans le champ général de l'université, les disciplines dites des Humanités - et même les disciplines juridiques et la production des lois, et même une certaine structure des objets scientifiques en général ?

J'ai déjà cité deux « comme si » de Kant. Il en est au moins un troisième. Je n'y souscrirais pas sans réserve. Kant me semble encore y faire trop confiance à une certaine opposition de la *nature* et de l'*art*, au moment même où le « comme si » la fait trembler, comme tout à l'heure celle de la *nature* et de la *liberté*. Mais je rappelle cette remarque *pour deux raisons*. D'une part pour suggérer que ce dont il s'agit ici, c'est peut-être de changer le sens, le statut, l'enjeu du « comme » et du « comme si » kantien, déplacement subtil mais dont les conséquences me paraissent sans limites ; d'autre part je m'apprête à citer un « comme si » qui décrit une modalité essentielle de l'expérience des œuvres d'art, à savoir de ce qui, dans une large mesure, définit le champ des Humanités classiques, tel qu'il nous importe ici. Kant dit que « en face

d'un produit des beaux-arts, on doit avoir conscience qu'il s'agit de l'art et non de la nature ; mais pourtant la finalité dans sa forme doit paraître si libre de toute contrainte par des règles arbitraires que c'est *comme si* c'était là un produit de la nature pure et simple ' ».

Je voulais, à titre provisoire et pour annoncer de loin mon propos, mes hypothèses ou ma profession de foi, attirer votre attention sur cette chose troublante que nous faisons quand nous disons « comme si », et sur le lien que cette chose troublante, qui ressemble à un simulacre, pourrait avoir avec les questions que je m'apprête à traiter, les questions conjointes de la profession et de la confession, de l'université avec ou sans condition - de l'humanité de l'homme et des Humanités, du travail et de la littérature.

Car ce que je voudrais tenter avec vous, c'est cette chose apparemment impossible : enchaîner ce « comme si » à la pensée d'un événement, c'est-à-dire à la pensée de cette chose qui *peut-être* arrive, dont on suppose qu'elle *a lieu*, qu'elle trouve son lieu - et qui *arriverait* ici par exemple à ce qu'on appelle le *travail*. On croit en général que, pour arriver, pour avoir lieu, il faut qu'un événement

1. Je souligne : « *An einem Producte der schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei und nicht Natur ; aber doch muss die Zweckmässigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln sofrei scheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sei* » (Keirik der Urtheilskraft, op. cit., § 45, p. 306).

interrompe l'ordre du « comme si », et que donc son « lieu » soit assez réel, effectif, concret, pour démentir toute la logique du « comme si ». Que se passe-t-il alors quand le lieu lui-même devient virtuel, affranchi de son enracinement territorial (donc national) et quand il devient assujetti à la modalité d'un « comme si » ?

Je parlerai donc d'un événement qui, sans nécessairement arriver demain, resterait peut-être, je dis bien *peut-être*, à venir : à venir *par* l'université, à passer et à se passer *par* elle, *grâce* à elle, *dans* ce qu'on appelle l'université, à supposer qu'on puisse encore définir, à supposer qu'on ait jamais su identifier un *dedans* de l'université, c'est-à-dire une *essence propre de l'université souveraine*, et en elle, quelque chose qu'on puisse encore identifier, proprement, sous le nom de « Humanités ». Je me réfère donc ici à une université qui serait ce qu'elle aurait toujours dû être ou prétendu représenter, c'est-à-dire, dès son principe, et en principe, une « chose », une « cause » autonome, inconditionnellement libre dans son institution, dans sa parole, dans son écriture, dans sa pensée. Dans une pensée, une écriture, une parole qui ne seraient pas seulement des archives ou des productions de *savoir*, mais, loin de toute neutralité utopique, des œuvres performatives. Et pourquoi, nous demanderons-nous, le principe de cette liberté inconditionnelle, dans son respect actif et militant, dans sa mise en œuvre, serait-il confié par excellence à de nou-

velles « Humanités » plutôt qu'à tout autre champ disciplinaire ?

En précipitant ces questions, qui ressemblent encore à des désirs virtuels pris pour des réalités, tout au mieux à des promesses à peine sérieuses, je parais professer une foi. C'est comme si je me livrais à une profession de foi. Certains diront peut-être que je rêve tout haut en me livrant déjà à une profession de foi.

À supposer qu'on sache ce qu'est une profession de foi, on peut se demander qui serait alors responsable d'une telle profession de foi. Qui la signerait ? Qui la professerait ? Je n'ose pas demander qui en serait le professeur mais peut-être devrions-nous analyser un certain héritage, en tout cas un certain voisinage entre l'avenir de la profession académique, celui de la profession de professeur, le principe d'autorité qui en dérive, et la profession de foi.

Que veut dire en somme *professer* ? Et quel enjeu se cache-t-il encore dans cette question pour ce qui est du travail, du métier (professionnel, professoral ou non), pour l'université de demain et en elle pour les Humanités ?

« Professer », ce mot d'origine latine (*profiteor, professus sum ; pro et fateor*, qui veut dire parler, d'où vient aussi la fable, et donc un certain « comme si »), signifie, en français comme en anglais, *déclarer ouvertement, déclarer publiquement*. En anglais, dit l'*Oxford English Dictionary*, il n'a de sens que religieux avant 1300. « *To make one's profession* »,

signifie alors « *to take the vows of some religious order* ». La déclaration de qui professe est une déclaration *performative* en quelque sorte. Elle engage par un acte de foi jurée, un serment, un témoignage, une manifestation, une attestation ou une promesse. C'est bien, au sens fort du mot, un *engagement*. Professer, c'est donner un gage en engageant sa responsabilité. « Faire profession de », c'est déclarer hautement ce qu'on est, ce qu'on croit, ce qu'on veut être, en demandant à l'autre de croire à cette déclaration sur parole. J'insiste sur cette valeur performative de la déclaration qui professe en promettant. Il faut bien marquer que les énoncés constatifs et les discours de pur savoir, dans l'université ou ailleurs, ne relèvent pas, en tant que tels, de la profession au sens strict. Ils relèvent peut-être du « métier » (compétence, savoir, savoir-faire) mais non de la profession entendue en un sens rigoureux. Le discours de profession est toujours, d'une façon ou d'une autre, libre profession de foi ; il déborde le pur savoir technoscientifique dans l'engagement de la responsabilité. Professer, c'est s'engager en se déclarant, en se *donnant pour*, en promettant d'être ceci ou cela. *Grammaticum se professus*, nous dit Cicéron dans les *Tusculanes* (2, 12) : s'étant donné pour grammairien, pour maître de grammaire. Ce n'est pas nécessairement ni seulement être ceci ou cela, ni même être un expert compétent, mais promettre de l'être, s'y engager sur parole. *Philosophiam profiteri*, c'est professer la philosophie : non pas simplement être philosophe,

pratiquer ou enseigner la philosophie de façon pertinente, mais s'engager, par une promesse publique, à se vouer publiquement, à s'adonner à la philosophie, à témoigner, voire à se battre pour elle. Et ce qui compte ici, c'est cette promesse, cet engagement de responsabilité. Il n'est réductible, on le voit, ni à la théorie ni à la pratique. Professer consiste toujours en un acte de parole performative, même si le savoir, l'objet, le contenu de ce qu'on professe, de ce qu'on enseigne ou pratique reste, lui, d'ordre théorique ou constatif. Comme l'acte de professer est un acte de parole et que l'événement qu'il est ou produit ne dépend que de cette promesse langagière, eh bien, sa proximité à la fable, à la fabulation et à la fiction, au « comme si », sera toujours redoutable.

Quel rapport y a-t-il entre professer et travailler ?
Dans l'université ? Dans les Humanités ?

II

Dès ma première phrase, dès que j'ai commencé à parler, j'ai nommé le travail. J'ai dit : « *Comme si* la fin du travail était à l'origine du monde. »

Qu'est-ce que le *travail* ? Quand et où un travail a-t-il lieu ? son lieu ? Je dois renoncer tout de suite, en particulier faute de temps, à une analyse sémantique rigoureuse. Rappelons au moins *deux traits* qui intéressent l'université. Le travail, ce n'est pas seulement l'action ou la pratique. On peut agir sans travailler. Il n'est pas sûr qu'une *praxis*, en particulier une pratique théorique, constitue, *stricto sensu*, un travail. Et surtout, quiconque travaille ne se voit pas forcément accorder le nom et le statut de *travailleur*. L'agent ou le sujet qui travaille, l'opérateur, on ne l'appelle pas toujours *travailleur* (*laborator*). Le sens semble ainsi se modifier en passant du verbe au nom : le travail de qui travaille en général n'est pas toujours le labeur d'un « travailleur ». Ainsi, dans l'université, parmi tous ceux

qui, d'une façon ou d'une autre, sont censés y travailler (enseignants, personnel de gestion ou d'administration, chercheurs, étudiants), certains, notamment les étudiants, en tant que tels, ne s'appelleront pas couramment des « travailleurs » tant qu'un salaire (*merces*) ne viendra pas régulièrement rétribuer, comme une marchandise sur un marché, l'activité d'un métier ou d'une profession. Une bourse n'y suffira pas. L'étudiant a beau travailler beaucoup, il sera tenu pour un *travailleur* à la condition d'être sur le marché, et seulement s'il se livre de surcroît à une tâche quelconque, par exemple, chez vous, celle de *teaching assistant*. En tant qu'il étudie, purement et simplement, et même s'il travaille beaucoup, l'étudiant n'est pas tenu pour un *travailleur*. Même si, j'y insisterai tout à l'heure, tout métier n'est pas une profession, le travailleur est quelqu'un dont le travail est reconnu comme métier ou comme profession sur un marché. (Toute cette sémantique sociale est enracinée, vous le savez, dans une longue histoire socio-idéologique qui remonte au moins au Moyen Âge chrétien.) On peut donc travailler beaucoup sans être un travailleur reconnu comme tel dans la société.

