

## LA VEILLE COMME ÉTAT D'EXCEPTION? «VEILLE POUR SOI» ET «VEILLE POUR L'AUTRE»: ENTRE NORME ET EXCEPTION

PAUL MERCIER\*

**ABSTRACT. Watchfulness as a State of Exception? Watchfulness and Vigilance: between Norm and Exception.** It may be uncommon and irrelevant to characterize watchfulness as a state of exception. Watchfulness regards to a spiritual (at the Greeks) or to a religious (in Christianity) metaphysic, whereas the state of exception refers to political philosophy. But if we state, as Agamben, that the exception suspends its norm to reinforce its application, we should seek in which sense watchfulness, in its close bond to sleep and awakening, abolishes the positive experience of these last two, in order to redefine the intrinsic and powerful relationship of the subject with Humanity, through his possibilities within his soul's obscurity for feeling Grace.

**Keywords:** *watchfulness, exception, Boutang, grace, obscurity*

Le titre est un peu provocateur. En effet, comment relier la veille à l'état d'exception? L'état d'exception est premièrement la suspension de la norme politique, qui aboutit à l'état d'urgence, c'est-à-dire la suspension de la loi et par conséquent des droits. De son côté, la veille dénote un état d'éclaircissement et de repos de l'âme. Je tenterai dès ici une traduction de ce mot en roumain afin d'opérer une distinction conceptuelle.<sup>1</sup> La veille se dit «veghere» en roumain; les deux mots trouvent donc leur racine commune dans *Vigilia* et justifient la protection d'une autre vie. Mais il existe un autre mot, plus archaïque: «trezvia», venant de *trezvanje* en slavon.<sup>2</sup> On remarque dès lors une tension conceptuelle:

---

\* PhD student at the Doctoral School in Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. E-mail: paul\_mercier33@yahoo.fr

<sup>1</sup> A l'issue des différentes traductions en roumain, nous allons ainsi découvrir que les deux mots – *trezvia* et *veghere* – bien qu'appartenant à deux groupes de langue différents (respectivement le slave et la langue romane), font référence tout deux à l'humilité. D'où l'utilité de passer par une traduction dans une langue qui contient un univers sémantique à la fois issu des langues latines, mais aussi des langues slaves.

<sup>2</sup> En roumain, ce mot dénote un état de clarté et de purification de l'âme. Dans l'orthodoxie, il fait aussi référence à ceux qui ne dorment pas et prient toute la nuit.

d'une part il y aurait une «veille pour soi» (*trezvia*), c'est-à-dire la possibilité d'une «kénose du sujet», pour reprendre Lévinas; d'autre part, il y aurait une «veille pour l'autre», dans un sens de «protéger» (ro. *Veghere*; lat. *Vigilia*), en gardant à l'esprit l'image du berger; mais, premièrement, c'est bien Dieu et les anges qui veillent sur les hommes.

Le domaine de l'état d'exception serait celui du politique, le domaine de la veille celui de la métaphysique religieuse. C'est donc l'état d'exception qu'il faudrait redéfinir, non pas comme suspension des droits, mais comme suspension d'une norme métaphysique, et c'est là que je m'aide du commentaire écrit par Agamben sur Saint-Paul. En effet, la loi ne serait pas une application positive sous la forme d'un interdit, mais la conscience de la faute, son auto-imputation telle qu'on la voit chez Kafka qui nous conduit à l'informulabilité de la loi, c'est-à-dire la connaissance du péché et la possibilité de sa réalisation ici et maintenant par la grâce. Dès lors, le lien le plus probable entre la veille et l'état d'exception serait le temps, bien que ce dernier reste à définir aussi bien dans son vécu que hors de lui.

Nous aboutissons donc au conflit entre temps prophétique d'une part, temps messianique d'autre part (bien que la différence n'existe pas dans la pensée chrétienne, nous faisons la distinction, bien que brièvement, afin d'éclairer notre problème). Le temps prophétique donne un contenu au futur, mais ce contenu ne peut être connu que par certains élus. Le temps messianique est la figure de ce monde qui passera comme réponse à sa propre énigme, mais il peut au contraire se comprendre comme une absence du souci au présent, qui rejoindrait l'impatience des promesses du temps apocalyptique, dans l'attente d'un bien qui nous échappe dans le contemporain, bien qu'il s'épanouisse dans les délices de l'espérance.

La résolution de l'aporie, ainsi, se trouverait dans l'exploration du concept de contemporanéité, jusqu'à la permutation des figures du présent, passé, futur; la veille y aurait toute sa place, car elle ne porte pas son attention au seul futur, mais le retient dans le passé au présent, elle n'attend aucune réponse de ce monde, et pourtant garde son énigme dans le secret de l'être, au sein de la participation à un autre-du-temps, inexpérience tout aussi ineffable que réelle. La résolution de cet insoutenable paradoxe, celui de la veille pour soi comme réalisation de la personne d'un côté, et de la veille pour l'autre comme *praxis* dans la communauté, se trouverait dans l'amour du prochain comme obligation et éthique, épanoui dans les règles de l'humilité, qui persévère en dépit des déterminations extérieures qui peuvent m'anéantir.

Le premier moment cherche à définir la veille, à la distinguer de l'éveil et du réveil, mais aussi de son pire ennemi, dont il reste toutefois proche pour le métamorphoser – l'insomnie. Ces concepts s'inscrivent dans l'actualisation ici et maintenant du *logos* au cœur de la dyade. La veille ferait ainsi exception à une norme métaphysique, celle des dormeurs.

Le second moment recherche en quoi la veille est un état d'exception: en l'identifiant au mouvement oblique de l'âme, elle propose un viatique, et la subsistance de celui-ci, où l'exception devient instant. Toutefois, la limite consiste dans l'expérience strictement personnelle dans laquelle s'accomplit cette veille. Comment établir, par conséquent, une philosophie de la communion?

Le troisième moment articule la capacité au devoir de veiller: en découvrant que la grâce n'est pas strictement réservée au moi, mais au Soi (dans sa relation avec autrui) dans une tension – entre la grâce et son absence, mais aussi entre la norme et l'exception - on y recherche la veille comme amour du prochain dans l'origine du langage: règle de la charité, expérience de l'humilité, elle dépasse le caractère abstrait du monde dans lequel nous vivons, comme réalisation du Désir dépassant les existences et les essences.

