

Qu'avec Heidegger la philosophie ait *fait son temps*, cette thèse est devenue un lieu commun, qu'il ne s'agit nullement d'ailleurs de contester ici. Mais quand le temps se ferme, l'espace s'ouvre : faire sortir la philosophie de l'histoire pour qu'elle puisse passer dans une juxtaposition récapitulatrice, telle est peut-être la tâche à laquelle nous sommes confrontés, et que le présent essai voudrait aborder sous deux angles, correspondant à ses deux sections.

Tout d'abord, là où « le temps devient espace », il devient possible de discerner dans toute l'étendue de son parcours le chemin qu'a suivi, depuis son origine grecque, la philosophie, et d'en établir la continuité. La philosophie, du début à la fin, ne parle pas principalement de l'Être, mais de ce en quoi « l'être et le penser sont le Même » (Parménide) : c'est ce Même – l'Un, le Seul, le singulier – qui n'a cessé de s'approcher de nous jusqu'à s'annoncer (tragiquement ou dérisoirement) à la place de chacun, ou de chaque un.

En deuxième lieu, le chemin arrivé à terme se supprime comme chemin, la *chronique* se suspend et nous laisse dans un espace désorienté où toutes les pensées, tous les discours sont désormais contemporains et où il devient possible de les parcourir dans tous les sens, en dégageant ainsi leurs parentés secrètes et leurs échos réciproques. À titre d'*exercices*, la seconde partie de ce livre propose un certain nombre de tels parcours, dont le départ a été fourni soit par un des problèmes traditionnels de l'interrogation philosophique, soit par le seul hasard : car une fois que tout se tient, il suffit d'ébranler un seul point pour faire vibrer toute la trame.

C'est à ce « jeu laborieux » qu'est convié le lecteur, et qu'il sera libre ensuite, s'il le désire, de poursuivre à sa guise imprévisible.

J.F. M.

J.F. MARQUET

Singularité
et
événement

Jean-François Marquet

Singularité et événement

Collection Krisis

SΦ

L

2045



Jean-François Marquet

SΦ c 2045
8°

Singularité et événement



© Editions Jérôme Millon – 1995
3 place Vaucanson
F - 38000 Grenoble
ISBN : 2-84137-015-1

JÉRÔME MILLON

Avant-propos

1 - Le principe qui gouverne cet essai n'est rien d'autre qu'une nouvelle version du si décrié principe d'autorité: il ne peut y avoir de philosophie fausse (pas plus que de religion fausse) et le contenu ultime de toutes les philosophies est donc vrai et le même (il serait plus exact de dire qu'on a affaire ici à la vérité *même*). Cela n'implique pas, bien entendu, qu'un philosophe ne (se) trompe jamais – en fait, le discours philosophique, pas plus que le poème ou le mythe, ne se conçoit sans un minimum de tricherie; mais à la base de toute pensée *spéculative* (faisant miroir), il y a quelque chose (ou quelqu'un) d'unique, et, à son propos, il ne saurait y avoir d'erreur, mais seulement expression plus ou moins complète et/ou appropriée, et en tout cas infalsifiable (Popper): c'est seulement lorsqu'il parle d'autre chose – par exemple, des phénomènes de la nature et de l'histoire – et prétend à ce sujet édifier autre chose qu'un mythe, que le philosophe échoit au lot commun du discours «scientifique», qui est d'être corrigible et réfutable.

2- Il ne faudrait du reste pas donner à l'Unique de la pensée une signification exclusivement théologique – ni l'«atome» d'Epicure, ni la «sensation» de Hume, ni l'«individu intégral» de Marx (pour ne donner que quelques exemples) ne sauraient à coup sûr admettre le nom de Dieu. Mais ce nom, parce qu'à la fois propre et commun (pas d'autre dieu – que Dieu) demeure le plus commode pour désigner le «Singulier-Universel» (Valéry) en tant que celui-ci s'avère, finalement, insaisissable dans l'immanence. Reste que pour la religion Dieu est quelque chose de *réel*, et la théologie une science positive; le philo-

Aq. 169851-M

sophe qui s'y risque s'y trouve donc tout aussi dépaycé que tout à l'heure dans le champ des sciences « expérimentales ». La physique aristotélicienne de la matière-puissance n'est sans doute pas compatible avec la physique cartésienne de la matière-étendue ; et la théologie augustinienne du Fils-Verbe s'accorde mal avec la théologie schellingienne du Fils-Exister (ou la théologie hégélienne – et schopenhauerienne – du Fils-monde, déjà, en fait, formulée par Lessing). Mais l'erreur est justement d'attribuer à ces discours un référent qui serait le même que celui de la physique ou de la théologie « positives » ; ils ne sont qu'autant de manières de traduire un contenu philosophique obéissant à une logique purement interne. Inversement, s'il nous arrive de citer des textes d'intention « scientifique », c'est dans la mesure où il nous ont semblé faire allusion, par delà leur objet apparent, au secret unique de la pensée.

3- Le texte que nous proposons ici ne contient rien de nouveau. Il se borne à récapituler autour de différents pôles ce qui s'est déjà dit dans le temps de la philosophie, et notamment au début grec et au crépuscule germanique. Peut-être le français, langue par excellence de la traduction (Michelet), est-il particulièrement apte à ce genre d'exercice en quelque sorte posthume, qui juxtapose et combine ce que le cours de la pensée amène chaque fois en son temps ; une fois ce temps fini, rien ne *se passe* plus, mais tout continue à revenir en constellations plus ou moins suggestives ou saugrenues. C'est ce caractère d'exercice qui nous a amené non pas à choisir, mais à laisser s'imposer ce type d'écriture, l'aphorisme, où on nous permettra de voir, avec Bacon, une forme de modestie : « les premiers et les plus anciens de ceux qui cherchèrent la vérité, se montrant de meilleure foi et plus heureux, avaient l'habitude de renfermer la connaissance, qu'ils décidaient de recueillir de l'examen des choses... dans des aphorismes ou dans des sentences brèves, détachées et dégagées de tout lien méthodique. Et ils ne feignaient ni ne faisaient profession d'embrasser l'art dans son ensemble »¹.

1. Bacon, *Novum organum*, II 86 (trad. M. Malherbe).

4- Si l'on excepte l'ouverture historique (et cet avant-propos), les compositions qui suivent sont présentées dans l'ordre purement chronologique de leur rédaction : c'est donc le hasard qui préside à leur suite (mais y a-t-il un hasard ?) comme il préside, pour chacune, à son début et à sa conclusion ou suspension finale. Dans les deux dernières est venu confluer tout ce qui, d'une masse de notes entassées au cours des années, n'avait pas cristallisé dans les études précédentes. C'est donc à l'attention et (surtout) à la bienveillance du lecteur qu'il appartiendra de juger si, entre la première et la dernière page, quelque chose a fait son chemin.

Août 1992

Chronique

I

L'Un

1 - La philosophie a d'abord surgi comme parole sur l'ἄπειρον¹, sur l'infini, au double sens d'indéterminé (ἀόριστον) et de circulaire – le cercle étant ce en quoi origine et fin tombent au *même* point commun (ξυνόν – Héraclite)². C'est cet *un* régnant obscurément sur la per-mutation des contraires que la pensée tente périlleusement d'habiter: le même chemin est montée et descente, le – même – dieu est jour/nuit, hiver/été, guerre/paix, abondance/détresse, ce dont tout procède et ce à quoi tout revient, ce qui s'échange contre tout et ce contre quoi tout s'échange (tel le feu ou l'argent), donc l'événement éternel d'un jeu qui est aussi bien un combat (πόλημος est un des noms majeurs du ξυνόν héraclitéen), d'une divergence qui se reprend sans cesse dans la convergence du λόγος – du *sens*, culminant par excellence dans la parole. Le point commun à partir duquel *ça fait sens*, et qui comme tel peut être appelé τὸ σοφὸν (le Sage, au neutre), Héraclite le pose paradoxalement comme étant aussi κεχωρισμένον³, séparé; dans le flux de l'aoriste, tout départ est une approche, toute dispersion un rassemblement, toute apparence ne fait que compenser l'apparence (l'opinion) contraire – mais la vérité du jeu est elle-même *hors* jeu et *hors* point de vue. Première (?) apparition de l'Un – ἐν τὸ σοφὸν – ⁴ qui veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus.

-
1. Chez Anaximandre (Diels, A9).
 2. Diels, B103.
 3. B108.
 4. B32.