Une autre distinction nous importera de plus en plus, et c'est pourquoi je lui accorde dès maintenant une grande attention : on peut travailler beaucoup, et même travailler beaucoup *comme travailleur* sans que l'effet ou le résultat du travail (*l'opus* de l'opération) soit reconnu comme un

« travail », cette fois au sens non pas de l'activité productrice mais du produit, de l'œuvre, de ce qui *reste* après et au-delà du temps de l'opération. On aurait souvent du mal à identifier et à objectiver le produit de travaux très durs effectués par les travailleurs les plus indispensables et les plus dévoués, les moins bien traités de la société, les plus invisibles aussi (ceux qui débarrassent les villes de leurs déchets, par exemple, ou ceux qui règlent la circulation aérienne, plus généralement ceux qui assurent des médiations, des transmissions dont ne reste aucune trace autre que virtuelle - et ce champ est énorme, en pleine croissance). Il y a donc des travailleurs dont le travail, voire le travail producteur, ne donne pas lieu à des produits substantiels ou actuels, seulement à des spectres virtuels. Mais quand le travail donne lieu à des produits actuels ou actualisables, il faut encore introduire une autre distinction essentielle parmi l'immense variété de produits et de structures de produits, parmi toutes les formes de matérialité, d'idéalité reproductible, de valeurs d'usage et d'échange, etc. Certains produits de cette activité travailleuse sont tenus pour des valeurs d'usage ou d'échange objectivables sans mériter, croit-on, le titre d'*œuvres* (je ne peux dire ce mot qu'en français). A d'autres travaux on croit pouvoir attribuer le nom d'*œuvres*. Leur appropriation, leur rapport avec le travail libre ou salarié, avec la signature ou l'autorité de l'auteur, avec le marché sont d'une grande complexité structurelle et historique que je n'analyserai pas ici. Les pre-

miers exemples *d'œuvres* qui viennent à l'esprit sont des œuvres d'art (visuel, musical ou discursif, un tableau, un concerto, un poème, un roman). Mais nous devrions étendre ce champ, au moment où, interrogeant l'énigme du concept d'œuvre, nous essaierions de discerner le type propre du travail universitaire, et notamment dans les Humanités. Dans les Humanités, on traite en particulier des œuvres, sans doute (œuvres d'art, d'art discursif ou non, littéraire ou non, œuvres canonique ou non). Mais en principe le traitement des œuvres, dans la tradition académique, relève d'un savoir qui, lui, ne consiste pas en œuvres. Professer ou être professeur, dans cette tradition qui est justement en cours de mutation, c'était sans doute produire et enseigner un savoir tout en professant, c'est-à-dire en promettant de prendre une responsabilité qui ne s'épuise pas dans l'acte de savoir ou d'enseigner. Mais savoir professer ou professer un savoir, savoir produire une connaissance, même, ce n'est pas, dans la tradition classique-moderne que nous interrogeons, produire des œuvres. Un professeur, en tant que tel, ne signe pas une œuvre. Son autorité de professeur n'est pas celle de l'auteur d'une œuvre. C'est peut-être cela qui est en train de changer depuis quelques décennies, rencontrant les résistances et les protestations souvent indignées de ceux qui croient pouvoir, dans l'écriture et dans la langue, pouvoir toujours discerner entre la critique et la création, la lecture et l'écriture, le professeur et l'auteur, etc. La déconstruction en cours n'est sans

doute pas pour rien dans cette mutation. Elle en est même le phénomène essentiel, un signal plus complexe que ses détracteurs ne le disent et dont il nous faut tenir compte. En principe, si nous nous référons à l'état canonique de certaines distinctions conceptuelles, et si nous nous fions à la distinction massive et largement reçue entre performatifs et constatifs, nous en déduirons les propositions suivantes :

1. Tout travail (le travail en général ou le travail du travailleur), n'est pas nécessairement *performatif*: il ne produit pas un événement. Il ne le fait pas, cet événement, il ne l'est pas par lui-même, en lui-même, il ne consiste pas dans l'événement dont il parle, même s'il est productif, même s'il laisse un produit après lui, que ce soit ou non une œuvre.

2. Tout performatif produit quelque chose, sans doute, il fait advenir un événement, mais ce qu'il *fait* ainsi et *fait ainsi arriver* n'est pas nécessairement une œuvre, et doit toujours être autorisé par un ensemble de conventions ou de fictions conventionnelles, de « comme si » sur lesquels une communauté institutionnelle se fonde et s'accorde.

3. Maintenant, il appartient à la définition traditionnelle de l'université de tenir celle-ci pour un lieu identique à soi (une localité non substituable, enracinée dans un sol, limitant la substituabilité des lieux dans le cyberspace), mais pour un lieu, un

seul, qui ne donne lieu qu'à la production et à l'enseignement d'un *savoir*, c'est-à-dire de connaissances dont la forme d'énonciation n'est pas, en principe, performative mais théorique et constative, même si les *objets* de ce savoir sont parfois de nature philosophique, éthique, politique, normative, prescriptive, axiologique ; et même si, de façon plus troublante encore, la structure de ces objets de savoir est une structure de fiction obéissant à la modalité étrange du « comme si » (poème, roman, œuvre d'art en général, mais aussi bien tout ce qui, dans la structure d'un énoncé performatif - par exemple de type juridique ou constitutionnel -, n'appartient pas à la description réaliste et constative de ce qui est mais produit de l'événement à partir du « comme si » qualifié d'une convention supposée établie). Dans une université classique, conforme à sa définition reçue, on pratique l'étude, le *savoir* des possibilités normatives, prescriptives, performatives et fictionnelles que je viens d'énumérer, et qui sont davantage l'objet des Humanités. Mais cette étude, ce savoir, cet enseignement, cette *doctrine* devraient appartenir à l'ordre théorique et constatif. L'acte de *professer* une doctrine peut être un acte performatif, mais la *doctrine* ne l'est pas. C'est là une limitation dont je dirai *qu'il faut* bien, *à la fois*, la conserver *et* la changer, sur un mode non dialectique :

A. D'une part, il faut la réaffirmer car un certain théorétisme neutre est la chance de l'incondition-

nalité critique et plus que critique (déconstructive) dont nous parlons et à laquelle, en principe, nous tenons tous, nous déclarons tous tenir, dans l'université.

B. D'autre part, il faut la changer en la réaffirmant, il faut faire admettre, et professer, que ce théorétisme inconditionnel supposera lui-même toujours une profession de foi performative, une croyance, une décision, un engagement public, une responsabilité éthico-politique, etc. Là se trouve le principe de résistance inconditionnelle de l'université. On peut dire que du point de vue de cette autodéfinition classique de l'université, il n'y a pas de place en elle, pas de place essentielle, intrinsèque, propre, ni pour un travail non théorique, ni pour des discours de type performatif, ni, *a fortiori*, pour ces actes performatifs singuliers engendrant *aujourd'hui*, dans certains lieux des Humanités d'aujourd'hui, ce qu'on appelle des *œuvres*. L'autodéfinition et l'autolimitation classique que je viens d'évoquer ont hier caractérisé l'espace académique réservé aux Humanités, même là où *les contenus, les objets et les thèmes* de ces savoirs produits ou enseignés étaient de nature philosophique, morale, politique, historique, linguistique, esthétique, anthropologique, culturelle, c'est-à-dire dans des champs où les évaluations, la normativité, l'expérience prescriptive sont admises et parfois constitutives. Dans la tradition classique, les Humanités définissent un champ de savoir, parfois de production de savoir,

mais sans engendrement d'œuvres signées, que ces œuvres soient ou non des œuvres d'art.

J'invoquerai une fois de plus Kant pour définir ces limites classiques assignées aux Humanités traditionnelles par ceux-là mêmes qui en démontrent la nécessité. Kant y voit d'abord une « propédeutique » aux beaux-arts plutôt qu'une pratique des arts. *Propédeutique* est son mot. La *Critique de la faculté de juger* (§ 60) précise que cette préparation pédagogique, cette simple introduction aux arts sera à ce point de l'ordre du savoir (savoir de ce qui *est* et non de ce qui *doit être*) qu'elle ne devra pas comporter de « prescriptions » (*Vorschriften*). Les Humanités (*Humaniora*) doivent préparer sans prescrire. Elles proposeront seulement des connaissances qui, de plus, resteront préliminaires (*Vorkenntnisse*). Et sans s'embarrasser, dans ce texte, de considérations sur l'histoire longue et sédimentée du mot « Humanités », Kant y déchiffre seulement l'étude qui favorise la communication et la sociabilité légale des hommes, ce qui donne le goût du sens commun de l'humanité (*allgemeinen Menschen-sinn*). Il y a donc là un théorétisme, mais aussi un humanisme kantien qui privilégie le discours constatatif et la forme « savoir ». Les Humanités sont et doivent être des sciences. J'avais essayé de dire ailleurs, dans « *Mochlos*¹ », mes réserves à ce sujet tout en saluant cette logique, telle qu'elle est à l'œuvre dans *Le Conflit des facultés*. Ce théorétisme

1. Dans *Du droit à la philosophie*, *op. cit.*

limite ou interdit la possibilité pour un professeur de produire des œuvres ou même des énoncés prescriptifs ou performatifs en général. Mais c'est aussi ce qui permet à Kant de soustraire la faculté de philosophie à tout pouvoir extérieur, notamment au pouvoir d'Etat, et lui assure une liberté inconditionnelle de dire le vrai, de juger et de conclure au sujet de la vérité, pourvu qu'elle le fasse *dans le dedans* de l'université. Cette dernière limitation (dire *publiquement* tout ce qu'on croit vrai et ce qu'on croit devoir dire, mais seulement *à l'intérieur* de l'université), je crois qu'elle n'a jamais été tenable ni respectable, en fait et en droit. Mais la transformation en cours du cyberspace public, et mondialement public, au-delà des frontières état-nationales, semble la rendre plus archaïque et imaginaire que jamais.