### **I. Articulation de la veille au logos et à la dyade. Sa distinction avec l'insomnie**

J'emprunte, premièrement, le concept de veille à Pierre Boutang dans le chapitre «veille et sommeil» de *l'ontologie du secret*, car c'est-à-mon avis l'auteur qui pose le mieux le problème. Nous allons voir de quelle manière, tout d'abord en partant de cette citation:

Ni la veille, ni l'éveil, moins encore le réveil n'ont, en français, un sens pleinement positif; le premier mot se rapporte à demain; au lendemain; il porte une marque chrétienne, dépendant, selon nous de la transformation subie par la *vigilia* latine, demeurée, certes, de la bonne heure du jour, mais associée, pour la sensibilité évangélique, au moment où Marie-Madeleine constate que Christ est ressuscité.<sup>3</sup>

Le mot «veille» est ainsi à relier à *vigere*, la vigueur de la vie.<sup>4</sup> Il semble, de ce fait, que le sens de la *trezvia* et de *veghere* se trouvent tout deux dans ce texte. Ce qu'il faut comprendre, c'est bien le tournant privatif qu'a pris ce concept: la veille n'est plus la vigueur que l'on tient pour soi, ni une protection envers autrui, mais est devenue surveillance.

Le chapitre «veille-sommeil» se dénomme ainsi car ce couple forme une dyade. Mais qu'est-ce qu'une dyade? Chez les Grecs (notamment chez Platon, et de manière plus précise, chez Plotin), la dyade peut être vue comme le lien entre l'Un et le multiple, mais aussi entre tout étant et l'être qui le fonde. Mais comment la

---

<sup>3</sup> P. Boutang, *Ontologie du secret*, 2<sup>ème</sup> édition «Quadriga», 2009, Section III, «Dyades», ch. «veille et sommeil», p. 285.

<sup>4</sup> *Ibid.*

dyade peut-elle former un couple qui ne se comporte pas contrairement, alors que tout en apparence les oppose? Restons-en à nos définitions platoniciennes: tout étant est composé, c'est le *mikton*; composé d'une limite (*peiras*) et de l'illimité (*apeiron*), ce dernier étant déterminé par le *peras*, sans quoi elle tomberait dans la pléthore, l'excès sans consistance. Ainsi, l'illimité possède des degrés d'intensité (chaud, froid), mais sans que l'un des deux ne soit jamais porté à l'excès puisque la dyade y intervient. Nous sommes donc arrivés à une première définition: la dyade est un couple formé de deux contraires mais qui restent face-à-face. Pierre Boutang reprend à son compte cette définition par l'image des îles jumelles au sein desquelles il faut s'insérer pour prendre leur forme.<sup>5</sup>

Par conséquent, les deux termes de la dyade peuvent s'inverser en quelques occasions, c'est-à-dire dans l'instant,<sup>6</sup> d'où surgit une nouvelle forme qui leur est commune. Survient derechef une question: quelle serait la forme de la dyade veille-sommeil? Nous serions tentés de répondre «l'éveil», et cette réponse serait plausible. Mais si nous traduisons les termes en roumain (et cette traduction nous aidera conceptuellement en français), les choses se compliquent: on peut former la dyade «trezvie-somn», dont la forme serait «trezire» (l'éveil). Toutefois, il n'y aurait plus de terme en roumain pour le mot «réveil» présent dans ce chapitre de *l'ontologie du secret*.<sup>7</sup> Une autre voie est possible: former le couple «veghere-somn» dont la forme serait la *trezvia*. Expliquons-nous: «la veille surveille le sommeil», au sens de protéger, nous dit Boutang. Introduisant une détermination dans le monde, cette veille est bien *veghere*, *vigilia* en latin. En revanche, la forme de la dyade est toujours l'advenue d'une existence supérieure, qu'ici décrit et accomplit la *trezvia*. Veille et sommeil, en s'entremêlant, donnent naissance à ce qu'on appelle une vigueur suprême.

La conceptualisation de la dyade a permis de préciser le mot «veille» pour répondre à notre problème. Mais, pour expliquer en quoi la veille est un «état d'exception», encore faut-il relier la dyade au logos. Boutang explique, ainsi, que ce soit chez Héraclite ou chez Platon, que l'état de sommeil, dans son sens métaphorique, décrit l'incapacité à recevoir le Logos. Originellement, le *logos* qui peut se traduire d'inombrable façon (il existe pas moins d'une dizaine de significations dans le *Sophiste* de Platon), dénote en fait un degré d'initiation, et ce dès chez

<sup>5</sup> Pierre Boutang, *Ontologie du secret*, op.cit., p. 283.

<sup>6</sup> Que nous définirons plus précisément dans le chapitre II.

<sup>7</sup> Cette difficulté nous poussera à faire la distinction, plus loin, entre l'éveil chez les grecs, la *Theoria*, et la veille, qui est *egeiro*. La traduction ici présentée permet de différencier les concepts à notre époque mais, d'autre part, c'est bien à une étymologie grecque qu'il faudrait parvenir pour les délimiter.

Héraclite. Le logos est un contenu, que l'on peut et se doit d'accueillir, de recueillir. Si les hommes ne font pas l'expérience du logos, c'est parce qu'ils «dorment», comme ceux qui voient passer leurs rêves sans pouvoir agir. Mais, chez Héraclite, explique Boutang, il y a comme un fossé entre ceux qui sont initiés au Logos, et ceux qui ne le sont pas, c'est-à-dire une bien trop grande distance entre ceux qui sont éveillés et ceux qui «dorment», d'où il suit l'abolition presque cauchemardesque de la dyade présentée ci-avant. Le logos se fait origine et raison du concept, dont le duel, c'est-à-dire un «être-ensemble», permet de préparer de la meilleure façon ce qui relève de la *Vigilia*, entre origine et expérience à venir. Ainsi tout logos implique-t-il un duel actualisé *hic et nunc*, que reprend la dyade, et permet une distinction parvenant à une connaissance possible. Par conséquent, le logos fonde une maïeutique de la participation tandis que la dyade stabilise une sémantique de l'appartenance.<sup>8</sup> Si nous avons fait ce ci long détour, c'est que la veille réveille à la fois le logos et la dyade. Elle réveille le logos dans un mouvement de la pensée au cœur du secret de la vie, c'est-à-dire fait parvenir à la conscience du sujet la cause (gr. *aitia*) fondatrice de tout étant. Ce logos, appliqué dans ses particularités distinctives, éveille les trois dyades fondamentales qui permettent de contourner celle qui demeure impalpable, la vie et la mort: veille-sommeil; oubli-mémoire; larme-sourire.<sup>9</sup>