2- Dans la tradition pythagoricienne, c'est au *pair* (mobile, ténébreux, féminin) que va correspondre le flux de l'ἄπειρον en tant qu'indéterminé (aoriste), scandé par la mesure de l'*impair* – l'Un lui-même demeurant stable au foyer monadique du Tout (πάν) qu'il articule en monde (κόσμος). C'est parce qu'il a référence à l'unité du commun (ξυνόν) que l'homme, seul de tous les vivants, jouit de cette communauté avec soi qui définit l'être conscient (ξυνίημι, Alcmeon)⁵ – mais l'impossibilité, cependant, de joindre dans sa propre vie origine et fin le condamne à mort. Comme point de départ du flux et point terminal du retour (1 = 10 – sous cette dernière forme, son nom est Μνήμη, mémoire)⁶, l'Un est pourtant non pas simplicité pure, mais τὸ πρῶτον ἄμοσθέν (Philolaos)⁷, la première connexion, le nœud du même. Entre l'autel central et l'enveloppant céleste, entre l'Un et la décade – *entre deux feux*, le monde est mesuré par le nombre comme par le κριτικὸν κοσμοουργοῦ θεοῦ ὄργανον, l'instrument par lequel l'artiste cosmique introduit la κρίσις, la crise, la décision, la coupure (la lumière) dans la continuité in-sensée de l'indifférencié (Hippase)⁸: sans lui, toutes choses seraient ἄπειρα καὶ ἄδμλα καὶ ἀφανῆ⁹, illimitées, cachées et obscures (peut-être le nombre lui-même est-il d'ailleurs le premier système de coupures, le premier résultat de l'insufflement du vide [τὸ κενόν], le premier surgissement de la *place* dans le massif du plein)¹⁰. Tout être, tout événement a son nombre, son temps, son καιρός¹¹ où il tombe et s'accomplit – où il reflète l'unité en remplissant sa limite formelle de tout le mouvement figé de sa matérialité indéfinie (dyadique).

5. A5.

6. Philolaos, A13.

7. B7.

8. Hippase, 11.

9. Philolaos, B11.

10. Ecole pythagoricienne, B30.

11. *Ibid.*, B22.

3- C'est avec Xénophane, puis avec Parménide et son école, que l'Un va être posé dans sa séparation radicale, frappant du même coup de vanité le jeu de l'apparence (de la δόξα) désormais relégué à la périphérie. L'Un n'a plus rien de commun, il n'est plus connexion ou écart dans la coïncidence, il est maintenant tout entier ce qu'il est, ramassé (chez Xénophane) dans l'acte simple d'une vue panique et sans mélange: le nom de Dieu, et en vérité de Dieu unique (εἷς μόνος θεός)¹² lui appartient désormais sans réserve ni retrait. Si l'image du cercle ou de la sphère s'impose plus que jamais, ce n'est pas en référence à une topologie déconcertante ou origine et fin coïncideraient; c'est parce que la sphère, figure parfaitement fermée et autosuffisante, évoque la κρίσις¹³, le partage sans compromis par lequel l'être, la présence se retranche dans l'absolu de sa nécessité en frappant d'interdit le non-être et en refusant tout mélange avec lui. Etre et non-être sont également *impossibles* – le non-être, parce qu'il n'y a aucune place pour lui, l'être parce qu'il prévient depuis toujours sa propre possibilité (d'où en effet surgirait-il?) et se trouve garrotté dans les liens de sa Μοῖρα¹⁴: à jamais, il y a (ἔστιν)¹⁵ – une pensée (voεῖν), mais qui est le même (τὸ αὐτὸ) que l'être (εἶναι) même¹⁶, cette pensée qui *se trouve* toujours déjà dans l'être pointant énigmatiquement vers la sphère du langage¹⁷. C'est seulement dans l'indétermination des apparences et dans le pseudo-discours ambigu des mortels que le même se mêle à l'autre, l'être au néant, le flamboiement de la présence à l'opacité terreuse (mais, même au niveau de cette mixture, l'éclat de l'Un reste central), c'est là seulement qu'il y a multiplicité et changement. Mais *en vérité* l'Unique ne saurait s'ajouter à lui-même (Zénon), il demeure le « signe majeur »¹⁸, solitaire et hiératique, surplom-

12. Xénophane, A28.

13. Parménide, B8, v. 119.

14. B8, v.37.

15. B8, v.2.

16. B5.

17. B8, v.35.

18. Méliissos, B8.

bant le caquetage des phénomènes et le silence opaque de l'*autre* interdit; tout se rassemble en un mot massif qu'aucun vide ne saurait articuler, car le vide, lui aussi, n'étant rien, n'est pas – sinon ce qui frappe d'impossibilité toute pensée et toute parole.

4- Mais au droit in-transigeant de l'Un résiste le fait que chacun (chaque un) est. Chez Empédocle, l'Un, le Σφάιρος apparaît dans sa nécessité comme la prison où toutes choses sont au secret avant d'en être extraites et comme découpées par la puissance du discontinu, c'est-à-dire de la Haine: l'Amour, comme force du continu, les reprenant au contraire dans un mélange généralisé qui signifie pour *chacune* l'impureté et la mort. La vie vivante et unique tue le chacun en l'abîmant aussi bien que le tue «la Haine au furieux délire»¹⁹ en le désagrégant. Vie et amour ne sont donc soutenables que tempérés par la haine, dans un milieu (μέσον) qui est pour chacun le lieu de sa culmination (ἀκμή) et que détermine le δίκαιος λόγος, le «discours juste» qu'Empédocle invoque sous le nom de la Muse et qui renvoie au plan de l'ἀγαθόν²⁰. Etreinte du continu, où chacun passe dans l'autre (et pour finir dans l'Un) – ponctuation du discontinu, où chacun s'isole dans son contour propre – maximum du point culminant, du «bon» moment où un être parvient au comble de lui-même et trouve sa «bonne» distance à l'égard du tout: les trois visages de l'Un que distinguera Platon sont déjà présents ici, mais glissant les uns dans les autres en un flux qui traduit le primat secret du continu, de la présence du même au même, fondement, ici, non seulement de toute pensée, mais de toute sensation (la pensée étant elle-même de la sensation «bien» mélangée dans le flux du sang).

5- La puissance qu'Empédocle délègue à la Haine est celle-là même qu'Anaxagore va assigner au Νοῦς, à l'Intellect (un pas de plus vers l'articulation platonicienne). Dans la continuité de l'indéterminé initial (ἀόριστον), tout est indéfiniment mélangé

19. Empédocle, B115 (trad. J.P. Dumont).

20. B131.

de tout, tout reste donc enveloppé et compliqué dans tout sans que chacun puisse paraître séparément (χωρίς)²¹ *comme* tel. Il faudra pour cela qu'intervienne du dehors (θύραθεν)²² et une fois pour toutes (ἄπαξ)²³ un agent unique qui, seul, n'est mêlé à rien, qui n'est de part en part que lui-même (ὁμοιος), qui est par excellence ἐν, ἀπλοῦν καὶ ἀμιγῆς²⁴ (un, simple, sans mélange); c'est de lui que va naître, en un point, le tourbillon diacritique qui peu à peu discrimine le tout et amène chaque chose à elle-même, sans cependant la démêler complètement de son infinité native: chaque un (chacun) reste virtuellement tout, même s'il est nommé un *tel* d'après la qualité prédominante en lui (ainsi de *chacune* de nos sensations, où il nous est impossible de κρίνειν τάληθές²⁵ – de discerner le vrai, sans l'intervention de notre «fragment pur» (Valéry). Leucippe et Démocrite décrivent au fond le même événement absolu en évoquant la «coupure» (ἀποτομή²⁶) qui précipite, de l'infini continu dans le vide, un tourbillon d'im-perceptibles, de fragment d'être brut et pulvérisé, ou, comme dit Démocrite, d'*idées*²⁷, dont les assemblages formeront le texte interchangeable des choses. Rien, dans les phénomènes, n'est *un* – tout n'est qu'entrelacs et complexités dont l'élément premier, seul a-tomique et vrai, reste à jamais indiscernable: du coup, là aussi, il devient impossible de dire d'une chose qu'elle est plutôt ceci que cela, chacune glissant dans l'autre par une transition inaperçue. Le monde sensible est à nouveau déclaré faux – mais à présent parce que continu, c'est-à-dire tel que le même y devient insensiblement son différent: la vérité, au contraire, est solitaire, discontinue, coupée – et nous sommes tous d'abord radicalement coupés d'elle. Le platonisme s'articule de plus en

21. Anaxagore, B6.

22. A93.

23. A64.

24. A61.

25. B21.

26. Leucippe, A1.

27. Démocrite, B141.

plus dans une assez étrange anamorphose matérialiste ; les phénomènes prennent leur allure de rêve et de théâtre, traversés seulement par l'éclair furtif du *καιρός* (Anaxarque)²⁸.