Pourtant je le maintiens : l'idée que cet espace de type académique doit être symboliquement protégé par une sorte d'immunité absolue, *comme si* son dedans était inviolable, je crois (c'est bien *comme* une profession de foi que je vous adresse et sou mets à votre jugement) que nous devons la réaffirmer, la déclarer, la professer sans cesse - même si la protection de cette immunité académique (au sens où l'on parle aussi d'une immunité biologique, diplomatique ou parlementaire) n'est jamais pure, même si elle peut toujours développer de dangereux processus d'auto-immunité, même et surtout si elle ne doit pas nous empêcher de nous adresser au dehors de l'université - sans abstention utopique. Cette liberté ou cette immunité de l'Université, et par

excellence de ses Humanités, nous devons les revendiquer en nous y engageant de toutes nos forces. Non pas seulement de façon verbale et déclarative, mais dans le travail, en acte et dans ce que nous faisons arriver par des événements.

À l'horizon de ces rappels préliminaires et de ces définitions classiques, on voit s'annoncer certaines questions. Elles ont au moins *deux formes*, pour l'instant, mais nous pourrions les voir se modifier et se spécifier chemin faisant.

1. Premièrement, s'il en est bien ainsi, si dans la tradition académique classique et moderne (jusqu'au modèle du XIX^e siècle) la performativité normative et prescriptive, et *a fortiori* la production d'œuvres, doit rester étrangère au champ de travail universitaire, même aux Humanités, à leur enseignement, c'est-à-dire, au sens strict de ce terme, à leur théorie, à leurs théorèmes comme discipline ou doctrine (*Lehre*), alors que veut dire « professer » ? Quelle est la différence entre métier et profession ? Puis entre toute profession et la profession du professeur ? Entre les différents types d'autorité reconnue au métier, à la profession, à la profession de professeur ?

2. Deuxièmement, quelque chose est-il arrivé à cette université classique-moderne et à ces Humanités ? Quelque chose est-il en train de lui arriver ou en train de promettre d'arriver qui bouleverse ces définitions, soit que cette mutation transforme

l'essence de l'université, et en elle l'avenir des Humanités, soit qu'elle consiste à révéler, à travers des séismes en cours, que cette essence n'a jamais été conforme à ces définitions pourtant si évidentes et peu contestables ? Et là encore la question « que veut dire "professer" pour un professeur ? » serait la *fault line* de ce séisme en cours ou à venir. Que se passe-t-il au moment où l'on prend en compte non seulement la valeur performative de la « profession » mais où l'on accepte qu'un professeur produise des « œuvres » ? et non seulement des connaissances ou des pré-connaissances ?

Pour nous acheminer vers la définition de ce type d'action performative particulière qu'est l'acte de professer, et ensuite l'acte de professer d'un professeur, puis enfin d'un professeur dans les Humanités, il nous faut encore poursuivre notre analyse des distinctions entre *agir, faire, produire, travailler, le travail en général et le travail du travailleur*.

Je devrais une fois de plus, mais nous n'en aurons pas le temps, rappeler et discuter quelques distinctions conceptuelles de Kant entre l'art et la nature, *tekhne* et *physis*, comme entre faire (*tun, facere*) d'une part et, d'autre part, agir (*handeln*), effectuer (*wirken*) en général (*agere*), ou entre le produit (*Produkt*) comme œuvre (*Werk, opus*) d'une part, et l'effet (*Wirkung, effectus*) d'autre part¹. Dans le même passage, Kant distingue entre art et science,

1. *Kritik der Urtheilskraft*, *op. cit.*, § 43. Cf. aussi « Economimesis », dans *Mimesis des articulations*, *op. cit.*, p. 59.

art et métier (*Handwerke*), art libéral (*freie*) et art mercenaire (*Lohnkunst*). Revenons un instant sur mon expression équivoque : *la fin du travail*. Elle peut désigner l'arrêt, la mort, le terme de l'activité nommée *travail*. Elle peut aussi désigner la finalité, le but, le produit ou l'œuvre du travail. Toute action, toute activité, disions-nous, n'est pas un travail. Le travail ne se réduit pas plus à l'activité de l'acte qu'à la productivité de la production, même si on lie souvent, par confusion, ces trois concepts. On sait mieux que jamais aujourd'hui qu'un gain de production peut correspondre à une diminution de travail. La virtualisation du travail, depuis toujours, et plus encore aujourd'hui que jamais, peut compliquer à l'infini cette disproportion entre production et travail. Il y a aussi des activités et même des activités productrices qui ne sont pas des travaux. L'expérience de ce que nous appelons *travail* signifie aussi la passivité d'un certain affect. C'est parfois la souffrance, et même la torture d'un châtement. Le *travail*, n'est-ce pas le *tripalium*, instrument de torture ? Si je souligne ici cette figure doloriste du châtement et de l'expiation, ce n'est pas seulement pour faire droit à l'héritage biblique (le pain à la sueur du front). Kant, encore lui, voit dans cette dimension expiatoire du travail un trait universel qui transcende les traditions bibliques¹. Si je sou-

1. *La Religion dans les limites de la simple raison* (Deuxième Partie, Première Section, C. « Des difficultés concernant la réalité de cette idée et de leur solution », note 3).

ligne cette interprétation expiatoire du travail, c'est aussi pour *articuler* ou en tout cas interroger *ensemble* deux phénomènes que je suis tenté aujourd'hui de rassembler dans la même question : pourquoi assistons-nous partout dans le monde à la multiplication des scènes de repentance et d'expiation (il y a aujourd'hui une mondialisation théâtrale de l'aveu dont nous pourrions rappeler tant d'exemples) et d'autre part la prolifération de toutes sortes de discours sur la fin du travail ?

Le travail suppose, il engage et situe un corps vivant. Il lui assigne un lieu stable et identifiable même là où le travail est dit « non manuel », « intellectuel » ou « virtuel ». Le travail suppose donc une zone de passivité, une passion, autant qu'une activité productive. D'autre part, il nous faut aussi distinguer entre travail social en général, métier et profession. Tout travail ne s'organise pas selon l'unité d'un métier ou d'une compétence statutaire et reconnue. Quant aux « métiers », même là où ils sont rassemblés sous ce nom par des institutions légitimées, par des corporations, ils ne s'appellent pas tous, pas tous aussi facilement, dans nos langues, des professions, là du moins où ces langues gardent quelque mémoire du latin. Même si ce n'est pas impossible, on ne parlera pas facilement de la profession d'ouvrier agricole saisonnier, de curé ou de boxeur, dès lors que leur savoir-faire, leur compétence et leur activité ne supposent ni la permanence ni la responsabilité sociale reconnues par une société en principe laïque à quelqu'un qui

exerce une profession en s'engageant librement à y accomplir un devoir. On parlera donc plus facilement et par excellence de la profession de médecin, d'avocat, de professeur, comme si la profession, plus liée aux arts libéraux et non mercenaires, impliquait l'engagement d'une responsabilité librement déclarée, quasiment sous serment : en un mot *professée*. Dans le lexique du « professer », je soulignerai moins l'autorité, la compétence supposée et l'assurance de la profession ou du professeur que, une fois encore, l'engagement à tenir, la déclaration de responsabilité. Je dois laisser en réserve, faute de temps, cette longue histoire de la « profession », de la « professionnalisation » qui conduit au séisme actuel. Retenons-en pourtant un trait essentiel. L'idée de profession suppose qu'au-delà du savoir, du savoir-faire et de la compétence, un engagement testimonial, une liberté, une responsabilité assermentée, une foi jurée oblige le sujet à rendre des comptes devant une instance à définir. Enfin, tous ceux qui exercent une profession ne sont pas des professeurs. Il va donc nous falloir prendre en compte ces distinctions parfois brouillées : entre travail, activité, production, métier, profession, professeur, entre le professeur qui dispense un savoir ou professe une doctrine et le professeur qui peut aussi, en tant que tel, signer des œuvres — qui peut-être le fait déjà ou le fera demain.

III

Comme si, disions-nous au commencement, la fin du travail était à l'origine du monde.