Première conséquence : il semblerait bien que la veille décrive l'état d'un «comme si» paulinien, c'est-à-dire «dormir comme non-dormant», tandis que dans le monde moderne – mais c'est ce qu'avait déjà aussi décrit Plotin – nous somme éveillés d'un sommeil léthargique, c'est-à-dire «éveillés comme dormant», état de somnambulisme.<sup>10</sup> L'état d'exception, qui se définit par la suspension d'une norme pour renforcer son application, se retrouve dans la veille : bien que nous ne soyons pas éveillés d'une même teneur,<sup>11</sup> la veille permet d'assurer la pérennité du sommeil, qui protège en retour la vigueur une première fois réveillée nous nous

<sup>8</sup> Sémantique de l'appartenance en ce sens que la dyade, intervenant entre l'Un et le Multiple, permet d'empêcher, en quelque sorte, l'avenir indéfini de *l-apeiron*, l'excès inconsistant; cette sémantique attachant l'homme à la terre, l'*humus*, d'où il peut établir un plan de coordonnées entre ciel et terre. La maïeutique de la participation, de son côté, réveille l'homme ancien par l'accouchement de l'homme nouveau: dans l'actualisation du logos, il y a comme une sorte de réminiscence, qui garantit la conservation et la pérennité du devenir, au cœur de la dyade oubli-mémoire, comme reproduction duelle qui conserve et dépasse son propre concept.

<sup>9</sup> Nous aurons à nous en souvenir, plus loin, lorsqu'il sera question de «l'instant d'exception».

<sup>10</sup> Le terme de «somnambulisme» se retrouve chez Gabriel Marcel à travers *Homo viator* pour décrire l'état de l'homme contraire à la veille:

<sup>11</sup> P. Boutang, *Ontologie du secret, op.cit.*, p.287: «l'homme conventionnellement éveillé ne passe que quelques par fois par jour, et en des instants, par cet état de veille». Il est intéressant de remarquer que si la veille est reliée à la nuit, Boutang dit bien que son expérience est de jour!

trouverions en possession de tout le contraire du cercle vicieux! En revanche, le terme employé par Plotin est «*agrupnou*», que B. Collette-Ducic traduit soit par vigilance, soit par éveil,<sup>12</sup> étant donné que le mot en grec décrit la privation du sommeil, la sortie de l'hypnose, nous préférons le traduire soit par réveil, soit par éveil, d'où nous pourrions, enfin, faire la distinction entre éveil et veille.

Si le mot «veille» est *agrupnou* ou *egeiro* chez les Grecs, c'est-à-dire la sortie hors du mouvement rectiligne, telle une bifurcation, peut-être faut-il renoncer à chercher la veille comme état d'exception chez les Grecs, mais plutôt y considérer l'éveil, ou le réveil, comme leur état d'exception (ce qui serait plus proche des mots donnés ci-dessus), et rapprocher de nouveau la veille de la *Vigilia*. Mais l'éveil, c'est la *Theoria* chez Aristote, la pure contemplation, introduisant une philosophie diurne, tandis que la veille introduit une philosophie nocturne.<sup>13</sup> C'est ainsi que l'ensemble de *l'ontologie du secret* de Pierre Boutang est marquée par l'obscurité féconde, la possibilité de la connaissance au milieu des ténèbres, le dévoilement au cœur de la nuit.<sup>14</sup> Et un tel mouvement de la pensée impose de relier la veille à cette obscurité, d'autant plus que la veille ne se pense pas sans le sommeil.

Cependant, nous arriverions à une nouvelle confusion : la veille a pris un tournant négatif car elle a été assimilée à l'insomnie. Que ce soit chez Blanchot, T. Corbière, et même chez Cioran, il est question d'une veille neutre. Pour repérer cette erreur, lisons un texte de Cioran :

«Trois heures du matin, je perçois cette seconde, et puis cette autre, je fais le bilan de chaque minute. Pourquoi tout cela? Parce que je suis né. C'est d'un type spécial de veilles que dérive la mise en cause de la naissance».<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Bernard Collette-Ducic, «Sommeil, éveil et attention chez Plotin», in *Chora*, 9-10 / 2011-2012, p. 259.

<sup>13</sup> Ce que fait remarquer Pierre Boutang, mais aussi Lévinas, c'est la présence d'une «Hauteur» chez les grecs, que l'on retrouve dans la cosmologie platonicienne, mais qu'abolit le voyage intersidéral, c'est-à-dire un espace de coordonnées entre *l'apeiron*, l'infini constitué de notre chemin, et le *peras*, la limite comme détermination, qui limite ce même chemin. Les étoiles, ou leur absence, définiront le désir comme *desiderata*, la perte des coordonnées stellaire. L'éveil comme *Theoria* introduit une pensée du diurne, elle équivaut à la pure contemplation. Par conséquent, elle trace l'itinéraire, le chemin «de jour», comme contemplation du ciel et du soleil; au contraire de la veille, qui recherchera l'astre perdu, possibilité du salut au cœur de la nuit voici pourquoi, avec Boutang, nous parlons bien de l'obscurité qui recèle la lumière.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.395: «Il faut que nuit soit faite, que quelque liberté ou „relâche“ de l'être du temps soit en creux, ménagés, pour que l'intention de l'âme appelle cette lumière, pour que l'objet visé, ou désiré, par une de ses puissances, soit atteint à travers le chemin et l'obstacle du temps qu'elle transmue en limite». Il est à noter, par ailleurs, que la *Montée du Carmel* de Saint-Jean de la Croix débute lors d'une « nuit obscure » comme point de départ de la foi.

<sup>15</sup> E. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, 1985, §1.

C'est ainsi que s'ouvre *de l'inconvénient d'être né* d'Emil Cioran. Ici, nous avons l'impression que la veille fait face à l'effroi de la nuit, qu'elle serait en quelque sorte inféconde mais la veille n'est pas le bilan du temps qui passe, du temps linéaire. Ce qui est ressenti, chez Cioran, est le moment de l'anxiété, de la veille qui ne reste pas aux portes de l'éternité, mais bien qui reste ancrée dans la linéarité, dans l'immanence. Et donc ce n'est pas la veille, mais l'insomnie! L'insomnie est bien privation, perte de la Transcendance, elle est tout le contraire de la veille. D'autre part, si nous regardons l'étymologie de *trezvanje* en slavons, il existe une racine en attique, le mot *tarros*, qui veut dire «terre» – qui ressemblerait sémantiquement à notre *humus* en latin, ayant donné le mot «humilité», c'est-à-dire la reconnaissance faite par la personne envers la Création. Si la veille renforce l'humilité de l'homme, son contraire, l'insomnie, serait relié au nihilisme, c'est-à-dire à la privation de toute «*hilè*», le point de rattachement à la terre, que l'*humus* conserve et enrichit. Et Cioran dit bien: de *l'inconvénient d'être né*! L'insomnie à la manière de Cioran est donc une manière de surveiller l'alternance éveil-sommeil, à l'instar des tranquillisants et des excitants, qui spatialisent la temporalité de nos rêveries telle une religion de l'arithmétique: c'est le monde de l'immanence stricte, c'est-à-dire de l'absence de la grâce.