6- Il ne restait plus qu'à amener la philosophie dans son véritable élément, celui qu'avaient déjà rencontré, mais sans le prendre en vue comme tel, Héraclite, Parménide ou Empédocle : l'élément de la parole. Ce sera l'œuvre des Sophistes, et de leur ennemi intime, Socrate. A l'unité héraclitéenne du *Λόγος*. Protagoras substitue, du côté des phénomènes, une in-finité indéterminée et continue de *λόγοι* que dé-partage et mesure la disposition occasionnelle de l'homme, ou plutôt l'occasion elle-même, la *καιροῦ δύναμις*²⁹ : c'est la suprême singularité de l'instant qui devient ici le *κριτήριο* de la validité théorique ou pratique d'une apparence, d'une action ou d'un énoncé – c'est-à-dire, dans tous les cas, d'un assemblage (autre sens de *λόγος*) dans le continu. Socrate apparaît avant tout comme celui qui corrige ce que cette attitude pouvait avoir d'unilatéral, voire de démesuré, en réintroduisant la dimension qui avait été esquivée par les Sophistes – celle de la discontinuité qui définit, délimite (*ὀρίζειν*) et ponctue, et qui correspond, dans le discours, au plan du signifié (la sophistique ne connaît que des signifiants et des phénomènes, deux plans que St Augustin posera encore comme analogues dans leur fluence). L'interrogation socratique (*τί ἐστι*) consiste à casser l'énoncé dans sa forme prédicative (ce que fera également Hegel) pour en extraire des significations absolues et problématiques – ainsi par exemple le beau, qui cesse d'être prédiqué de référents divers (la jeune fille, le vase) pour apparaître comme *αὐτό τό καλόν*³⁰, c'est-à-dire comme étant à lui-même son propre sujet. Si quelque chose est beau, c'est parce que, tout d'abord, le beau est quelque chose, et c'est par ce renversement du monde et de son discours que s'amorce la philosophie : renversement

28. Anaxarque, B1 (*χρή δέ καιροῦ μέτρα εἰδέναι*).

29. Protagoras, A1.

30. Platon, *Hippias majeur*, d31.

qui est l'œuvre non d'un inspiré, ni d'un savant, mais d'un *ἰδιώτης*³¹, d'un profane ou d'un bon à rien, objet d'une élection curieusement négative qui n'en fait pas moins de lui un individu sacré, et en principe intouchable.

7- C'est avec Platon que se met en place, pour la première fois, la structure à trois plans qui restera déterminante pour toute la pensée ultérieure et qui récapitule l'ensemble des démarches pré-socratiques. Le plan propre de la philosophie est celui de l'*αὐτό*, du même, de l'Idée, du signifié dans sa discontinuité tranchée : c'est ce *même* qu'elle tente en chaque occasion de saisir en lui-même (*καθ' αὐτό*), dans l'invisibilité paradoxale de son être in-composé (*ἀξύνθετον* – comme tel, *εἶδος = ἀειδής*)³². Dans le plan du visible ou plus généralement du phénomène, en effet, l'Idée n'apparaît que dans son mélange à un sujet (à un singulier indéterminé, *τοῦτο* ou *τόδε*, un pur *ceci* qui n'a d'autre être que le manque, la privation et la rigueur du désir) – sujet dans lequel elle se mélange à d'autres Idées pour produire la confusion panique du monde de l'*ἄσθησις*, où tout est *plus ou moins* son contraire (Socrate à la fois grand et petit, le plaisir en même temps douloureux) et où le même reste donc inséparablement compliqué à son autre. Mais c'est seulement dans l'u-topie du mythe que le philosophe *voit* chaque Idée isolément : dans sa pratique, il les articule dans le mélange bien tempéré du discours (*λόγος*), dans le jeu de la définition (*ὀρίζειν*) qui va d'une idée à l'autre par les médiations de « voyelles »³³ ontologiques – les catégories suprêmes de l'*être*, du même, de l'autre, du repos et du mouvement. L'être, Idée première, synonyme de l'*ἀλήθεια* (vérité), est la lumière même qui joint les idées entre elles et à l'intellect (*νοῦς*) qui les connaît. Mais comme la lumière a un *κύριος*, un maître – le soleil, de même la vérité procède elle aussi d'un point culminant et singulier, l'*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, l'idée du Bien, comme

31. *Phèdre*, 236D.

32. *Phédon*, 78c-79a.

33. *Sophiste*, 253a

principe inconditionné (ἀνυπόθετον) ouvrant l'espace de la pensée. Le Bien, maître de l'union (du joug – ζυγόν– qu'est l'être/vérité) équivaut donc à l'Un (τό ἓν), et se situe dans le troisième plan (le plan majeur) au delà (ἐπέκειντα) de l'être – et de la vérité³⁴. Il est l'Atlas et la clef de voûte du monde des idées, qu'il ξυνδέει καὶ συνέχει³⁵, reprenant ainsi, dans une nouvelle perspective, la fonction du ζυγόν héraclitéen.

8- L'Ἀγαθόν platonicien signifie avant tout le δέον (le conve-
nant) et surtout le καίριον (*Philèbe*)³⁶, l'opportun qui se situe dans l'instant, dans le maintenant (τό νῦν) supérieur à la fois à l'éternité et au temps, à la discontinuité tranchée des Idées comme au flux continu du devenir. Νοῆσαι καίρως ἄριστος (Pindare)³⁷ – connaître l'opportun est le meilleur. La sagesse (le savoir du Bien), c'est de connaître le moment opportun où il convient d'appliquer au cours des choses une loi ou une règle idéalement vraie, ce que fait le « bon » médecin comme le « bon » général ou le « bon » politique. Dans l'instant toujours unique du Bien, continu et discontinu (sensible et idéal, pair et impair) sont donc réunis, comme le seront, dans l'*Augenblick* nietzschéen, le devenir dionysiaque et la volonté apollinienne d'éternité, fausse quand elle crée un arrière-monde immuable, vraie quand elle coupe le fruit mûr du devenir achevé. Comme *au delà* de l'être, le Bien se situe également au delà du Νοῦς, de l'intellect – il ne peut être, en fait, visé que par ce qui est *en deçà* de l'être (et même du devenir), le désir, équivalent philosophique de ce qu'est, sur le plan mythique/physique, la χώρα, l'emplacem-
ent vide – c'est-à-dire cela seul qui règne dans le dépouillement inqualifié du ceci (τόδε)³⁸: comme si, de part et d'autre du Même, se répondaient les deux figures, positives et négatives, de l'unicité, la seconde étant ce sans quoi – ἄνευ

34. *République*, 509b.

35. *Phédon*, 99c.

36. *Philèbe*, 66a.

37. *Olympiques*, XIII, 48.

38. *Timée*, 50a.

οὔ³⁹ – la première ne saurait être réalisée, et par conséquent l'équivalent même de la nécessité, à la fois violente, aveugle, mais orientable. Puisque l'âme est la vie *même* (comme le feu est le chaud *même*), peut-être lui faut-il l'union au corps et à son manque (Πενία) pour pouvoir, par delà l'être et le vrai (le même) qui constituent son élément naturel, viser l'ὑπερβολή du Bien: un Bien qui n'est pas, justement, le *même*, mais le nœud de la limite et de l'illimité, du savoir et du plaisir – et, en fin de compte, de lui-même et de son propre être dans le virage déconcertant de la soudaineté (ἐξαιφνης – *Parménide*, hypothèse III)⁴⁰. L'Un même ne conduit qu'au silence du néant (*Parm. hyp. I*): l'Un *étant* introduirait déjà, et sans pouvoir le tempérer, la multiplicité chaotique du mélange et de la participation panique (*hyp. II*): l'Un ne doit donc être rejoint que dans l'événement soudain par lequel il prend et délaisse, sort et revient – ce que le néo-platonisme appellera sa procession (πρόδος) et sa conversion (ἐπιστροφή). Cette approche ne relève que du seul désir; il doit suffire au savoir d'articuler et de conjointre, dans la lumière oblique de l'Un, la multiplicité autrement indéfinie des autres (*hyp. IV*).