Disons bien « comme si » : *comme si* le monde commençait là où le travail finit, comme si la *mondialisation du monde* (je nomme ainsi en français *the worldisation, the worldwidisation of the world*, bref ce qui se nomme, en pays de culture anglo-saxonne, *globalization*, en allemand *Globalisierung*, etc.) avait à la fois pour horizon et pour origine la disparition de ce que nous appelons le travail. Dououreusement chargé de tant de sens et de tant d'histoire, ce vieux mot, le « travail » (*work, Arbeit, Werk, labor*), n'a pas seulement, et sans s'y limiter, le sens d'une activité, il désigne une activité actuelle. Entendons par là réelle, effective, justement (*actual, wirklich*) et non virtuelle. Cette effectivité actuelle semble l'allier à ce que nous pensons généralement de l'événement. Ce qui arrive ou advient en général, pense-t-on encore, ne saurait

être virtuel. C'est là, nous y viendrons, que les choses ne manqueront pas de se compliquer.

En commençant ou en feignant de commencer par un « comme si », nous ne sommes ni dans la fiction d'un futur possible, ni dans la résurrection d'un passé historique ou mythique, voire d'une origine révélée. La rhétorique de ce « comme si » n'appartient ni à la science-fiction d'une utopie à venir (un monde sans travail, *in fine sine fine*, « à la fin sans fin » d'un repos sabbatique éternel, lors d'un sabbat sans soir, comme dans *La Cité de Dieu* d'Augustin) ni à la poétique d'une nostalgie tournée vers un âge d'or ou un paradis terrestre, à ce moment de la Genèse où, avant le péché, la sueur du travail n'aurait pas encore commencé à couler, ni pour le labeur et le labour chez l'homme ni pour le travail de l'enfantement chez la femme. Dans ces deux interprétations du « comme si », science-fiction ou mémoire de l'immémorial, ce serait *comme si* en effet les commencements du monde excluaient originellement le travail : il n'y aurait *pas encore* ou *déjà plus* de travail. Ce serait *comme si*, entre le concept de monde et le concept de travail, il n'y avait pas d'harmonie originaire. Donc d'accord donné ou de synchronie possible. Le péché originel aurait introduit le travail dans le monde. La fin du travail annoncerait la phase terminale d'une expiation.

Le squelette logique de cette proposition en « comme si », c'est que le monde et le travail ne peuvent coexister. Il faudrait choisir entre le monde

ou le travail, alors que pour le sens commun, il est difficile d'imaginer un monde sans travail ou un travail qui ne soit pas *au monde* ou *dans le monde*. Le monde chrétien, la conversion paulinienne du concept de *cosmos* grec y introduit, entre tant d'autres significations associées, l'assignation au travail expiatoire.

Je rappelais il y a un instant que le concept de travail est chargé de sens, d'histoire et d'équivoque, et qu'il est difficile de le penser au-delà du bien et du mal. Car s'il est toujours associé simultanément à la dignité, à la vie, à la production, à l'histoire, au bien, à la liberté, il ne connote pas moins souvent le mal, la souffrance, la peine, le péché, le châtiement, l'asservissement. Le laborieux est pénible, cette peine peut être celle d'une douleur mais aussi celle d'une pénalité. Le concept de monde n'en est pas moins obscur, dans son histoire européenne, grecque, juive, chrétienne, islamique, entre la science, la philosophie et la foi, soit que l'on identifie abusivement le monde à la terre, à la terre humaine, ici-bas, ou au monde céleste là-bas, soit qu'on l'élargisse au cosmos, ou à l'univers, etc. Réussi ou non, le projet de Heidegger, dès *Sein und Zeit*, aura été de soustraire le concept de monde et d'être-dans-le-monde à ces présuppositions grecques ou chrétiennes. Il est difficile de se fier au mot « monde » sans de prudentes analyses préalables, et surtout quand on veut le penser avec ou sans le travail, un travail dont le concept s'étoile du côté de l'activité, du *faire* de la technique, d'une part, de la

passivité, de l'affect, de la souffrance, du châtement et de la passion d'autre part. D'où la difficulté d'entendre le « comme si » de notre commencement : « Comme si la fin du travail était à l'origine du monde. » Encore une fois, gardons cette phrase en français. À la différence de *globalization* ou de *Globalisierung*, *mondialisation* marque une référence à cette valeur de monde chargée d'une lourde histoire sémantique, et notamment chrétienne : le monde, disions-nous à l'instant, n'est ni l'univers, ni la terre ou le globe terrestre, ni le *cosmos*.

Non, ce « comme si » ne devrait faire signe ni vers l'utopie ou le futur improbable d'une science-fiction ni vers le rêve mythologique d'un passé immémorial ou mythologique *in illo tempore*. Ce « comme si » prend en compte, au présent, pour les mettre à l'épreuve, deux lieux communs d'aujourd'hui : d'une part on parle souvent d'une fin du travail et d'autre part on parle aussi souvent d'une mondialisation du monde, d'un devenir-mondial du monde. Et on associe toujours l'une à l'autre. J'emprunte l'expression de « fin du travail », vous l'avez sans doute remarqué, au titre du livre désormais bien connu de Jeremy Rifkin, *The End of Work : The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* ¹

Ce livre rassemble une sorte de *doxa* assez répandue au sujet des effets de ce que Rifkin appelle la

1. New York, G.P. Putnam's Sons, 1995 ; *La Fin du travail*, tr. Pierre Rouve, Préface de Michel Rocard, La Découverte, 1997.

« troisième révolution industrielle ». Cette révolution serait « susceptible de servir le bien tout comme le mal », quand « les nouvelles technologies de l'information et des télécommunications seront indifféremment capables de libérer ou de déstabiliser la civilisation ' ».

Je ne sais pas s'il est vrai, comme le dit Rifkin que nous entrons dans une « nouvelle phase de l'histoire du monde » : « De moins en moins de travailleurs, dit-il, seront nécessaires pour produire les biens et les services destinés à la population de la planète. » « *La fin du travail*, ajoute-t-il en nommant ainsi son livre, s'intéresse aux innovations technologiques et à l'économisme qui nous poussent à l'orée d'un monde sans travailleurs, ou presque². »

Quelles en seraient les conséquences du point de vue de l'université ? Pour savoir si ces propositions sont littéralement « vraies », il faut s'entendre sur le sens de chacun de ces mots (fin, histoire, monde, travail, production, biens, etc.). Je n'ai ici ni les moyens, ni le temps, ni donc l'intention de discuter directement de ce livre, de cette grave et immense problématique, notamment des concepts de monde et de travail qui y sont mis en œuvre. Qu'on adopte ou non les prémisses et les conclusions d'un discours du type de celui de Rifkin, on doit reconnaître au moins (c'est le consensus minimal dont je

1. *Ibid.*, fin de l'Introduction, p. 16.

2. *Ibid.*, p. 14.

partirai) que quelque chose de grave en effet arrive, est en train d'arriver ou sur le point d'arriver à ce que nous appelons « travail », « télétravail », « travail virtuel », aussi bien qu'à ce que nous appelons « monde » — et donc à l'être-dans-le-monde de ce qui s'appelle encore l'homme. Nous devons aussi admettre que cela dépend, pour une large part, d'une mutation technoscientifique. Dans le cybermonde, dans le monde de l'Internet, du e-mail et du téléphone portable, cette mutation affecte le télétravail, la virtualisation du travail et, en même temps que la communication du savoir, en même temps que toute mise en commun et que toute « communauté », l'expérience du lieu, de l'avoir lieu, de l'événement et de l'œuvre : de ce qui *arrive*.

Cette problématique de ladite « fin du travail » n'était pas tout à fait absente de certains textes de Marx ou de Lénine. Ce dernier associait la réduction progressive de la journée de travail au processus qui mènerait à la disparition complète de l'État¹. Rifkin, lui, voit dans la troisième révolution technologique en cours une mutation absolue. Les deux premières révolutions n'affectaient pas radicalement l'histoire du travail. C'était d'abord celle de la vapeur, du charbon, de l'acier et du textile (au XIX^e siècle), puis celle de l'électricité, du pétrole et de l'automobile (au XX^e siècle). L'une et l'autre dégageaient chaque fois un secteur où la machine

1. *L'État et la Révolution*, Scandéditions-Éditions Sociales, 1984, p. 175.

n'avait pas pénétré. Du travail humain, non machinal, non suppléable par la machine, restait encore disponible.

Après ces deux révolutions techniques viendrait la nôtre, donc, la troisième, celle du cyberspace, de la micro-informatique et de la robotique. Là, il semble qu'il n'existe pas de quatrième zone pour mettre les chômeurs au travail. Une saturation par les machines annoncerait la fin du travailleur, donc une certaine fin du travail. Fin de *Der Arbeiter*, et de son époque, eût dit Jünger. *The End of Work* fait d'ailleurs, dans cette mutation en cours, une place à part aux enseignants et plus généralement à ce que Rifkin appelle le « secteur du savoir ». Dans le passé, quand des technologies nouvelles remplaçaient des travailleurs dans tel ou tel secteur, de nouveaux espaces apparaissaient pour absorber les ouvriers qui perdaient leur travail. Mais aujourd'hui, alors que l'agriculture, l'industrie et les services renvoient des millions de personnes au chômage pour raison de progrès technologique, la seule catégorie épargnée serait celle du « savoir », une « petite élite d'innovateurs industriels, de scientifiques, de techniciens, d'informaticiens, d'intellectuels aux qualifications diverses, d'enseignants et de consultants ' ». Mais cela reste un espace étroit, incapable d'absorber la masse des chômeurs. Telle serait la singularité dangereuse de notre temps. Rifkin ne parle pas des enseignants ou des aspirants professeurs

1. *La Fin du travail*, Introduction, *op. cit.*, p. 15.

au chômage, en particulier dans les Humanités. Il n'accorde aucune attention à la marginalisation croissante de tant d'employés à temps partiel, tous sous-payés et marginalisés dans l'université, au nom de ce qu'on appelle la flexibilité ou la compétitivité.