Pour préciser la liaison entre veille et nuit, nous proposons d'emprunter le mot latin *lucubrum* à Saint-Isidore de Séville, auteur des *Etymologies*, qui a donné le mot «élucubration», bien que ce dernier terme soit éloigné de son étymologie. Le mot *lucubrum* désigne un travail fait de nuit à la petite lampe. Mais le mot «travail» n'est pas convenu: nous traiterions bien d'une «veille» à la bougie, à la chandelle, qui implique une activité, tout le contraire du bilan des heures fait par Cioran. Comment sortir derechef de la contradiction qui survient entre activité nocturne et nécessité du vide de soi?

## II. La veille pour soi comme expérience personnelle et exception faite au temps

Nous allons, dans le mouvement de l'argumentation, caractériser la veille comme un état d'exception fait au temps, en découvrant que le mot «état» ne convient plus.

Boutang, dans le chapitre «veille et sommeil», affirme que l'instant où les dyades s'inversent seraient un instant semblable à celui du *Parménide*, tout en précisant que ce n'est pas un instant déduit.<sup>16</sup> Que cela signifie-t-il? Que l'instant, en

---

<sup>16</sup> P. Boutang, *Ontologie du secret*, *op.cit.*, p. 289: «un instant, dont à la différence de celui du Parménide qui n'est que déduit, qui ne se donne pas pour autre chose que la dénomination d'une hypothèse, nous avons quelque expérience, avant s'endormir et s'éveiller, ou plutôt à leur limite».

réalité, définit une présence supérieure qui a déjà été vécue par tous. L'instant, exposé tel quel comme ce qui intervient entre l'Un et le multiple, n'en appelle pas moins à son expérience. Il est ce qui n'est pas du temps, mais aussi ce qui n'est pas de l'éternité; ensuite, ce qui n'est ni au mouvement, ni au repos. Ensuite, Boutang utilise l'expression «comme dans un rêve» pour qualifier le moment où Marie-Madeleine constate que le Christ est ressuscité, d'où il suit qu'il serait peut-être judicieux de relier le moment où Socrate constate l'apparition de l'instant (*to exaiphnes*) – semblable à un rêve – ainsi que la dislocation de l'Un dans le temps.<sup>17</sup> Nous avons donc comme première supposition que la veille est éveillée dans l'instant.

C'est ainsi que Boutang fonde la théorie du maintenant originel de cet instant déduit ou vécu. Boutang s'appuie sur le *ur-jetz* husserlien, mais nous possédons aussi d'autres sources: Lévinas, en effet, s'appuie sur Heidegger, pour définir le souci comme structure du temps «originelle», c'est-à-dire comme projet de l'avenir mais, comme d'ores et déjà passé, se tient auprès du présent<sup>18</sup>. Ce souci du temps peut-être conceptualisé comme «*praesence*» (si nous restons héritiers de Heidegger), c'est-à-dire d'avoir un souci du temps à un degré supérieur, d'être simultanément un trois-en-un (le *ur-jetz*). Cette nouvelle présence est donc exception faite au temps, car elle ne relève plus du temps! Comment se fait-il?

Boutang, dans le «dénouement» de *l'ontologie du secret*, établit le lien entre le trois-en-un et le mouvement oblique. Cependant, ce couloir oblique, en ce qu'il a d'obscur, mais aussi d'éclairant, manque de fondement dans le livre précédemment cité. C'est donc *l'Apocalypse du Désir* qui comble le fossé de cette argumentation : en effet, après quelques années de recherche, Boutang dit avoir trouvé que le mouvement oblique a été étudié par Saint Thomas D'Aquin, citant Denys. Ce que ne dit pas Boutang, ou ce qu'il n'a pas découvert, c'est que le mouvement oblique se réfère aussi à Albert le Grand. Par conséquent, nous allons esquisser, quoique brièvement, une histoire de ce concept:

Secundum tamen quod (comentantor) Dicit, motus sensibilis est most corporum sensibilium, et dicit, quod motus circularis est, quando aliquid generatur ex altero univoce sicut ex igne ignis, et hoc dicit secundum proprias virtutes ; obliquum autem dicit, quando generatum transmigratur, idest in alienam speciem, sicut ex aqua pisces et breviter ex elementis mixta ; rectus autem est, quando fit resolutio in primam materiam. [...] Scilicet obliquum, secundum rationem [...] secundus autem est secundum processum luminis intellectualis in rationem, quod deinde obumbratum in ratione reflectitur in lumen intellectus [...] scilicet secundum exitum secundi a primo et tertii a secundo et secundum conversam resolutionem.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *Parménide*, 164d.

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1993, p. 39.

<sup>19</sup> Albert le Grand, *Super Dionysium, De Div.Nom, Opera Omnia*, 37, l.



Dans l'obliquité, il est question de changement, de progrès, contrairement à la linéarité ou à la cyclicité. Ce que nous retenons, c'est que le mouvement oblique s'identifie à une sorte de passage. Il se situerait, d'après l'interprétation de cette citation, entre le circulaire et le rectiligne, c'est-à-dire entre l'éternité divine et le temps abstrait.<sup>20</sup>

De son côté, Saint Thomas d'Aquin écrit:<sup>21</sup>

Or il y a trois sortes de mouvements locaux. Le mouvement est dit circulaire lorsqu'une chose se déplace uniformément autour d'un même centre. Il est dit rectiligne lorsqu'une chose se porte d'un point à un autre. Il est dit en spirale lorsqu'il combine les deux précédents. Les opérations intellectuelles où s'observe une constante uniformité sont donc assimilées au mouvement circulaire. Celles où l'on procède d'une chose à une autre sont comparées au mouvement rectiligne. Celles enfin où se combine une certaine uniformité avec un certain progrès vers des termes divers se voient assimiler au mouvement en spirale.