9- Le Bien n'est donc pas simplement une *Idée*, il est ce qui brille d'une lueur à chaque fois singulière quand une chose (physique ou technique) correspond à son Idée et l'actualise ici et maintenant: ce que l'usager déclare bon (*République*, X), ce n'est ni la forme du lit, ni sa matière, mais l'ajointement, le σύνθετον de ces deux termes et le lit actuel qui surgit ainsi au croisement de deux virtualités. Platon, dans ce qu'il a de plus haut et de plus simple à la fois, est donc plus près d'Aristote qu'Aristote n'a sans doute voulu l'admettre. Le pas décisif d'Aristote se situe ailleurs – dans le passage d'une problématique de l'Un à une problématique de l'Unique, c'est-à-dire du séparé (χωριστόν), au sens, ici, de ce qui existe absolument, sans se continuer dans ou se fonder sur un autre. L'idée platonici-

39. *Phédon*, 99b.

40. *Parménide*, 156d.

cienne, telle que l'entend Aristote, n'est pas véritablement οὐσία, car sa généralité même la condamne à prendre appui sur un sujet (ὑπο-κείμενον) ou sur une pluralité indéterminée de sujets. La matière, bien que sujet, n'est pas davantage οὐσία, car, de par son caractère indéterminé et infiniment virtuel, elle reste l'élément commun à tout et qui peut tout devenir. C'est, semble-t-il dès lors, à la jonction des deux, dans leur σύνολον (composé), que surgit le καθ' ἑκάστων (le « quant-à-chacun »), l'individu authentique dont l'autre nom est τόδε τι (*hoc aliquid*, ceci quelque chose). Mais tout σύν, tout *avec* implique un écart et maintient dans l'οὐσία une in-détermination que traduit son appartenance au devenir : le sujet n'est pas simplement ce qu'il est (son εἶδος, sa forme qui l'identifie), il a au contraire à prendre possession de son identité dans un mouvement qui n'est rien d'autre que l'actualisation paradoxale de ce qui, en lui, est proprement inactuel : la δύναμις, la possibilité première d'être indifféremment ceci ou cela. Au terme de ce mouvement seulement il pourra agir *comme* homme ou *comme* hache, *comme* chêne ou *comme* maison. Mais l'acte, le *comme* qui vient du non-comme ne peut conjurer l'ambiguïté de son origine : ayant pu ne pas être, il est inévitable qu'un jour il ne soit plus, et que son visage rentre dans l'anonymat dont il avait émergé. Nul composé ne peut être véritablement « séparé », car nul ne peut échapper à l'étreinte matérielle et sombre de l'indéterminé.

10- L'οὐσία authentiquement séparée doit donc être simple (ἀπλή), c'est-à-dire qu'en elle τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἑκάστων ταῦτό⁴¹, être un chacun et le quoi c'était être (la quiddité) sont le même. Il n'y a plus ici de sujet qui aurait à parvenir (et à se maintenir) à la hauteur de son acte (de son verbe), mais c'est l'acte qui précède ou plutôt règne seul, dans un immuable indicatif – alors que l'âme, au contraire, ne fait acte, ou ne fait verbe, qu'à l'impératif, vis-à-vis d'un sujet corporel qu'elle mobilise, ordonne, mais qui demeure son ἄνευ οὐ, son *ce sans quoi* (elle n'aurait pas lieu) et du même coup sa fatalité. Or, l'acte (ἐνέρ-

41. *Métaphysique*, Z, 1037 b.

γεια) est partout et toujours ce qui tranche, sépare, distingue, ce par quoi une forme sort du fond de l'indéterminé et émerge comme telle ; un acte « sans fond », qu'aucune potentialité ne précède, correspond donc à un *comme* absolu, à l'éclat solitaire d'une unicité parfaite et première – car, la puissance ne cherchant jamais qu'à rejoindre l'être en acte qui l'a suscitée (ainsi pour le fils, le père), il est nécessaire qu'un acte absolu précède toute puissance. C'est lui que nous appelons proprement le divin, ou plutôt le Dieu (ὁ θεός)⁴², cet étant qui est l'être même et dont toutes choses tiennent l'être, comme (pour reprendre l'image platonicienne) « le feu est le chaud par excellence parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur »⁴³. Etre signifiant, fondamentalement, acte, et la pensée (νόσις) étant le seul acte inconditionné (séparé) que nous connaissions, nous devons dire de Dieu qu'il est νόσις νόησεως absolue⁴⁴. En dehors de ce plan *métaphysique*, nous ne trouvons soit que des formes inactuelles, et donc non singulières (les idéalités logiques ou mathématiques), soit que des actualités (et donc des singularités) relatives, non dégagées de leur condition, de leur ἄνευ οὐ, de leur matière – tout le domaine de la nature. C'est en l'homme (dans l'éveil, le rire, la cité de l'homme) que l'acte de vivre, ou plutôt de bien vivre, s'arrache par éclair à sa base obscure et nécessaire pour faire, momentanément, un événement libre ; mais c'est seulement dans la pensée que la séparation est accomplie – dans la confrontation d'une puissance totalement inactuelle de tout devenir (l'intellect possible) et d'un acte nu, venu d'ailleurs (θύραθεν)⁴⁵ sans qu'aucune possibilité l'ait annoncé ou compromis (l'intellect actif). Le mixte qu'est la nature s'analyse ici en une puissance qui n'est que puissance et un acte qui n'est qu'acte – en un universel et un singulier également absolus. De ces deux (?) uniques que sont ὁ θεός καὶ ὁ νοῦς, l'*Ethique à Nicomaque* déclare qu'ils traduisent le Bien (τάγαθόν) dans la catégorie du

42. *Ibid.*, Λ, 1072b.

43. *Ibid.*, α 993b (trad. J. Tricot).

44. *Ibid.*, Λ, 1074b.

45. *De la génération des animaux*, 736b.

quelque chose (τι) comme le *καρὸς* le traduit dans la catégorie du temps et l'être chez soi (δίαιτα) dans celle du lieu⁴⁶. Pour l'homme même, la vertu (ἀρετή) consiste à se situer au point (à la pointe, ἀκρότης) où, à l'égalité de distance de l'in-fini de l'ellipse et de l'in-fini du pléonasmе, il peut faire face au danger, au plaisir, à la fortune dans ce qu'ils sont vraiment. Τὸ κατορθοῦν μοναχῶς⁴⁷ – l'agir droit est unique, un pas vers le trop ou le trop peu suffisent à faire manquer le tranchant de l'actualité et de la présence, à précipiter hors du milieu juste qui est toujours ἐν καὶ τό αὐτό, un et le même.

11- Platon et Aristote, tout en posant le primat de l'Un et de l'acte, n'en reconnaissent pas moins la *puissance* parfois accablante de l'in-déterminé; le stoïcisme va au contraire se construire autour d'un refus catégorique de l'in-discernable (dans la théorie) et de l'in-différent (dans la pratique). Tout ce qui est homogène (temps, lieu, vide – mais aussi idée, signifié, exprimable (λεκτόν) reste irrémédiablement superficiel, in-existant parce qu'in-impres-sif; seul existe ce qui, déterminé ou qualifié de part en part: le corps, est susceptible de faire impression, empreinte, sur le corps que je suis moi-même. La connaissance vraie, la représentation compréhensive (φαντασία καταληπτική) est celle qui porte la marque de la chose dans ce qu'elle a d'inconfondable – non pas son être (οὐσία), par où elle retombe pesamment dans l'unité (ἔνωσις)⁴⁸ fondamentale, mais la qualité, la tension, le souffle igné par lequel elle fait événement vers le dehors et se constitue dans sa singularité. Reste que cette tension, pour être saisie, requiert une ad-tension qui, de ma part, lui réponde – ou, plutôt, par laquelle je réponds *présent* au même monde qui est aussi le sien. L'unique façon d'exprimer l'univers tel qu'il est (dans mon agir, mais aussi dans mon savoir), c'est de garder à mon âme sa qualité singulière, c'est-à-dire sa tension (son attention) propre, d'éviter qu'elle ne se

46. *Ethique à Nicomaque*, 1096a.

47. *Ibid.*, 1106b.