Je ne traiterai pas des objections qu'on pourrait faire à ces discours, dans leur généralité, pas plus au sujet de ladite « fin du travail » que de ladite « mondialisation ». Dans les deux cas, qui d'ailleurs sont étroitement associés, si j'avais à en traiter frontalement, j'essaierais de distinguer, de façon préliminaire, entre, d'une part, les phénomènes massifs et peu contestables qu'on enregistre sous ces notions et, d'autre part, l'usage qu'on fait de ces mots sans concept. En effet, personne ne le dénierait, il arrive bien en ce siècle quelque chose au travail, à la réalité et au concept du travail - du travail actif ou actuel. Ce qui arrive là au travail est bien un effet de la technoscience, avec la virtualisation et la délocalisation mondialisante du télétravail. Ce qui arrive accentue bien une certaine tendance à la réduction asymptotique du temps de travail, comme travail en temps réel et localisé au même lieu que le corps du travailleur. Tout cela affecte le travail sous les formes classiques dont nous héritons, dans la nouvelle expérience des frontières, de la porosité relative des Etats-nations, de la communication virtuelle, de la vitesse et de l'étendue de l'information. Cette évolution va dans le sens d'une certaine mondialisation. Celle-ci est irrécusable et assez bien connue.

Mais ces indices phénoménaux restent partiels, hétérogènes, inégaux dans leur développement ; ils appellent une analyse fine et sans doute de nouveaux concepts. D'autre part, entre ces indices évidents et l'usage doxique, d'autres diraient l'inflation idéologique, la complaisance rhétorique et souvent fumeuse avec laquelle on cède à ces mots, « fin du travail » et « mondialisation », il y a un écart. Cet écart, je ne voudrais pas le franchir facilement et je crois qu'il faut sévèrement critiquer ceux qui l'oublient. Car ils tentent alors de faire oublier les zones du monde, les populations, les nations, les groupes, les classes, les individus qui, massivement, sont les victimes exclues de ce mouvement dit de « fin du travail » et de « mondialisation ». Ces victimes souffrent ou bien parce qu'elles manquent d'un travail dont elles auraient besoin ou bien parce qu'elles travaillent trop pour le salaire qu'elles reçoivent en échange sur un marché mondial si violemment inégalitaire. Cette situation capitaliste (là où le capital joue un rôle essentiel entre l'actuel et le virtuel) est plus tragique en chiffres absolus qu'elle ne l'a jamais été dans l'histoire de l'humanité. Celle-ci n'a peut-être jamais été plus loin de l'homogénéité, mondialisante ou mondialisée, du « travail » et du « sans travail » qu'on allègue souvent. Une large part de l'humanité est « sans travail » là où elle voudrait du travail, plus de travail. Une autre part de l'humanité a trop de travail là où elle voudrait en avoir

moins, voire en finir avec un travail aussi mal payé sur le marché.

Cette histoire a commencé depuis longtemps. Elle est entrelacée avec l'histoire réelle et sémantique du « métier » et de la « profession ». Rifkin a une conscience vive de la tragédie que pourrait aussi ouvrir une « fin du travail » qui n'aurait pas le sens sabbatique ou dominical qu'elle a dans la *Cité de Dieu* augustinienne. Mais dans ses conclusions morales et politiques, quand il veut définir les responsabilités à prendre devant les « orages technologiques qui s'accumulent à l'horizon », devant une « ère nouvelle de mondialisation et d'automation », il retrouve, et je crois que cela n'est ni fortuit ni acceptable sans examen, le langage chrétien de la « fraternité », « des « qualités difficilement automatisables », des vertus « inaccessibles aux machines », du « nouveau sens » à la « vie », de la « résurrection » du tiers secteur, de la « renaissance de l'esprit humain » ; il envisage même de nouvelles formes de charité, par exemple le paiement d'un « salaire virtuel » aux bénévoles, « la TVA sur les produits et services de l'ère high-tech (destinée exclusivement à financer un salaire social pour les pauvres travaillant dans le tiers secteur) ' » , etc.

Si le temps, précisément, ne nous était pas compté, j'aurais encore sans doute insisté, en m'inspirant souvent des travaux de Jacques Le Goff, sur

1. *La Fin de travail*, op. cit., p. 378-379.

le temps du travail. Dans le chapitre « Temps et travail » de son *Un autre Moyen Âge*, il montre comment, au XIV^e siècle, coexistaient déjà les revendications pour l'allongement et les revendications pour la réduction de la durée du travail¹. Nous avons là les prémisses d'un droit du travail et d'un droit au travail, tels qu'ils seront inscrits plus tard dans les droits de l'homme.

La figure de l'humaniste, c'est aussi une *réponse* à la question du travail. L'humaniste répond à la question qui lui est *posée* au sujet du travail. Il se pose comme humaniste dans l'exercice responsable de cette réponse. C'est quelqu'un qui, dans la théologie du travail qui domine l'époque et qui n'est sans doute pas morte aujourd'hui, commence à laïciser le temps du travail et l'emploi du temps monastique. Le temps n'est plus simplement un don de Dieu, il peut être calculé et vendu. Dans l'iconographie du XIV^e siècle, l'horloge représente parfois l'attribut de l'humaniste² — cette horloge que je suis obligé de surveiller et qui surveille sévèrement le travailleur laïque que je suis ici.

1. *Un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 69-71.

2. « *Le temps est un don de Dieu et ne peut donc être vendu. Le tabou du temps que le Moyen Âge a opposé au marchand est levé à l'aube de la Renaissance. Le temps qui n'appartenait qu'à Dieu est désormais la propriété de l'homme. [...] Désormais ce qui compte c'est l'heure-mesure nouvelle de la vie : ... ne jamais perdre une heure de temps. La vertu cardinale, c'est la tempérance, à qui l'iconographie nouvelle dès le XIV^e siècle donne comme attribut l'horloge — mesure dorénavant de toutes choses.* » (*Ibid.*, p. 78.)

J'aurais aimé vous parler pendant des heures de *l'heure*, de cette unité comptable purement fictionnelle, de ce « comme si » qui règle, ordonne, compte, conte et fait le temps (la *fiction*, c'est ce qui *figure* mais aussi ce *qui fait*). L'heure reste le compteur du temps de travail hors et dans l'université, où tout, le cours, les séminaires, les conférences, se calcule par tranches horaires. Le « quart d'heure académique » lui-même se règle sur l'heure.

La déconstruction, n'est-ce pas aussi une mise en question de l'heure, une mise en crise de l'unité « heure » ? Il aurait aussi fallu suivre à la trace cette classification tripartite qui, depuis les IX^e et XI^e siècles, divisait la société en trois ordres, les clercs, les guerriers, les travailleurs (*oratores, bellatores, laboratores*) ; et puis la hiérarchie des métiers (nobles ou vils, licites ou illicites, *negotia illicita, opera servilia*, interdites le dimanche¹). Le Goff le montre si bien : l'unité du monde du travail, face au monde de la prière et au monde de la guerre, « n'a pas duré longtemps² ». « Si elle a jamais existé », cette « unité » présumée, précise au passage Le Goff, avec une prudence si nécessaire et qui compte au moins autant, à mes yeux, que la proposition qu'elle vient suspendre ainsi³.

1. *Un autre Moyen Âge, op. cit.*, p. 89-90.

2. *Ibid.*, p. 102.

3. « Cette unité, pourtant, du monde du travail face au monde de la prière et au monde de la guerre, si elle a jamais existé, n'a pas duré longtemps. » (*Ibid.*, p. 102.)

Après le « mépris des métiers », « une nouvelle frontière du mépris s'installe, qui passe au milieu des nouvelles classes, au milieu même des professions' ». Bien qu'il ne distingue pas, me semble-t-il, pas avec insistance en tout cas, entre « métier » et « profession » (comme je crois qu'il faudrait le faire), bien qu'il associe souvent « les métiers et les professions² » et se serve aussi de la catégorie de «groupes socioprofessionnels³ », Le Goff décrit aussi le processus qui, au XII^e siècle, donne naissance à une « théologie du travail » et à la transformation du schématiparti (*oratores, bellatores, laboratores*) en des schémas « plus complexes ». Cela s'explique par « la différenciation croissante des structures économiques et sociales sous l'effet de la division croissante du travail⁴ ». Au XII^e et au XIII^e siècle apparaît le « métier scolaire » comme la hiérarchie des *scolares* et des *magistri* qui sera le prélude des universités. Abélard doit choisir entre *litterae* et *arma*. Il sacrifie la *pompa militari gloriae* au *Studium litterarum*.

Je serais tenté de situer la profession de professeur, au sens strict, à ce moment hautement symbolique de l'engagement où, par exemple, Abélard assume la responsabilité de répondre à l'injonction ou à l'appel : « *tu eris magister in aeternum*³ »,

1. *Un autre Moyen Age, op. cit.*, p. 102.

2. *Ibid.*, p. 159.

3. *Ibid.*, p. 103 par exemple.

4. *Ibid.*, p. 165.