Ce texte ajoute une précision à notre argumentation: cette transition est une ascension. La difficulté qu'a relevée Saint-Thomas d'Aquin plus en avant dans le texte est le paradoxe d'un mouvement au repos.<sup>22</sup> Pour sortir de cette contradiction, revenons à nos définitions: le *peras* est défini comme εστη και

---

<sup>20</sup> Chez Albert, le mouvement oblique est celui de la raison, alors que le mouvement circulaire est celui de l'intellect. Boutang sort de ce vocabulaire, identifie plus l'oblicité comme une sorte de secret que nous devons accueillir, mais tout en y participant : il est moins question d'une division des facultés de l'esprit que de ses possibilités. On pourrait déjà trouver un point commun, c'est-à-dire qu'Albert part d'un mouvement vers la lumière à partir d'une ombre dans la Raison, et nous avons appris, avec Boutang, que ce mouvement s'effectue dans une nuit lumineuse (il y a le même vocabulaire chez Saint Jean de la Croix), tout comme dans la veille on trouve cette obscurité qui recèle la lumière la plus lumineuse. Et donc notre point le plus commun consisterait dans le fait que seuls Dieu et les anges ont un mouvement parfait de l'intellect, c'est-à-dire qu'ils vivent dans le temps circulaire parfait, au contraire de l'être humain. Nous affirmons que l'oblicité serait ce mouvement de l'esprit qui compenserait le cercle imparfait de l'esprit humain; on peut dès lors tracer un cercle imparfait, avec une sorte d'embouchure à la gauche, et rectifier, par la droite à l'aide d'une ligne qui se dirige vers la Transcendance. C'est sur cette différence que nous supposons que Boutang fonde le mythe de l'oblicité qui comblerait mais tout en assumant, en quelque sorte, cette imperfection, d'autant plus que la modernité, elle aussi, peut être définie comme le temps pseudo-cyclique, autrement dit le mouvement circulaire imparfait que l'homme doit combler d'une façon ou d'une autre. Que ce soit chez les anciens et les scolastiques (Denys, M-C, Albert) ou chez Boutang qui reprend à son compte ce mouvement, il est bien question d'une «transition», à la seule différence, que la «trans-ition» chez Boutang n'est pas la progression vers le circulaire, mais en quelque sorte le chemin où se rencontrent l'origine et la fin, un aboutissement qui demanderait un autre chemin.

<sup>21</sup> Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa. IIae. q. 180. a. 6.

<sup>22</sup> *Ibid.*

προιον επαυσατο (ce qui est et s'est arrêté); alors que l'*apeiron* est προχωρειν και ου μενειω<sup>23</sup> (ce qui avance et ne s'arrête pas). Ainsi, le mouvement oblique n'est ni le *peras*, ni l'*apeiron*, mais ce qui s'insère entre les deux: la veille y est bien confondue avec l'ascension en spirale. Par conséquent, nous ne qualifions pas encore ici la veille comme «état d'exception», car elle impliquerait une statique, et c'est bien le problème qu'affronte Durtal dans *En route* de Huysmans: si la veille consiste dans un retrait hors du monde, dans un monastère, comment appliquer le vide de soi dans le monde mondain – par exemple, dans ce roman, une fois de retour à Paris? Avec Pierre Boutang, nous posons bien le problème du passage, qu'implique le mouvement oblique.<sup>24</sup>

Boutang ne fait pas le lien explicitement entre la veille et l'obliquité dans *l'ontologie du secret*, mais la page 291 permet de faire le lien dans cet article:

Impossible de ne pas noter l'analogie, au moins dans ce cas nullement rare, entre s'endormir et une ascension qui peut être soudain interrompue; mais il faut ajouter aussitôt que ce n'est ainsi que dans l'instant qui suit l'interruption (...) l'instant de s'endormir ressemblerait donc à un passage à l'autre que vrai, mais avec cette allusion, dans ce mouvement, à une sorte de montée libératrice.

La veille, s'identifiant à l'ascension en spirale au sein de l'instant, va rencontrer la Transcendance dans cet autre-du-temps. Remarquons que *trans* indique lui aussi un passage, qui n'est pas au-delà de l'essence, mais inscrit dans la limite, le *peras*.<sup>25</sup> Cette hypothèse se rapproche très clairement du commentaire d'Urs Von Balthazar sur Saint Maxime le Confesseur:

<sup>23</sup> Platon, *Philèbe*, 24d. Boutang décrit le couloir oblique comme le non-lieu où: «Il est aussi difficile de s'arrêter que d'avancer» et «sans que ce couloir ne resserre, ni s'ouvre», confirmant notre hypothèse. Le mouvement oblique part du sentiment de la finitude, qui est déployé dès chez Platon, c'est-à-dire la composition de l'étant (c.f. „l'oblicité naît de la composition” = *peras* et *apeiron* puis la cause du mélange, *aitia*), elle est donc le point de passage ultime où se rencontre l'Un et le Multiple). En second lieu, dans la mesure où laquelle cette composition accompagne le présent vivant, c'est-à-dire l'autre mode de l'étant, formant le voyage dont il est question ici. Le mouvement circulaire se lierait, ainsi, à l'éveil, lorsque l'obliquité se lierait à la veille.

<sup>24</sup> C'est, semble-t-il, Kierkegaard qui pour la première fois a posé le problème du passage comme instant dans la philosophie moderne. L'instant n'a été compris qu'abstraitement des grecs, pour le philosophe danois, car ils méconnaissaient le futur. Ce que le futur ontologique apporte, c'est la réalité de l'éternité, qui pose l'instant comme point de rencontre entre temps et éternité. Cf. *Le concept d'angoisse*, Ed. Gallimard, Paris, 1990, p.256.

<sup>25</sup> On pourra s'aider de ce commentaire très précieux de Lévinas: «La Transcendance signifie un mouvement de traversée (*trans*) et un mouvement de montée (*scando*) elle signifie en ce sens un double effort d'enjambement de l'intervalle par élévation, par changement de niveau; avant toute métaphore, le mot est donc à penser dans sa signification de changement de lieu». Cf. Lévinas, *op.cit.*, p. 190. Il n'y a pas à douter, d'après notre analyse, que ce mouvement d'élévation qu'indiquent le – trans et le – scando soient propres à l'obliquité.