48. Cf. Nemesius, *De natura hominis*, 2 (SVF, II, 451).

relâche paresseusement ou ne s'emballa passionnément, et ainsi (thème déjà central dans le Cynisme) de la fermer à tout entraînement ou aliénation par l'extérieur et avant tout par le non-existant – l'image du passé, le rêve (le cauchemar) de l'avenir, le flux incorporel des événements. Se fermant comme un poing, le sage se trouve de ce fait même *compris* par (ou dans) un autre poing, celui du feu divin et unanime qui donne au monde sa qualité d'événement unique destinant chacun à lui-même (εἰμαρμένη). Cette compréhension comprise, cette ὁμολογία, cette conformité par où, me gardant celui-ci, je me trouve en εὐκαρία permanente avec ce monde *ci*, à jamais opportun: telle est la sagesse unique, atteinte d'un seul coup par celui qui a su s'établir unique, solitaire et harmonique tel un astre dans le plein sans fissure du monde. Seul le vide alourdit; la plénitude, comprenant qui a compris (ou s'est compris), allège en détachant de toute chose (τι) celui qu'elle rattache à soi. Tel est le seul bien non in-différent – le seul qui ne puisse pas devenir mal et qui soit donc entièrement caractérisé comme Bien.

12- Dans le stoïcisme, c'est cette plénitude continue du corps unique du monde qui détermine le vide indéterminé de l'espace, du temps et du possible; dans l'épicurisme, la même plénitude va se retrouver, inversement, au niveau de l'élément indivisible, in-dividuel, atomique (*sunt corpora certa/ quae spatium pleno possint distinguere inane* – Lucrèce)⁴⁹. L'atome est un corps (un être) *pur*, c'est-à-dire sans mélange de rien de vide: comme tel, éternel – le flux, et avec lui la douleur, apparaissant au seul niveau des composés, des textes que tissent, en se combinant, ces myriades de lettres (ou d'éléments – στοιχεῖα) dont chacune est insignifiante dans son absoluité. Ce qui permet la naissance de ces assemblages, c'est le seul élément d'indéterminé qu'on ne puisse écarter de l'atome, le *clinamen* qui *incerto tempore incertisque locis*⁵⁰ le fait dévier de sa chute verticale dans le vide. Paradoxalement, cette indétermination demeure

49. *De rerum natura*, I v. 526-527.

50. *Ibid.*, II, v. 218-219.

ensuite comme la racine même de notre libération – comme cela qui nous permet d'échapper à la complexité de la souffrance en déclinant tout lien (Λάθε βιώσας), en restaurant au maximum en nous la vie minimale de l'atome, dans son absoluté, sa plénitude présente, son in-signifiante. Chez le plus inquiétant des lecteurs de Lucrèce – Sade – cette solitude retrouvée de l'atome deviendra celle du criminel *souverain*, et la désorganisation des assemblages (à la limite inaccessible, la destruction du monde) traduira l'impatience d'une nature naturante éclatée en particules singulières face aux lois, aux composés, aux organismes, aux univers auxquels elle s'est laissée aller.

13- A cette répudiation de l'indéterminé (radicale chez le stoïcien, plus ambiguë chez l'épicurien) semble s'opposer l'attitude sceptique dont la maxime est « pas plus ceci que cela » – l'indifférence parfaite de toutes les opinions, voire de toutes les sensations m'obligeant ici à rester indéfiniment en suspens (ἐποχή); mais précisément parce qu'il se maintient dans l'indifférence, le sceptique ne saurait s'opposer ni se démarquer de quoi que ce soit – il est sans « marque spéciale et étrangère » et par là se confond avec tous les autres, « chaque homme (portant) en soi la forme entière de l'humaine condition » (Montaigne)⁵¹. L'inattendu, le miracle, c'est que cet abandon au *sans-marque*, ce renoncement à faire fond sur quoi que ce soit débouche de manière immédiate sur la paix vertigineuse de l'ἀταραξία: en résignant toute singularité marquée, le sage devient ce *passant* à qui rien n'est étranger et qui est étranger à tout, qui vit à propos dans le présent en se retenant de le retenir et qui, sur cette « voye du milieu »⁵² (cf. le *Madhyama pratipad* du bouddhisme), suit le cours d'un *moi* qui n'est jamais *même*. La pensée grecque s'achève par un retour intérieur à ce dont elle avait émergé, l'ἀόριστον, le non-un où toute identité s'abîme; abolition apparente de la singularité qui n'est peut être que sa manière discrète de s'annoncer là où elle est le plus extrême – à la première personne.

51. *Essais*, III, 2.

52. *Ibid.*, III, 13

II Le Seul

1- « Et le Seigneur dit: Il n'est pas bien que l'homme soit seul; faisons lui une aide conforme à lui-même. (*Gen.* II, 18). Pourquoi, prophète, n'est il pas bien que l'homme soit seul? C'est que, dit il, il est bien que le Seul (ὁ Μόνος) soit seul; et Dieu étant unique (εἷς), est seul en lui-même et rien n'est semblable à Dieu, en sorte que s'il est bon que l'être (ὄν) soit seul – et en effet, c'est à propos du Seul en soi qu'on peut parler du bien – il ne saurait être bien que l'homme soit seul »¹. Avec Philon, au point de contact du judaïsme et de l'hellénisme, l'être apparaît donc comme identique au Seul, à la μονάς qu'aucune pensée (forcément duelle) ne peut cerner, mais que la foi du seul rencontre (et affronte) comme l'existence même (ὑπαρξις, εἶναι), « car il est de la nature de celui qui est (τό ὄν) de ne pouvoir être dit, mais seulement d'être »². Au delà (ou en deçà) de l'οὐσία, dans le désert du Seul, règne l'existence pure, l'acte pur, l'événement immobile de l'ἀληθῆς καιρός³ dans l'immédiateté duquel se conjoignent les commencements de toutes choses et leur achèvement: ce qui procède de là est spontanéité absolue (αὐτόματον, φύσις), facilité gracieuse, bonheur souverain – Isaac, l'enfant du Rire, le Fils par excellence (lui-aussi *seul*). Isaac a toujours demeuré sur place, à la place unique d'où tout procède (tel Abraham) et où tout revient (tel Jacob); mais l'homme commun (fut-il Abraham ou Jacob)

1. *Legum allegoriae*, II, 1 (Trad. C. Mondesert).

2. *De somniis*, I, 230 (trad. P. Savinel).

3. *De mutatione nominum*, 264 (trad. R. Arnaldez).



ne peut qu'errer dans l'entre-deux, sous une puissance (celle de l'Être) qui lui apparaît elle-même dédoublée en deux figures – celle, redoutable, du Seigneur (κύριος) et celle, bénéfique, de Dieu (θεός)⁴. Dieu n'est donc qu'un des visages du Seul (de l'Être), celui sous lequel il nous fait grâce – il est une des puissances par lesquelles il se *communique*. Mais à la racine de celles-ci (à la place d'Isaac) se situe le principe même de toute communication, le λόγος, à la fois universel diviseur (τομεύς) et colle ou lien de tout; tel la manne (*mân hu*, «qu'est ce que cela») ⁵ qui possédait tous les goûts, il correspond au générique par excellence (γενικώτατόν), au τί du τί ἐστι. Le Verbe est le *quoi* du Seul, son Nom, celui qui ouvre sa matrice et gouverne la *précise* égalité du partage (l'homme ne partage jamais que selon le plus ou moins); le Seul est l'insondable d'où tout s'origine et où tout s'accomplit – la Parole est le mouvement même de l'entrée et de la sortie, «l'intercesseur du mortel et l'ambassadeur du souverain»⁶, le *jeu* dans lequel nous sommes convoqués à faire partie.

2- Avec Plotin et déjà avec Numénius, la pensée du Μόνος (du Seul) va se séparer de tout mono-théisme révélé et instaurer la φυγή μόνου πρὸς μόνον (la fuite du seul vers le Seul)⁷ sur le plan d'un système «néo»-platonicien de l'Ev: «comme si quelqu'un, installé près d'une guette, a une fois aperçu, d'un seul coup d'œil, unique, isolée, abandonnée par les flots, une petite barque de pêche, un de ces esquifs qui s'aventurent seuls, de même doit-on s'écarter bien loin du sensible pour s'entretenir avec le Bien seul à seul, là où il n'y a ni homme, ni vivant quelconque, ni corps grand ou petit, mais une solitude indicible, innarrable, divine, là où se trouve le séjour du Bien, ses passe-temps, ses fêtes»⁸. De même que je me sens bien lorsque, faisant

4. *Quod Deus sit immutabilis*, 109 (trad. A. Moses).

5. *Legum allegoriae*, II, 86 (trad. C. Mondesert).

6. *Quis rerum divinarum heres sit*, 205-206.

7. Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 11.