5. *Ibid.*, p. 179.

même si, comme le souligne Le Goff, il continue de décrire sa carrière en termes militaires, la dialectique restant un arsenal et les *disputationes* des combats. C'est souvent la figure et le nom du *philosophe*¹, du professeur *comme* philosophe, qui s'imposent alors dans une nouvelle situation. L'université se pense et se représente depuis la place privilégiée du philosophique : dans et hors des Humanités. Il n'y a rien de surprenant si Kant accorde un tel privilège à la faculté de philosophie dans son architecture de l'université.

Si, dans une certaine mesure du moins, la philosophie est pour la déconstruction à la fois une référence, une ressource *et* une cible privilégiées, cela s'explique sans doute en partie par cette tradition dominante. Au XII^e et au XIII^e siècle, la vie scolaire devient un métier (*negotia scholaria*). On parle alors de *pecunia et laus* pour définir ce qui récompense le travail, la recherche de nouveaux étudiants et de savants. Le salaire et la gloire articulent entre eux le fonctionnement économique et la conscience professionnelle.

Ce que je veux suggérer par ces quelques indications historiques, c'est que l'une des tâches à venir des Humanités, ce serait, à l'infini, de connaître et de penser leur propre histoire, et au moins dans les directions que nous venons de voir s'ouvrir : l'acte de professer, la théologie et l'histoire du travail, l'histoire du savoir et de la foi dans le savoir, la

1. *Un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 181.

question de l'homme, du monde, de la fiction, du performatif et du « comme si », de la littérature et de l'œuvre, etc., et puis tous les concepts que nous venons d'y articuler.

Cette tâche déconstructive des Humanités à venir ne se laissera pas contenir dans les limites traditionnelles des départements qui relèvent aujourd'hui, par leur statut même, des Humanités. Ces Humanités à venir franchiront les frontières disciplinaires sans pour autant dissoudre la spécificité de chaque discipline dans ce qu'on appelle souvent de façon confuse l'interdisciplinarité ou dans ce qu'on noie dans un autre concept bon à tout faire, les « *cultural studies* ». Mais j'imagine fort bien que des départements de génétique, de sciences naturelles, de médecine, et même de mathématiques prennent au sérieux, dans leur travail même, les questions que nous venons d'évoquer. C'est surtout vrai, outre la médecine, donc, et pour faire une dernière référence au Kant du *Conflit des facultés*, des départements de droit, de théologie ou de sciences religieuses.

IV

Je dois maintenant précipiter ma conclusion. Je le ferai de façon sèche et télégraphique : en sept thèses, sept propositions ou sept professions de foi.

Elles restent toutes programmatiques. Six d'entre elles n'auront qu'une valeur formalisatrice de rappel ou de rassemblement. Elles récapituleront. La septième, qui ne sera pas sabbatique, tentera un pas au-delà des six autres vers une dimension de l'*événement* ou de l'*avoir-lieu* dont je n'ai pas encore parlé.

Entre les six premières thèses - ou professions de foi - et la dernière, nous prendrons notre appel pour un saut qui nous porterait au-delà du « comme si » performatif, au-delà même de la distinction entre constatif et performatif à laquelle nous avons jusqu'ici feint de faire confiance. Ce fut « comme si » nous avons misé sur un certain « comme si », celui-là et non un autre, le « performatif » plutôt qu'un autre. Les Humanités de demain, dans tous

les départements, devraient étudier leur histoire, l'histoire des concepts qui, en les construisant, ont institué les disciplines et leur ont été coextensifs.

Ce travail a déjà commencé bien sûr, on en a beaucoup de signes. Comme tous les actes d'institution, ceux que nous devrions analyser auront eu une force performative et auront mis en œuvre un certain « comme si ». Je viens de dire qu'il faut « étudier » ou « analyser ». Est-il besoin de préciser que de telles « études », de telles « analyses », pour les raisons déjà indiquées, ne seraient pas purement « théoriques » et neutres ? Elles engageraient vers des transformations pratiques et performatives et n'interdiraient pas la production d'œuvres singulières. À ces champs je donnerai donc six, puis sept titres thématiques et programmatiques sans exclure, évidemment, les fécondations croisées et les interpellations réciproques.

1. Ces nouvelles Humanités traiteraient de l'histoire de l'homme, de l'idée de l'homme, de la figure et du « propre de l'homme ». Elles le feraient depuis une série non finie d'*oppositions* par laquelle l'homme se détermine, en particulier l'opposition traditionnelle du vivant dit humain et du vivant dit animal. J'oserai prétendre, sans pouvoir le démontrer ici, qu'aucun des concepts traditionnels du « propre de l'homme », et donc de ce qu'on lui *oppose*, ne résiste à une analyse scientifique et déconstructive conséquente.

Le fil conducteur le plus urgent serait ici la pro-

blématisation (ce qui ne veut pas dire la disqualification) de ces puissants performatifs juridiques qui ont scandé l'histoire moderne de cette humanité de l'homme. Je pense par exemple à la riche histoire de deux au moins de ces performatifs juridiques : *d'une part* les Déclarations des droits de l'homme — *et de la femme* (car la question des différences sexuelles n'est pas ici secondaire ou accidentelle ; on sait que ces Déclarations des droits de l'homme ont été sans cesse transformées et enrichies de 1789 à 1948 et au-delà : la figure de l'homme, animal à promesse, animal capable de promettre, disait Nietzsche, reste à venir) et *d'autre part* le concept de « crime contre l'humanité », qui depuis l'après-guerre a modifié le champ géopolitique du droit international et le fera de plus en plus, commandant en particulier la scène de la confession mondiale et du rapport au passé historique en général. Les nouvelles Humanités traiteraient donc de ces productions performatives du droit (droit de l'homme, concept de crime contre l'humanité) là où elles impliquent toujours la promesse et, avec la promesse, la conventionnalité d'un « comme si ».

2. Ces nouvelles Humanités traiteraient, dans le même style, de l'histoire de la démocratie et de l'idée de souveraineté, c'est-à-dire aussi, bien sûr, des conditions ou plutôt de l'inconditionnalité dont on *suppose* (encore le « comme si ») que l'université, et en elle les Humanités, en vivent. La déconstruction de ce concept de souveraineté tou-

cherait non seulement le droit international, les limites de l'État-nation et de sa prétendue souveraineté, mais aussi l'usage qu'on en fait dans des discours juridico-politiques concernant le *sujet* ou le *citoyen* en général — toujours supposés « souverains » en tant que tels (libres, décideurs, responsables, etc.), les rapports entre ce qu'on appelle l'homme et la femme. Ce concept de souveraineté indivisible a souvent été au centre de débats fort mal pensés et mal menés, au sujet de la « parité » hommes-femmes dans l'accès aux mandats électifs.

3. Ces nouvelles Humanités traiteraient, dans le même style, de l'histoire du « professer », de la « profession » et du professorat. Cette histoire s'articule à celle des prémisses ou des présuppositions (notamment abrahamiques, bibliques et surtout chrétiennes) du travail et de la confession mondialisée, là même où elle se porte au-delà de la souveraineté du chef d'État, de l'État-nation ou même du « peuple » en démocratie.

Immense problème : comment dissocier la démocratie de la citoyenneté, de l'État-nation et de l'idée théologique de souveraineté, voire de la souveraineté du peuple ? Comment dissocier la souveraineté et l'inconditionnalité, le pouvoir d'une souveraineté indivisible et l'im-pouvoir de l'inconditionnalité ? Là encore, qu'il s'agisse de profession ou de confession, la structure performative du « comme si » serait au foyer du travail à venir.

4. Ces nouvelles Humanités traiteraient, dans le même style, de l'histoire de la littérature. Non seulement de ce qu'on appelle couramment histoire des littératures ou la littérature même, avec la grande question de ses canons (objets traditionnels et incontestés des Humanités classiques) mais l'histoire du *concept* de littérature, de l'institution moderne nommée littérature, de ses liens avec la fiction et la force performative du « comme si », de son concept d'oeuvre, d'auteur, de signature, de langue nationale, de son lien avec le droit de tout dire (ou de ne pas tout dire) qui fonde aussi bien la démocratie que l'idée de souveraineté inconditionnelle dont se réclame l'université et en elle ce qu'on appelle, dans et hors départements, les Humanités.

5. Ces nouvelles Humanités traiteraient, dans le même style, de l'histoire de la profession, de la profession de foi, de la professionnalisation et du professorat. Le fil conducteur pourrait en être, aujourd'hui, ce qui se passe quand la profession de foi, la profession de foi du professeur, donne lieu non seulement à l'exercice compétent d'un savoir en lequel on a foi, non seulement à cette alliance classique du constatif au performatif, mais à des œuvres singulières, à d'autres stratégies du « comme si » qui sont des événements et qui affectent les limites mêmes du champ académique ou des Humanités. Nous assistons bien à la fin d'une certaine figure du professeur et de son autorité sup-

posée, mais je crois, l'ai-je assez dit, en une certaine nécessité du professorat.

6. Ces nouvelles Humanités traiteraient donc enfin, dans le même style, mais au cours d'un redoutable retournement réflexif, à la fois critique et déconstructif, de l'histoire du « comme si » et surtout de l'histoire de cette précieuse distinction entre actes performatifs et actes constatifs qui semble nous avoir été indispensable jusqu'ici. Il faudra bien, même si les choses ont ici ou là déjà commencé, étudier l'histoire et les limites de cette distinction si décisive, et à laquelle j'ai fait *comme si* j'y croyais sans réserve jusqu'ici, aujourd'hui, *comme si* je la tenais pour absolument « fiable ». Ces travaux déconstructifs ne concerneraient pas seulement l'œuvre originale et géniale d'Austin mais son riche et passionnant héritage, depuis près d'un demi-siècle, en particulier dans les Humanités.