«Le regard de Dieu ne descend pas seulement le long de la 'chaîne' où les chœurs célestes d'êtres de plus en plus spiritualisés tendent vers la divinité. Mais il rencontre une limite entre les deux mondes (une sphère), celle des sens et celle de l'esprit, et ce point de jonction des deux sphères qui, dans leur attraction réciproque constituent le monde, devient précisément le lieu où la transcendance apparaît comme le tout-autre dans ce monde de l'immanence.»<sup>26</sup>

La remarque de Urs Von Balthazar est d'autant plus intéressante pour notre étude qu'elle ne sépare pas la Transcendance de l'immanence, mais l'inscrit dans l'expérience de l'étant au sein de cette dernière. Reprenons: la transcendance est le passage au sein duquel où d'une part la kénose de l'Un lui permet de s'approcher du temps, et d'autre part au sein duquel l'étant fini s'élève vers l'autre-du-temps, mais non l'éternité; autrement dit, le passage par lequel l'Un participe (la *methesis*) auprès du temps en corrélation de l'ascension de l'étant: cette rencontre forme le présent vivant.<sup>27</sup> La nuit sera alors le recueil de la finitude humaine dans la possibilité de son ascension.<sup>28</sup>

En conclusion partielle:

- Premièrement, la veille est un état d'exception au sens d'un instant (un instant d'exception serait déjà un pléonasme); un instant comme «passage d'exception» dans lequel les figures de la dyade s'inversent et permettent l'ascension de la personne vers ce nouveau *topos* qu'est la transcendance.

- Cette exception n'est donc pas une statique, mais un passage entre le temps et l'éternité : c'est l'autre-du-temps (succinctement, le mouvement rectiligne, relatif aux sens, reste dans le temps spatialisé; lorsque le mouvement circulaire, par sa force d'inertie, appartient à Dieu, aux anges, et à quelques élus. Ici nous recherchons le mouvement d'un esprit capable d'être partagé par l'ensemble de l'humanité).

---

<sup>26</sup> La citation peut se trouver dans l'article de V. Dupont, «Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur», in «Revue des Sciences Religieuses, Année 1991, Volume 65, Numéro 4, pp. 363–388. Lien: [[http://www.persee.fr/doc/rscir\\_0035-2217\\_1991\\_num\\_65\\_4\\_3183](http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1991_num_65_4_3183)]

<sup>27</sup> Ce présent vivant, en quoi l'étant rejoint son mode d'être, peut se retrouver dans le secret du *sum qui sum*. le premier *sum* est la question de Moïse, c'est l'analogie du passé qui survient, le *qui* manifeste le présent actif, enfin le second *sum* devient répétition fondatrice. Ainsi, le *sum qui sum* manifesterait le mouvement du logos, qui est actualisé par le désir de l'homme, et demande son ascension vers le divin. Cf. *Ontologie du secret, op. cit.*, «dénouement».

<sup>28</sup> Ou, comme le fait remarquer Simone Weil, la nuit obscure est la métaphore du vide de soi comme arrachement, comme inquiétude.

La limite de notre entreprise consiste dans le fait que la veille ici conceptualisée se réfère à une expérience strictement personnelle, au sens de la *trezvia* en roumain. Or, si nous considérons avec Boutang que la relation entre l'esprit infini et la finitude au sein du secret ontologique «procure un modèle de mise à jour (...) pas seulement entre Dieu et l'homme, mais entre les personnes»,<sup>29</sup> alors nous devons nous interroger en quel sens la veille est une exception dans notre contemporanéité tout en devenant une obligation au sein de la communauté,<sup>30</sup> que reflète le sens du mot veille au sens de «protéger», et la *Vigilia* en latin. Cependant, la *trezvanje*, si elle accompagne et rassure la prière – et parce qu'elle est prière – est donc pour l'Autre: voici un autre argument en faveur de «la veille pour l'autre», car nous avons oublié combien la larme, la prière, l'humilité sont des modalités de l'esse qui rencontrent intimement, et pourtant à découvert, comme nus dans la délivrance, le chemin de l'Autre.<sup>31</sup>

### III. La veille pour l'autre *via* la grâce comme délivrance de la personne et accomplissement du sujet

Qui veille? Selon Durtal dans *En route* de Huysmans, le monde est si horrible que n'importe qui peut veiller! Pourquoi pas Durtal, qui est le modèle du personnage commun, sans qualité?

L'interrogation de Durtal est moins révélatrice que l'expérience de la grâce qui l'habite. Si, en effet, l'expérience de la veille peut s'accomplir dans un monastère et non dans une ville comme Paris, où subsistent des millions de prochains à aider et à aimer, nous ferions une stricte démarcation entre un moi absolu et un moi social. Pour sortir de ce paradoxe, nous définirons le moi comme la tension entre la grâce et son absence. D'où il suit que si la veille n'est pas une expérience commune partagée par tous, qu'elle est *de facto* une exception, chacun n'en pas moins capable de veiller. La veille requiert alors la possibilité d'éveiller la tension qu'implique la grâce chez Autrui. Il semble, par conséquent, que ce soit la tentative des philosophes dits «existentialistes» – bien que le terme soit rejeté par quelqu'un comme Gabriel Marcel – de fonder une philosophie de la recherche et de l'itinérance sans se désengager de la charité: elle est une pensée de l'humilité. La

<sup>29</sup> P. Boutang, *Ontologie du secret*, *op. cit.*, p. 461.

<sup>30</sup> Ici nous devons nous interroger sur le sens de la communauté.

<sup>31</sup> Simone Weil écrit notamment: «celui chez qui l'Amour de Dieu a fait disparaître ici-bas le pur amour des êtres est un faux ami de Dieu».

philosophie existentielle, ainsi, est la pensée qui sans cesse se cherche, croit se trouver en des instants, et est capable de changer, de se métamorphoser en des personnages conceptuels, à l'instar de Kierkegaard (et ce serait toute l'œuvre de Socrate de s'interroger et de s'arrêter dans des démonstrations qui font obstacle à la pensée, quand bien même le *logos*, tentative au sein de cet embarras, relèverait du *ti esti kalon*), dans tout problème du vécu qui inscrit le concept dans le mouvement de la pensée. Cette manière de penser invite chacun au cœur de cette nuit obscure, dans l'instant de cette décision pour sortir, sereinement mais en tout quiétude, de l'abstraction du monde dans lequel nous vivons: il n'est donc point question d'un quelconque élitisme.