8. Numenius, fr. 2 (Ed. Des Places).

un avec moi-même, je ne me sens pas, de même l'Un-Bien chez Plotin désigne avant tout la simplicité inapparente, la nudité du sans-trace: il est l'opportunité parfaite, advenue une fois pour toutes (ἄπαξ)⁹, où tout a lieu comme il doit (tout hasard étant exclu), où le désir coïncide immédiatement avec ce qui le comble, comme dans l'étreinte primordiale d'Ouranos et de Gaïa. D'où vient alors la coupure, la blessure, le coup de serpe kronien qui instaure la distance et fait surgir la privation foisonnante de l'altérité? D'un *désir* excessif du Bien pour *se voir*, pour prendre appui sur *soi* et échapper au vertige de sa propre liberté absoute de toute présence (selon laquelle il n'est pas mais sera, ἔσται)¹⁰. De la pureté de l'Unique pro-cède ainsi un désir, une altérité, un indéterminé, une matière qui, en se retournant (en se convertissant, ἐπιστροφή) vers l'Un, s'ouvre comme l'œil à l'appel de sa présence et se fait le lieu où il se trace, c'est-à-dire le lieu de l'Être, la pensée (νοῦς), qui est mouvement suspendu (στάσις → ἔστιν) et recherche qui s'est trouvée. Même si aussitôt franchi et résorbé, l'écart chaotique n'en est pas moins dès à présent supposé, et avec l'instance de l'âme il se pose «audacieusement»¹¹ comme tel, dans la διάστασις, l'écartement¹² du temps. L'âme n'est pas initialement comblée, elle doit prendre possession d'elle-même, de cette trace de l'unique qui constitue son secret, en le re-traçant progressivement dans la matière in-intelligible – lieu ultime du tracer, par lui-même donc exempt de trace, et réfléchissant ainsi le sans-trace initial (la matière, comme l'Un, n'est qu'au futur [ἔσται]¹³ – la privation répercute ironiquement la surabondance). Entre l'Unique pur et le pur anonyme, la nudité blanche et la nudité noire – entre ces deux simplicités s'étend la sphère entière de l'être, de la présence, de la trace, du complexe, du nœud: la pensée est l'accident de la liberté, quand celle-ci fait nœud avec elle-même (mais un nœud ici toujours délié), l'âme

9. *Ennéades*, VI, 8, 21.

10. *Ibid.*, V, 2, 1.

11. *Ibid.*, V, 2, 2.

12. *Ibid.*, III, 7, 11.

13. *Ibid.*, II, 5, 5.

est l'accident de la pensée quand le sujet de celle-ci se pose comme tel et fait nœud avec lui-même, mais un nœud cette fois mortel si le philosophe ne vient pas le défaire dans l'unicité – centre d'Apollon (le non-multiple, le seul [Ἀελφός])¹⁴.

3- Fait nœud tout mouvement qui s'enroule sur soi en repassant par un point fixe : procession, conversion, séjour (πρόδος, ἐπιστροφή, μονή ↔ μόνος!), ce sont ces trois moments du nœud de l'Unique que va explorer le platonisme après Plotin – de nouveau à partir d'une révélation : celle – abîmée – des *Oracles chaldaïques* et de sa trinité Père-puissance-intellect (Πατήρ, δύναμις, νοῦς)¹⁵. A la place du Seul lui-même (hors de tout dire et de toute pensée, comme il est hors de *tout*), règne dans la réserve de son secret l'ὑπαρξις, l'existence nue à laquelle seul adhère le regard fermé de la foi (πίστις), de la confiance opaque en une bonté que l'on est sans la voir; à partir de ce centre-source se dis-tend le cours continu et chaotique de la vie, in-différente parce qu'elle est le fait même du se-différencier –, le flux de la Mère (Hécate) qui recouvre le retrait du Père; enfin, l'intellect (νοῦς) vient actualiser (ἐνεργεῖν) cette puissance, la déterminer en la sectionnant par ses « tranchants intellectifs » (νοερά τομή)¹⁶, la recourber (la convertir) vers la source paternelle (cf. Julien sur la castration équinoxiale d'Attis)¹⁷. C'est là seulement que tout se boucle et revient sur soi; c'est là aussi qu'après la monotone unité du Père, et la continuité maternelle où tout est en tout, surgit l'unité con-crète du *tout selon un* (καθ' ἓν πάντα)¹⁸, car pour *chaque un* la conversion vers le même et vers lui-même suppose une διάκρισις, une distinction à l'égard des autres avec lesquels en même temps je fait Tout (Damascius)¹⁹: le point central et le flux in-

14. Numenius, fr. 54.

15. *Oracles chaldaïques*, fr. 4 (Des Places).

16. *Ibid.*, fr. 1.

17. *Sur la mère des dieux*, 9.

18. Proclus, *Eléments de théologie*, 180.

19. *Traité des premiers principes*, Ruelle I, p. 296.

fini du rayon aboutissent au contour fermé de la circonférence en chaque point de laquelle tout se récapitule. Ce plan ultime du *chaque un* est celui là même de l'étant (ὄν – être un étant, c'est être quelqu'un); entre l'Un *et* quelqu'un, la vie, dans son anonymat maternel, est le fait même du *et* (καί), ce par quoi l'écart et la béance chaotique surviennent dans la compacité première. Dans son rapport à l'étant, l'Un tient la place de l'Être (εἶνα) même (Porphyre)²⁰, première ébauche d'une version qui, à travers Boèce, s'avèrera décisive au niveau de la reprise chrétienne.

4- Chaque un ne peut se joindre à l'Un que par ce qui en lui est déjà de l'ordre de l'un.-L'âme est l'unité du corps, l'intellect est l'unité de l'âme – c'est donc à la « fleur de l'intellect » (ἄνθος νόου)²¹ qu'il appartient d'adhérer au secret du Père. Mais ce secret lui-même tient lieu d'un secret plus profond, celui de *l'une fois pour toutes au-delà* (ἅπαξ ἐπέκεινα, Porphyre, *Oracles chaldaïques*)²² qui ne peut être atteint que par « la fleur de toute notre âme »²³ – par ce qui constitue notre centre, plus radical encore que l'axe de nos pôles (Proclus). C'est à chacun de nous d'éveiller son propre un (τό εαυτῆς ἓν), alors que le dieu l'a comme agissant en premier en lui : cet un où se fondent βούλησις et φύσις²⁴, volonté et nature, conscience et inconscient (comme dans le génie artistique que pointeront Kant et Schelling) dans un bon-heur dont le nom, là encore, est καιρός. « Chaque être, en restant dans ce qu'il a d'ineffable dans sa propre nature, découvre le *symbole* du Père de tout » (Proclus)²⁵ : c'est à travers ce symbole (ici télématique, et plus tard artistique) que chacun se fait unique devant l'Unique, et non par la

20. *Commentaire sur le Parménide*, XII, 25 sq. (P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, II, p.104).

21. *Oracles chaldaïques*, fr. 1.

22. *Ibid.*, fr. 169 (et la note d'E. Des Places).

23. Proclus, *Extraits chaldaïques*, IV (Des Places).

24. Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 15.

25. *Ibid.*, II, 8 (trad. H. D. Saffrey).

pensée, condamnée à ne voir que de loin, dans le brouillard du générique, l'éclat incomparable du Seul, à moins peut-être que tous nos concepts ne se récapitulent « soudain » (ἐξαιφνης) dans un seul métanoème (Damascius)²⁶, comme tout est initialement compris dans l'Ev ou plutôt (Théodore d'Asiné) dans « l'esprit rude » d'Ev²⁷, c'est-à-dire cela même qui dans ce signifiant n'est pas entendu et de ce fait correspond à l'Indicible. Ainsi que tout à l'heure la matière répondait, en deçà de l'être, à l'au-delà de l'être (le Bien), de même, ici, on pourrait être tenté de voir dans la sensation ce qui, dans sa singularité déterminée, traduit le mieux l'unicité du métanoème – mieux, en tous cas, que toutes les formes communes et transitoires : « la même chose, Dieu la connaît sous l'aspect d'unité, l'intellect sous l'aspect de tout, la raison sous l'aspect d'universel, la représentation sous l'aspect de chose configurée, la sensation sous l'aspect d'impression subie »²⁸.

5- Nous sommes autres que l'Un, mais l'Un n'est pas autre que nous : « ce n'est pas lui qui est non-étant et incompréhensible pour ceux qui veulent le connaître, mais c'est nous et tous les étants qui sommes néant par rapport à lui » (Porphyre)²⁹. Cette solitude a-schéatique (ασχέτον, sans rapport) de l'Unique en fait une première personne absolue, et donc sans marques comme sans traces ; c'est cette unilatéralité insoutenable que la pensée chrétienne, même dans ses formes les plus platoniciennes, tentera d'équilibrer en introduisant non seulement la relation dans l'unicité du même, mais aussi la relation du même à l'autre : le Dieu du pseudo-Denys est sans doute, lui aussi, l'ἐξαιφνης, le soudain³⁰, mais sa soudaineté est celle de sa manifestation, de

26. *Op. cit.*, Ruelle I, P. 54 et 230.