7. Au septième point, qui n'est pas le septième jour, j'arrive enfin maintenant. Ou plutôt : je *laisse peut-être* arriver à la fin, maintenant, cela même qui, en *arrivant*, en ayant lieu ou en prenant place, révolutionne, bouleverse et met en déroute l'autorité même qu'on attache, dans l'université, dans les Humanités,

a. au savoir (ou du moins à son modèle de langage constatif) ;

- b. à la profession ou à la profession de foi (ou du moins à son modèle de langage performatif) ;
- c. à la mise en œuvre, du moins à la mise en œuvre performative du « comme si ».

Ce qui arrive, ce qui a lieu, ce qui survient en général, ce qu'on appelle l'événement, qu'est-ce que c'est ? Peut-on demander à son sujet : « Qu'est-ce que c'est ? »

L'événement doit non seulement surprendre le mode constatif et propositionnel du langage de savoir (S est P) mais ne même plus se laisser commander par le *speech act* performatif d'un sujet. Tant que *je peux* produire et déterminer un événement par un acte performatif garanti, comme tout performatif, par des conventions, des fictions légitimes et un certain « comme si », je ne dirai pas, sans doute, que rien ne se passe ou n'arrive ; mais je dirai que ce qui a lieu, arrive ou ce qui m'arrive reste encore contrôlable et programmable dans un horizon d'anticipation ou de pré-compréhension : dans un *horizon* tout court. C'est de l'ordre du possible maîtrisable, c'est le déploiement de ce qui est déjà possible. C'est de l'ordre du pouvoir, du « je. peux », du « je suis habilité à » (*I may, I can*). Point de surprise, donc pas d'événement au sens fort.

Autant dire que, dans cette mesure du moins, cela n'arrive pas. Car s'il y en a, s'il y a quelque chose de tel, la pure événementialité singulière de *ce qui* arrive ou de *qui* arrive et m'arrive (ce que j'appelle *l'arrivant*), cela supposerait une *irruption*

qui crève l'horizon, *interrompant* toute organisation performative, toute convention ou tout contexte dominable par une conventionnalité. Autant dire que cet événement n'a lieu que là où il ne se laisse domestiquer par aucun « comme si », ou du moins par aucun « comme si » déjà lisible, déchiffrable et articulable *comme tel*. Si bien que ce petit mot, le « comme » du « comme si », aussi bien que le « comme » du « comme tel » - dont l'autorité fonde et justifie toute ontologie aussi bien que toute phénoménologie, toute philosophie comme science ou comme connaissance —, ce petit mot, « comme », pourrait bien être le nom du vrai problème, pour ne pas dire la cible de la déconstruction.

On dit trop souvent que le performatif produit l'événement dont il parle. Certes. Il faut aussi savoir que, inversement, là où il y a performatif, un événement digne de ce nom ne peut pas arriver. Si ce qui arrive appartient à l'horizon du possible, voire d'un performatif possible, cela n'arrive pas, au sens plein du mot.

Comme j'ai souvent tenté de le démontrer, seul l'impossible *peut* arriver.

En rappelant souvent de la déconstruction qu'elle était impossible ou l'impossible, et qu'elle était non pas une méthode, une doctrine, une méta-philosophie spéculative, mais *ce qui arrive*, je me fiais à la même pensée.

Les exemples sur lesquels j'ai tenté de faire droit à cette pensée (l'invention, le don, le pardon, l'hos-

pitalité, la justice, l'amitié', etc.) confirmaient tous cette pensée du possible impossible, du possible *comme* impossible, d'un possible-impossible qui ne se laisse plus déterminer par l'interprétation métaphysique de la possibilité ou de la virtualité.

Je ne dirai pas que cette pensée du possible impossible, cette autre pensée du possible est une pensée de la nécessité mais, comme j'ai aussi essayé de le démontrer ailleurs, une pensée du « peut-être », de cette dangereuse modalité du « peut-être » dont parle Nietzsche et que la philosophie a toujours voulu assujettir. Il n'y a pas d'avenir ni de rapport à la venue de l'événement sans expérience du « peut-être ». Ce qui a lieu ne doit pas s'annoncer comme possible ou nécessaire, sans quoi son irruption d'événement est d'avance neutralisée. L'événement relève d'un *peut-être* qui s'accorde non pas au possible mais à l'impossible. Et sa force alors est irréductible à la force ou au pouvoir d'un performatif, même si cette force donne finalement sa chance et son efficacité au performatif lui-même, à ce qu'on appelle la *force* (locutionnaire, perlocutionnaire, illocutionnaire) du performatif.

La force de l'événement est toujours plus forte que la force d'un performatif. Devant ce qui m'arrive et même dans ce que je décide (et dont j'ai essayé de montrer dans *Politiques de l'amitié* que cela devait comporter une certaine passivité, ma

1. Ces motifs sont au centre de mes publications et de mes séminaires des quinze dernières années.

décision étant toujours décision de l'autre), devant l'autre qui arrive et m'arrive, toute force performative est débordée, excédée, exposée.

Cette force accordée à une expérience du *peut-être*, elle garde sans doute une affinité ou une connivence avec le « si » ou le « comme si ». Et donc avec une certaine grammaire du conditionnel : « et si cela arrivait ? Cela, qui est tout autre, *pourrait bien* arriver, cela *arriverait*. » Penser *peut-être*, c'est penser « si », « et si ? ». Mais vous voyez bien que ce « si », ce « et si », ce « comme si » n'est plus réductible à l'ordre de tous les « comme si » dont nous avons parlé jusqu'ici¹. Et s'il se décline selon le mode verbal du conditionnel, c'est aussi pour annoncer l'inconditionnel, l'éventuel ou le possible événement de l'inconditionnel impossible, le tout autre - que nous devrions désormais (cela non plus je ne l'ai pas encore dit ni fait aujourd'hui) dissocier de l'idée théologique de souveraineté. Au fond, ce serait peut-être cela mon hypothèse (elle est extrêmement difficile et presque im-probable, inaccessible à une preuve) : une certaine indépendance *inconditionnelle* de la pensée, de la déconstruction, de la justice, des Humanités, de l'Université, etc., devrait être dissociée de tout fantasme de *souveraineté indivisible* et de maîtrise souveraine.

1. Ce « comme si », on le voit, n'est plus simplement philosophique. Il n'est donc pas davantage, pour toutes ces raisons, celui de *La Philosophie du comme si* (*Die Philosophie des Als ob*) de Vaihinger. Ni celui auquel fait allusion Freud, quand il se réfère à cet ouvrage dans *L'Avenir d'une illusion* (fin du chapitre III).

Eh bien, c'est encore dans les Humanités qu'il faudrait faire arriver la pensée de cet autre mode du « si », cette chose plus que difficile, im-possible, le débordement du performatif et de l'opposition constatif/performatif. En pensant, *dans* les Humanités, cette limite de la maîtrise et de la conventionnalité performative, cette limite de l'autorité performative, que fait-on ? On se porte en ce lieu où le contexte toujours nécessaire à l'opération performative (contexte qui est, comme toute convention, un contexte institutionnel) ne se laisse plus saturer, délimiter, pleinement déterminer.

Au fond la géniale invention de la distinction constatif/performatif aurait encore cherché, dans l'université, à rassurer l'université quant à la maîtrise souveraine de son dedans, quant à son pouvoir propre, son pouvoir à elle. On touche alors à la limite même, *entre le dehors et le dedans*, notamment à la frontière de l'université même, et en elle, des Humanités. On pense *dans* les Humanités, l'irréductibilité de leur dehors et de leur avenir. On pense *dans* les Humanités qu'on ne peut pas et ne doit pas se laisser enfermer *dans le dedans* des Humanités. Mais cette pensée, pour être forte et conséquente, requiert les Humanités. Penser cela, ce n'est pas une opération académique, spéculative ou théorique. Ni une utopie neutre. Pas plus que le dire n'est une simple énonciation. C'est sur cette limite toujours *divisible*, c'est à elle que ce qui arrive arrive. C'est elle qui en est affectée et qui change. C'est elle qui, parce qu'elle est divisible, a

une histoire. Cette limite de l'impossible, du « peut-être » et du « si », voilà le lieu où l'université divisible s'expose à la réalité, aux forces du dehors (qu'elles soient culturelles, idéologiques, politiques, économiques ou autres). C'est là que l'université est dans le monde qu'elle tente de penser. Sur cette frontière elle doit donc négocier et organiser sa résistance. Et prendre ses responsabilités. Non pas pour se clore et pour reconstituer ce fantasme abstrait de souveraineté dont elle aura peut-être commencé à déconstruire l'héritage théologique ou humaniste, si du moins elle a commencé à le faire. Mais pour résister effectivement, en s'alliant à des forces extra-académiques, pour opposer une contre-offensive inventive, par ses œuvres, à toutes les tentatives de réappropriation (politique, juridique, économique, etc.), à toutes les autres figures de la souveraineté.

Autre façon d'en appeler à une autre topologie : l'université sans condition ne se situe pas nécessairement, ni exclusivement, dans l'enceinte de ce qu'on appelle aujourd'hui l'université. Elle n'est pas nécessairement, exclusivement, exemplairement représentée dans la figure du professeur. Elle a lieu, elle cherche son lieu partout où cette inconditionnalité peut s'annoncer. Partout où elle (se) donne, peut-être, à penser. Parfois au-delà même, sans doute, d'une logique et d'un lexique de la « condition ».