L'expérience partagée de la veille doit, par la suite, faire appel à une nouvelle visite de notre rapport au monde par le langage, ce pourquoi nous nous aidons d'Agamben. Pour arriver à cette relation, il faut considérer, avec cet auteur commentant Saint-Paul dans *Le temps qui reste*, que le pré-droit a été séparé des obligations, qui aboutit à la séparation entre le *pistis* et le *nomos*, séparation fondée par Saint Paul (le *pistis* est alors à relier à la *creditas*, la confiance en autrui): le *nomos* est la prédication de la loi comme détermination de tous les usages. Or, l'excès de *performantivum sacramenti* sur le *performantivum fidei* est le règne absolu du *nomos*, dans lequel la tension de la grâce perd toute vitalité et, par conséquent, équivaut à la juridisation de tous les rapports humains: c'est le monde de la séparation dans lequel le pré-droit n'entretient plus de rapport complexe avec la loi. La veille aurait alors un lien inextricable avec la foi, le *pistis*, qui est «l'abandon sans condition au pouvoir d'autrui, et qui cependant oblige également le recevant».<sup>32</sup>

L'expérience de la grâce se déploie, par conséquent, dans le «comme si», c'est-à-dire la suspension de la détermination des usages, elle devient «la capacité de faire usage de toutes les déterminations et prestations sociales».<sup>33</sup> La veille demanderait à vivre l'impropre de manière propre, c'est-à-dire tout simplement à vaincre les déterminations extérieures qui me nuisent, par la vigueur de la vie, elle peut s'apparenter alors au courage du *Lachès*, force d'âme suivie d'intelligence. C'est bien l'absence de courage, la mollesse qui s'est abattue sur notre modernité occidentale, dont le «spectacle» – pour reprendre un terme debordien – diffus ou concentré, a confisqué l'âme des peuples. On traiterait donc bien d'une présence supérieure.

A son tour, cette présence supérieure renforce la charité, c'est-à-dire le commandement d'aimer autrui comme soi-même: «l'amour est le plérôme de la loi»,

---

<sup>32</sup> G. Agamben, *Le temps qui reste*, Editions Rivage Poche, Paris, 2004, p.197.

<sup>33</sup> G. Agamben, *op.cit.*, p.208.

c'est-à-dire la forme qui accomplit la scission apparente entre foi et obligation.<sup>34</sup> Au contraire d'Agamben qui ne dissocie pas cette loi de la foi de la récapitulation messianique,<sup>35</sup> nous l'inscrivons dans la tension qui se joue entre «la veille pour soi» et la «veille pour l'autre». Aimer son prochain, cela ne veut pas dire l'aider en tout temps, jusqu'à s'oublier. Justement, dans la modernité, nous vivons avec des milliers de prochains potentiels, du moins dans les villes. C'est alors que si obligation et devoir il y a, ils consisteraient à s'occuper de soi nécessairement, et d'autrui autant que faire ce peu. Comment va donc être définie cette présence supérieure? Comme «une expérience de l'être aussi bien au-delà de l'existence qu'au-delà de l'essence, tant du sujet que du prédicat».<sup>36</sup> Cette présence s'inscrit dans l'exception, c'est-à-dire une exclusion inclusive, qui définit la loi de la foi, par le *performantivum fider*, la parole de la foi.<sup>37</sup> Dans cette expérience s'accomplit la parole proche, c'est-à-dire une puissance de conservation du dire, «capable d'un usage gratuit à la fois du temps et du monde»,<sup>38</sup> c'est le reste de la puissance de la parole en acte, une *kinesis* définissant la grâce comme excès de ce reste qui oppose tout en conservant, se faisant ainsi garant de la proximité entre la bouche et le cœur. Comment relier, par conséquent, cet exception de la parole au Dire lévinassien, afin de renforcer le concept de veille?

Nous avons vu, dans notre deuxième partie, que la limite de l'obliquité se situe dans son expérience strictement individuelle. Avec les acquis de Boutang et de l'analyse d'Agamben, nous pouvons à présent réunir cette expérience individuelle et collective. L'opposition entre «pouvoir constituant» et «pouvoir constitué» peut se ramener, *mutatis mutandis*, à celle entre le Dire et le Dit. Lévinas dans le chapitre «La corrélation sujet-objet», déploie une argumentation indispensable à la résolution de notre problème. Si l'infini est ce qui est au-delà de l'essence, c'est dans la mesure où

---

<sup>34</sup> On peut émettre l'hypothèse suivante, mais qui reste sous forme d'hypothèse : lorsque Agamben dit (Cf. *op. cit.*, p. 202) : «la grâce est cet excès qui – en même temps qu'il divise à chaque fois les deux éléments du pré-droit et les empêche de coïncider – ne leur permet pas non plus de les diviser complètement» ne souligne-t-il pas la grâce comme forme de la dyade de la foi et de l'obligation ? De même, puisque dans l'époque moderne, dominée par l'excès de *l'a-peiron* sur le *peras*, la dyade devenant „inversée”, c'est-à-dire tout au plus, ou tout au moins, cela expliquerait l'existence des Etats laïques, ou des Etats religieux, sans que jamais l'un des deux ne contienne l'élément de l'autre, et ramènerait l'existence des sujets à une biopolitique, victoire du *bios* sur le *zoè*.

<sup>35</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 133.

<sup>36</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 216.

<sup>37</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 224: «tout comme, dans l'état d'exception, la loi ne suspend sa propre application que pour fonder de cette manière son application dans les cas normaux, ainsi, dans le performatif, le langage ne suspend sa *dénotation* que pour fonder son lien avec les choses».

<sup>38</sup> G. Agamben, *op. cit.*, p. 228.

elle est une relation avec ce que la pensée ne saurait contenir, où l'être se retrouve, s'affirme et se confirme. Lévinas conceptualise ce «plus dans le moins» comme «réveil» (ni veille, ni éveil): intervient derechef l'Autre comme traumatisme, qui requiert le sujet dans son indispensable veille, permettant une relation entre veille et réveil. Cette relation, par où la veille du sujet se prolonge, est définie comme réveil du Même par l'Autre; elle permet, ainsi, de faire passer l'individu (comme corps et esprit) de la personne (*imitatio christi*) à la subjectivité (qui peut être vu, certes, comme une régression de la personne), qui comprend la première tout en la mettant en jeu dans l'ambiguïté de l'être et de l'autrement qu'être, c'est-à-dire éclaircit la thématization du Dit.<sup>39</sup> Le sujet serait, ainsi, la clairière de la personne.

Veille, entre norme et exception, avons-nous déclaré : voici la structure normée du sujet. Séparées une fois thématisées (sous le Dit), les intelligibilités procurent une compréhension de l'ensemble du Système comme significations des étants. Or, la subjectivité comme esprit devient ainsi rationnelle, elle permet de retenir le temps (et nous avons, pour le comprendre, les acquis de notre deuxième partie) comme rassemblement de ce qui est dispersé, en d'autres termes comme activité, par où le Même fait jaillir la lumière de l'Autre, irréductible transcendance contenue déjà dans l'immanence, sans quoi cette rationalité se réduirait strictement au Dit de la totalité, de la globalisation, du savoir. La subjectivité, par conséquent, fait éclater la norme du Dit dans la totalité de son essence, comme « excès qui arrache la rationalité universelle»,<sup>40</sup> ou encore ce qui l'éveille d'une autre raison. Une philosophie de la vigilance (ou dans notre vocabulaire: de la veille) qui ne se désengage ni de la Transcendance, ni de l'Infini, doit faire passer la norme du Dit à la norme du Dire, bien qu'elle soit *de facto* une exception occultée par la philosophie occidentale.