27. Cf. la note d'H. D. Saffrey in Proclus, *Théologie platonicienne* (Paris, 1974), II, p. 124.

28. Proclus, *Commentaire sur le Timée* (trad. A. J. Festugière) Paris, 1967, II, p. 212.

29. *Op. cit.*, IV 19 sq (trad. P. Hadot).

30. *P.G.* (Migne), III, 1069B (trad. Gandillac, Paris, 1943, p.328).

son passage de l'obscur au clair (« Soudain, le Seigneur que vous cherchez entrera dans son Temple » – *Mal.* III, 1) . On peut concevoir une telle démarche comme aboutissant – ce qui sera le cas chez Jean Scot Erigène – à ne voir en tout que l'événement de Dieu, de l'*unum individuum*³¹, du créateur incréé qui, n'ayant lui-même aucun *quid*, a lieu (*fit*)³² au niveau théophanique et idéal des *rationes* (créatures créantes), puis au niveau concret et mélangé du monde (crée non créateur), avant de réintégrer, à partir de l'homme (lui aussi pure existence sans *quid*) la pureté ultime de son statut de non-créateur incréé. Le Christ apparaît alors comme celui en qui s'accomplit et se récapitule ce jeu de la procession et de la conversion, de la descente et de la (re-)montée, de l'entrée (sortie) dans le visible et de la sortie (rentrée) dans l'invisible : soit la fonction que le platonisme de la Renaissance assignera, plus tard, à la singularité de l'âme humaine.

6- C'est sans doute chez St Augustin que s'est opéré avec le plus de perfection le passage de l'Unique platonicien (toujours à la première ou à la troisième personne) à l'Unique du christianisme, que le fidèle ne peut aborder qu'à la deuxième personne. Et cependant le nom le plus propre du Dieu d'Augustin est un nom qui désigne l'uni(cité) au neutre : le *lui-même*, l'*Idipsum* (τό αὐτό τοῦτο – Platon, *Parménide*)³³, dont Augustin précise que nous avons affaire à lui *singulariter*³⁴. Si Dieu est *intimior intimo meo*, c'est parce que c'est en Lui, et Lui seul, que je suis moi-même : « personne n'a, de par lui-même, l'*Idipsum*. Celui qui a voulu avoir de par lui-même l'*Idipsum*, comme s'il était à lui-même l'*Idipsum*, est tombé ; l'ange a chuté et il est devenu le diable »³⁵. Le corps n'est pas *lui-même*, car il change ; ainsi l'âme ; ainsi encore l'esprit qui mesure, dans la division « mons-

31. *De divione naturae, P.L.* (Migne), CXXII, p. 527.

32. *Ibid.*, p.661.

33. 143a.

34. *Confessions*, IX, 11.

35. *Ennaratio* sur le ps. 121, 6 (trad. M. F. Benouard).

trueuse»³⁶ de son vouloir, son étrangeté par rapport à soi. Dieu seul est lui-même, ou plutôt le Lui-même de toutes choses ; chacune est vie en lui comme dans son identité la plus profonde, dans la clarté matutinale de la *ratio* éternelle où elle s'origine – avant de tomber en soi comme le soir. En tant qu'*Idipsum* (ou *idem ipse*)³⁷, Dieu ne change ni ne devient : il est *simpliciter, incommutabiliter*³⁸ – il est le «est» en qui sujet (*sub-jectus*) et qualité(s) sont également absorbés ; c'est moi qui, en changeant, croit le trouver autre – irrité ou clément, provident ou en repos. Réciproquement, ce qui en moi est n'est jamais que Lui : mon savoir de moi, l'envers de sa parole sur moi ; ma volonté, l'envers de ce qu'il me veut ; mes vices mêmes – volupté, curiosité, orgueil, paresse, avarice, jalousie – ne sont que ses perfections perverses. Tout ce que la créature a en propre, c'est cette décadence occidentale qui fait de sa vie une chute perpétuelle de la présence, un flux dis-tendu entre ce qui s'est déjà abîmé dans le passé et ce qui vient encore du fond de l'avenir – le passage par le présent restant toujours manqué comme l'est, tout aussi inexorablement, l'instant fatal, le passage par la mort (le bonheur des élus consistera précisément à être enfin et pour toujours présents à l'*Idipsum*, comme le malheur des damnés à rester *semper in morte*³⁹ – coincés éternellement dans l'étranglement absent de la mort). Dieu est tout d'un seul coup, dans la plénitude d'un *dies unus* ; je ne serai un tout que lorsque je ne serai plus ici – cet ici qui est en fait un ailleurs où ne cesse de résonner l'*ubi es?* de Dieu⁴⁰.

7- L'*Idipsum* est l'origine dont je pro-viens initialement comme dissemblable, comme non-même – cette obscurité abyssale de l'altérité demeurant ensuite l'arrière-fond de toute créature ; il est aussi le Verbe qui m'illumine et m'informe quand je me retourne

36. *Confessions*, VIII, 9.

37. *Ibid.*, XIII, 18.

38. *Cité de Dieu*, VIII, 6.

39. *Ibid.*, XIII, 11.

40. *Ibid.*, XIII, 15.

vers la source ; il est enfin cette jouissance qui me comble à jamais lorsque j'ai pris demeure (*μονή*) en Lui. Dieu est Père, Fils, Esprit – comme la philosophie est inséparablement physique de l'origine, logique du sens, éthique de la béatitude, ou comme l'être de la singularité finie implique sans se multiplier la pensée de soi et l'amour de soi. Mais en fait je n'ai d'être qu'en Dieu : une fois dis-joint de lui, il ne me reste à sa place que les palais hantés, délabrés et labyrinthiques de la mémoire, dont ma *cogitatio* rassemble progressivement les éléments dispersés en un verbe toujours partiel – comme est partiel mon amour de moi-même, qui n'est jamais jouissance ou usage (*usus*⁴¹ – Hilaire de Poitiers) de soi, mais volonté tendue et déchirée. Je me distingue de cette mémoire, de cette pensée, de ce vouloir comme leur sujet uniforme et encore in-décis ; Dieu, au contraire, n'est que dans l'événement *ἄπαξ* par lequel l'Éternel et son Image jouissent de se reconnaître : Il n'est pas le *sujet* de cette éternité, de cette image, de cette jouissance ou «usage» (usage ayant ici le même sens que chez Platon, *Rep.* X, cf. plus haut p. 19), mais ces trois termes sont au contraire autant d'hypostases ou de *personnes* dont le jeu, dans son unité, coïncide avec le Je même de Dieu. Toute religion appréhende Dieu comme un absolu à la première personne ; le propre du christianisme est de le saisir non comme une substance, mais comme un événement ayant lieu à la fois aux trois personnes. D'où la répugnance d'un Hilaire et encore (parfois) d'un Thomas d'Aquin à évoquer la singularité ou même l'unicité de Dieu (*A deo excluditur singularitas atque unicus intelligentia*)⁴² : mais la singularité de Dieu (singularité qui n'a de sens que vers le dehors) ne correspond elle pas justement au fait qu'en lui *non est universale et singulare*⁴³ ?

8- «Le Seigneur a parlé une fois (*ἄπαξ*) ; deux fois j'ai entendu ses paroles.» (*Ps* 61, 12 – déjà commenté par Philon)⁴⁴. Dieu

41. Cf. *De Trinitate*, VI, 10, 11.

42. Hilaire, cité par Thomas d'Aquin, *S.T.*, I, qu. 31, art. 2.

43. *Ibid.*, I, qu. 29, art. 6.