Comment justifier une telle profession de foi ? Le pourrais-je en principe, même si le temps m'en était donné ?

Je ne sais pas si ce que je dis là est intelligible, si cela a du sens. Il y va en effet du sens du sens. Je ne sais surtout pas quel est le statut, le genre ou la légitimité du discours que je viens de vous adresser. Est-il académique ? Est-ce un discours de savoir dans les Humanités ou au sujet des Humanités ? Est-ce seulement du savoir ? Seulement une profession de foi performative ? Appartient-il au dedans de l'université ? Est-ce de la philosophie ou de la littérature ? ou du théâtre ? Est-ce une œuvre ou un cours, ou une sorte de séminaire ?

J'ai bien quelques hypothèses à ce sujet, mais finalement, ce sera à vous désormais, à d'autres aussi d'en décider. Les signataires sont aussi les destinataires. Nous ne les connaissons pas, ni vous ni moi. Car cet impossible dont je parle, s'il arrivait peut-être un jour, je vous laisse en imaginer les conséquences.

Prenez votre temps mais dépêchez-vous de le faire, car vous ne savez pas ce qui vous attend.

DU MÊME AUTEUR

Aux Editions Galilée

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE (Introduction à *L'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac), 1973.

GLAS, 1974.

OCELLE COMME PAS UN, préface à *L'enfant au chien-assis*, de Jos Joliet, 1980.

D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE EN PHILOSOPHIE, 1983.

OTOBIOGRAPHIES, *L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, 1984.

SCHIBBOLETH, *Pour Paul Celan*, 1986.

PARAGES, 1986.

ULYSSE GRAMOPHONE, *Deux mots pour Joyce*, 1987.

DE L'ESPRIT, *Heidegger et la question*, 1987.

PSYCHÉ, *Inventions de l'autre*, 1987.

MÉMOIRES, *Pour Paul de Man*, 1988.

LIMITED INC., 1990.

L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, 1990.

DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.

DONNER LE TEMPS, I. *La fausse monnaie*, 1991.

POINTS DE SUSPENSION, *Entretiens*, 1992.

PASSIONS, 1993.

SAUF LE NOM, 1993.

KHÔRA, 1993.

SPECTRES DE MARX, 1993.

POLITIQUES DE L'AMITIÉ, 1994.

FORCE DE LOI, 1994.

MAL D'ARCHIVÉ, 1995.

APORIES, 1996.

RÉSISTANCES - *de la psychanalyse*, 1996.

LE MONOLINGUISME DE L'AUTRE, 1996.

ÉCHOGRAPHIES - *de la télévision* (entretiens filmés avec Bernard Stiegler), 1996.

COSMOPOLITES DE TOUS LES PAYS, ENCORE UN EFFORT ! 1997.

ADIEU, à *Emmanuel Lévinas*, 1997.

DEMEURE, *Maurice Blanchot*, 1998.

PSYCHÉ, *Inventions de l'autre*, t. I (nouvelle édition augmentée), 1998.

VOILES, avec Hélène Cixous, 1998.

« L'ANIMAL QUE DONC JE SUIS », dans L'ANIMAL AUTOBIOGRAPHIQUE.

Autour de Jacques Derrida, 1999.

DONNER LA MORT, 1999.

LE TOUCHER, *Jean-Luc Nancy*, 2000.

ÉTATS D'ÂME DE LA PSYCHANALYSE, 2000.

« H. C. POUR LA VIE, C'EST À DIRE », dans HÉLÈNE CIXOUS. *Croisées d'une oeuvre*, 2000.

TOURNER LES MOTS, *Au bord d'un film*, avec Safaa Fathy, Galilée/Arte Editions, 2000.

LA CONNAISSANCE DE TEXTES, *Lecture d'un manuscrit illisible*, avec Simon Hantaï et Jean-Luc Nancy, 2001.

DE QUOI DEMAIN..., *Dialogue*, avec Elisabeth Roudinesco, Fayard/Galilée, 2001.

L'UNIVERSITÉ SANS CONDITION, 2001.

PAPIER MACHINE, 2001.

ARTAUD LE MOMA, 2002.

DANS LA MÊME COLLECTION

Jacques Derrida
Passions

Jacques Derrida
Saufle nom

Jacques Derrida
Khôra

Jacques Derrida
Mal d'Archive

Philippe Bonnefis
Parfums
Son nom de Bel-Ami

Jean Baudrillard
Fragments
Cool Memories III

Jacques Derrida
Apories

Denis Hollier
Epreuves d'artiste

Jacques Derrida
Le Monolinguisme de l'autre

Jacques Derrida
*Cosmopolites de tous les pays,
encore un effort !*

Philippe Bonnefis
Céline
Le Rappel des oiseaux

Jacques Derrida
Adieu
à Emmanuel Lévinas

Jacques Derrida

Demeure

Maurice Blanchot

Jean-François Lyotard

Chambre sourde

Jacques Rancière

La Chair des mots

Jean-François Lyotard

La Confession d'Augustin

Hélène Cixous

Jacques Derrida

Voiles

Philippe Bonnefis

Giono

Le petit pan de mur bleu

Jacques Derrida

Donner la mort

René Major

*Au commencement - La vie **la mort***

Yves Peyré

À hauteur d'oubli

Jacques Derrida

Le Toucher, Jean-Luc Nancy

Jean-Luc Nancy

Le Regard du portrait

Jacques Derrida

Safaa Fathy

Turner les mots. Au bord d'un film

Jean Baudrillard
Cool Memories IV

Jean-François Lyotard
Misère de la philosophie

Jacques Derrida
États d'âme de la psychanalyse

Philippe Bonnefis
Pascal Quignard - Son nom seul

Jean-Luc Nancy
L'« il y a » du rapport sexuel

Jacques Derrida
L'Université sans condition

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ
D'IMPRIMER POUR LE
COMPTE DES ÉDITIONS GALILÉE
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH À
MAYENNE EN SEPTEMBRE 2001
NUMÉRO D'IMPRESSION : 51895
DÉPÔT LÉGAL : OCTOBRE 2001.
NUMÉRO D'ÉDITION : 603

Code Sodis : S 20 649 8

Imprimé en France



12,96 € (85 F)
ISBN 2-7186-0570-7

Prière d'insérer

... l'université moderne *devrait* être *sans condition*. Par « université moderne », entendons celle dont le modèle européen, après une histoire médiévale riche et complexe, est devenu prévalent, c'est-à-dire « classique », depuis deux siècles, dans des États de type démocratique. Cette université exige et devrait se voir reconnaître en principe, outre ce qu'on appelle la liberté académique, une liberté *inconditionnelle* de questionnement et de proposition, voire, plus encore, le droit de dire publiquement tout ce qu'exigent une recherche, un savoir et une pensée de la *vérité*. [...] L'université *fait profession* de la vérité. Elle déclare, elle promet un engagement sans limite envers la vérité.

Sans doute le statut et le devenir de la vérité, comme la valeur de vérité donnent-ils lieu à des discussions infinies [...] Mais cela se discute justement, de façon privilégiée, *dans* l'Université et dans des départements qui appartiennent aux Humanités.

Tel est le point de départ. Jacques Derrida s'interroge alors sur ce que peut signifier une profession de foi dans l'Université et dans les Humanités de demain. Que devraient être les structures institutionnelles et les configurations interdisciplinaires appropriées à cette inconditionnalité ?

On voudrait répondre et correspondre aux mutations en cours : 1. la « mondialisation » (dont le sens

et les interprétations courantes sont d'abord discutées) ; 2. le développement des technologies de virtualisation et de délocalisation (qu'est-ce qu'une « cyberdémocratie » pour un lieu universitaire qui, pas plus qu'un Etat, pas plus que le « politique », ne se stabilise désormais dans la référence à un territoire ?) 3. une extraordinaire turbulence de la valeur de « souveraineté » (comment « déconstruire » la théologie politique de la souveraineté tout en réaffirmant la liberté inconditionnelle de l'université ?) 4. une réaffirmation des droits de l'homme (et de ses récentes avancées « juridico-performatives », par exemple le concept de « crime contre l'humanité » et de « tribunal pénal international ») qui ne s'interdirait pas de poser des questions radicales sur l'histoire et les limites du concept d'homme, de propre de l'homme, sur la généalogie des concepts de « travail », d'« œuvre », de « métier » et de « profession », de « profession de foi », sur la prétendue « fin du travail » — et même sur la catégorie du « performatif » dont il aura bien fallu faire « comme si » on lui faisait confiance jusqu'au dernier moment. Le dernier moment : quand il faut penser ce que veut dire un « événement » digne de ce nom et le sens du petit mot « comme » dans les expressions « comme si » et « comme tel ». Tout l'ouvrage est en effet traversé par une réflexion spectrale sur le *comme* du « comme tel » (condition de la philosophie, de l'ontologie, de la phénoménologie) et sur le *comme* du « comme si » (élément de la fable et de la littérature).

Qu'il s'agisse de philosophie ou de littérature, qu'il s'agisse du droit lui-même, pourquoi est-ce à l'université, et en elles aux humanités de demain, que serait confiée l'ultime ressource de résistance et d'invention ? Qu'est-ce alors que *cette* université à venir ? Et pourquoi n'est-elle pas confinée dans les murs de ce qu'on appelle aujourd'hui l'université ?