L'amour devient dès lors le lien entre la suspension de la loi et l'un-pour-l'autre: dans cette relation, l'Infini éveille le fini:<sup>41</sup> responsabilité dans laquelle se réveille la proximité avec autrui, le prochain. Cette agitation, cette inquiétude, par

---

<sup>39</sup> Toutefois, Lévinas, dans certaines de ses pages, assimile la veille à une neutralité au cœur de la nuit: «la veille est anonyme. Il n'y a pas ma vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille»; comme le fait également Blanchot qui, de son côté, déclare: «Qui veille? Précisément, la question est écartée par la neutralité de la veille : personne ne veille». Cf. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 82. Or, nous allons voir que dans le chapitre «éloge de l'insomnie» (Cf. Lévinas, *op. cit.*) Lévinas redonne une positivité à ce concept.

<sup>40</sup> Nicolas Antenat, «Respect et vulnérabilité chez Levinas», *Le Portique* [En ligne], 11. 2003, mis en ligne le 15 décembre 2005, consulté le 11 mai 2016. URL: [ <http://leportique.revues.org/558> ]

<sup>41</sup> L'éveil est «la non-quiétude, qui est l'agitation du Même par l'Autre». Cf. Lévinas, *op.cit.*, p. 241. Au cœur de cette agitation nous remontons plus haut que la conscience elle-même: c'est la veille.

suite, donne naissance à la veille, ex-position à l'autre, se distinguant radicalement de la vigilance, semblant de lucidité portée «sur» le monde, et non inquiétude de l'être troublé «dans» le monde.

En conclusion, la veille est un passage d'exception en ce qu'elle s'insère entre le Mouvement et le Repos, au cœur du couloir oblique.<sup>42</sup> Mais, en nous concentrant tout aussi bien sur les genres du Même et de l'Autre du *Sophiste*, *l'en-avant-de-l'étant* que je suis se détache, en quelque sorte, de l'essence, répond à l'appel de l'Autre, en devenant exception du langage; *edere vellem sensa cordis*, exception au sens où en suspendant son application normative, il fonde un rapport intrinsèque non avec les choses – ce serait à la fois général et abstrait – mais avec les hommes et conséquemment avec Dieu. *Etat du viatique, exception du Désir*.<sup>43</sup>

En découvrant le paradoxe de Dostoïevski sur l'amour pour le prochain, c'est-à-dire la nécessité d'affirmer son *ego* et le devoir de veiller sur les autres, par où naît la liberté, nous remarquons que la veille devient cette norme qui règle l'humilité dans ce que Marcel appelle «l'universel» et non «la masse», cette dernière étant une abstraction de la modernité dans laquelle nous vivons. Nous aurions, de ce fait, à méditer sur la réflexion première de Gabriel Marcel, celle du mystère ontologie comme une résistance de l'être, qui fait obstacle à toute analyse théorique, permettant de méditer sur ce que signifie la communion du Nous.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> En conclusion, la résolution de l'aporie par une analyse du temps se ramène, *in fine*, à la relation des cinq genres du *Sophiste*: en quoi la veille épouse l'être de l'étant? C'est-à-dire: entre le Mouvement et le Repos, instant du mouvement oblique, qui définit son état et; de même, affirme sa personne; ensuite, entre le Même et l'Autre, grâce du sujet qui accomplit son exception.

<sup>43</sup> Brièvement: pour vivre l'impropre de manière propre, saint Jean de la Croix, dans *la montée du Carmel*, décrit le dépouillement de l'âme comme une sorte de plongée dans les choses les plus insipides, les plus effrayantes, c'est-à-dire que nous devons désirer le plus ce que nous désirons le moins! Si nous réveillons cette vigueur de l'esprit dans notre âme, alors nous pouvons nous dépouiller de nous-mêmes et veiller sur les autres: vivre le temps comme la grâce, dans lequel la veille réveille les trois vertus théologiques. Accomplissement du Désir, en quoi l'homme tend à rejoindre son *esse* au cœur du secret de l'être de l'étant; en d'autres termes, délivrance du sujet, mais aussi de la divinité (Cf. Boutang, *Apocalypse du Désir*, *op.cit.*, «délivrance», «ascension du présent», p. 395).

<sup>44</sup> Ce que nous entendons par norme, c'est un modèle concret, un «exemple ou un type à imiter». On peut retrouver les définitions du concept de norme chez André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2<sup>ème</sup> édition «Quadrige», 2006, juin, p. 691. Ainsi la veille, telle que définie dans le troisième chapitre de notre réflexion, est un état d'exception, mais en tant que telle, devient un modèle à imiter.



## BIBLIOGRAPHIE

- Albert le Grand, *Super Dionysium, De Div. Nom, Opera Omnia*, 37, I.
- Agamben G., *Le temps qui reste*, Editions Rivage Poche, 2004.
- Blanchot M., *L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980.
- Boutang P., *Ontologie du secret*, 2<sup>ème</sup> édition «Quadrige», 2009.
- Boutang P., *Apocalypse du Désir*, Editions du Cerf, 2009.
- Cioran E., *De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, 1985.
- Collette-Ducic B., «Sommeil, éveil et attention chez Plotin», in *Chora*, 9-10 / 2011-2012.
- Dupont V., «Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur» in *Revue des Sciences Religieuses*, 1991, Volume 65, Numéro 4, pp. 363–388.
- Huysman J-K, *En route*, folio classique, 1996.
- Kierkegaard S., *Miettes philosophiques*, Gallimard, trad. Knus Ferlov et Jean-Jacques Gateau, 1990.
- Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2<sup>ème</sup> édition «Quadrige», 2006.
- Lévinas E., *Dieu, la mort et le temps*, Ed. Grasset et Fasquelles, 1993.
- Marcel G., *Homo viator*, Présence Gabriel Marcel, 1998.
- Platon, *Œuvres*, Flammarion, 2008.
- Saint Jean de la Croix, *La montée du Carmel*, Seuil, coll. «Livre de vie», 1998.
- Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa. IIae. q.180. a.6.
- Weil S., *La pesanteur et la Grâce*, Librairie Plon, 1947, et 1998, 210 pp.