44. *Quod Deus sit immutabilis*, 82-84.

profère son Verbe une fois pour toutes : celui-ci ne correspond donc pas à un des langages existants, il est au contraire ce qui est signifié par tous, le Maître intérieur avec lequel ma pensée dialogue en silence. Mais l'homme entend double, ou plutôt multiplement, il répercute l'unité du sens en une prolifération de signifiants qui peut très vite devenir incontrôlable, et que St Augustin compare aux générations produites par l'abîme des eaux (alors que la fécondité du signifié correspond aux générations bien réglées de l'humanité)⁴⁵. L'incarnation est ce moment unique où le Verbe éternel s'est signifié dans une *vox*, dans une matière singulière – le corps et l'âme de Jésus de Nazareth ; le Crucifié est le seul signifiant (le signe de croix) qui conduise sans égarer à l'intérieur du sens, « car il n'y a pas d'autre moyen de traverser (les flots de ce siècle) pour parvenir à la patrie que d'être porté par le bois »⁴⁶. *Unus homo*, un seul homme (car Eve elle-même procède de lui) a entraîné tous ses descendants dans la chute ; en chacun d'eux (*in singulis*)⁴⁷, cette faute doit être expiée par le seul Seigneur – le seul signe – qu'il reconnaît en Jésus Christ. C'est par la rencontre de ce *toi* que *je* trouve accès à l'*Idipsum*, c'est la révélation du Fils incarné qui réveille en moi la mémoire du Père et allume cette jouissance où je participe de l'usage que Dieu a de lui-même : « dans le baiser du Père et du Fils, la conscience bienheureuse se trouve d'une certaine façon placée au milieu » (Guillaume de St Thierry)⁴⁸.

45. Cf. *Confessions*, XII, 24.

46. *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, II,4 (trad. M.F. Benouard).

47. *Cité de Dieu*, XII, 22 et XIV, 20.

48. P. L. (Migne) CXXXIV, 347B (cité par Van Ivanka, *Plato christianus*, trad. E. Kessler, Paris, 1990, p. 320).

III

Le singulier

1- Dans la pensée médiévale, Dieu (le singulier absolu)¹ est identifié à l'être en tant qu'acte, événement, quodité pure, c'est-à-dire subsistant en soi (Thomas d'Aquin)². C'est seulement sur le plan du fini (de la créature) que l'être arrive à un *sujet* et s'y trouve contracté³ en une essence. La loi de toute créature est donc la composition⁴ (de puissance et d'acte – de matière et de forme et, à travers celle-ci, d'acte) et cette composition engage toujours un élément indéterminé qui mesure sa distance par rapport à l'Unique. Dieu seul est absous de toute contraction, y compris de celle qui le confinerait dans mon entendement (sens de la preuve anselmienne)⁵ : il est donc seul proprement in-fini⁶ et ce qui, en lui, est de l'ordre du sujet, de l'hypostase, de la *personne* coïncide avec le jeu même de son acte qui est reconnaissance de soi par soi ou *expression* de soi en soi (Bonaventure)⁷.

2- La créature approche d'autant plus de l'Unique qu'elle est moins *subjective* et que sa forme (*quo esse*, ce par quoi elle est)

1. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, I, 21 (« *divina essentia est per se singulariter existens* »).

2. *Ibid.*, II, 52 et *passim*.

3. *Ibid.*, 7, 28 et *passim*.

4. *S.T.* I, qu.3, art.4 et *passim*.

5. St Anselme, *Proslogion*, XV.

6. *S.T.*, I, qu.25, art.2.

7. *In Hexaameron*, I, 13.

récapitule davantage les autres formes – jusqu’au point ultime où (en Dieu) la forme, contenant toutes les autres, s’évanouirait comme telle en même temps que le sujet, pour laisser place à l’explosion de l’infini. Une forme où d’autres se récapitulent, c’est ce que nous trouvons dans la connaissance⁸, qui se soutient comme telle en tant qu’intellect. Mais l’intellect humain (à la différence de l’intellect angélique) reste foncièrement intellect *possible*, sujet indéterminé d’un savoir que l’intellect agent (son noyau de singularité) tranche ou abstrait dans la continuité du réel. En Dieu, tout est en un (*universalia ante rem*); dans la création, tout devient sujet de tout dans un mélange indéfini (*universalia in re*); dans la connaissance, le mélange se démêle et chaque terme est posé à part dans l’universalité abstraite (*universalia post rem*) qui traduit sa *communauté* simplement virtuelle aux autres⁹ (sens de l’art de Lulle) (d’où plus tard le ternaire Dieu-nature-art chez Bruno¹⁰ – et, par delà, jusque chez Vico).

3- Dans toute créature, *ce qu’elle est (id quod est)* est foncièrement indifférent à son être – son essence excède indéfiniment la singularité de son *hoc*. En Dieu seul, parce qu’infini, l’essence ou la nature (pour autant qu’on puisse employer ces termes) est de soi *haec* (Duns Scot)¹¹, absolument différente de toutes les autres, cette différence, cette in-détermination négative étant comme le revers, seul accessible à l’homme, de la détermination absolue, c’est-à-dire de la singularité. Dans la créature, la singularité, l’*haecceité* est irrepérable aussi bien au niveau de sa forme que de sa matière – l’une et l’autre incurablement indécisibles: et pourtant, elle seule existe, elle seule constitue l’événement (l’*ecceitas*)¹² par quoi j’ai (eu) lieu. D’où deux

8. *S.T.*, I, qu.80, art. 1.

9. Cf. par exemple Albert le Grand, *De intellectu et intelligibili* (cité par A. de Libera, *Albert le Grand*, Paris, 1990, p.182-3)

10. *De compositione imaginum liber*, I, 1.

11. *Ordinatio*, II, dist. 3, qu. 8. Cf. St Thomas, *Contra Gentiles*, I, 42.

12. Nous empruntons l’expression au poète scotiste G.M. Hopkins.

positions radicalement contraires, mais qui traduisent, au fond, la même évidence: soit (d’Abélard à Ockam), il n’y a que des singuliers¹³, que des noms propres, rien de *commun*, du moins en soi (l’universel n’ad-venant à la chose qu’en tant qu’elle est objet d’un savoir fini, c’est-à-dire dans l’âme); soit (d’Amaury de Bène à Eckart), il n’y a qu’un Nom propre, un Je, une première personne absolue¹⁴ qui, ensuite seulement, se communique à *moi* comme *Dieu* (à la troisième personne) pour qui je suis *tu*¹⁵.

4 – La pensée de N. de Cues récapitule souverainement toute la philosophie médiévale de l’unicité. Dieu, le non-autre, est l’incontracté absolu, où tout est tout (principe de la *theologia circularis*)¹⁶ – à la fois maximum et minimum, acte et puissance (*possess*), *précision*¹⁷ de toute chose en qui toute chose est en même temps *compliquée*¹⁸, et où *universalitas absoluta cum absoluta singularitate coincidit*¹⁹. Dans le monde, cette maximalité de l’infini n’apparaît que comme contractée dans l’indéfini de la pluralité. Mais un troisième terme fait le lien – le Christ, à la fois Dieu (maximum absolu) et homme (maximum indéfini récapitulé dans la contraction redoublée d’un microcosme toujours singulier). Comme *aequalitas* même de l’homme, le Christ est chacun de nous²⁰ – c’est donc en *moi*, en tant qu’homme, que la singularité trouve son point culminant: intuition initialement purement chrétienne que «l’humanisme» de la Renaissance va généraliser en la laïcisant.

13. *Omnis res extra animam est realiter singularis et una numero* (Ockam, *Ordinatio*, I, dist. 2, qu. 6).

14. Eckart, sermon 31 (Ed. J. Quint) et *passim*.

15. *Ibid.*, sermon 6.

16. *De docta ignorantia*, I, 21.

17. *De conjecturis*, I, 10.

18. *Ibid.*, III, 1.

19. *Apologia doctae ignorantiae* (O. O., III, p. 10).

20. *De docta ignorantia*, III, 3

5- Pour la pensée de la Renaissance (Ficin, Pic, Bovelles), l'âme ou l'homme n'est plus seulement, en effet, envisagée comme le dernier degré du monde des intelligences, incapable de tirer de soi-même ses connaissances et obligée de les abstraire de sensations passivement (ou physiquement) reçues ; ou plutôt, cette place même est considérée comme faisant de l'âme (de l'homme) le lien (*vinculum*)²¹ et la copule du monde²², son « hymen » (Pic)²³, ce qui n'est d'avance rien de particulier, mais peut tout devenir – voire, au delà de tout, choisir de rentrer dans l'Un dont son infini virtuel est comme l'expression privative²⁴ ; de même, c'est à travers l'étroitesse de cet intellect humain que tout doit passer en s'arrachant à sa coexistence externe et immense pour se redéployer seulement ensuite dans l'espace intérieur de la mémoire (Bovelles)²⁵. Tout se ramène donc (Campanella)²⁶ au sentiment singulier que l'homme a de soi, de son infinité virtuelle, dans laquelle résonne l'écho d'une infinité actuelle : autrement dit, il y a un sujet qui réfléchit immédiatement l'absoluité de l'Unique – et c'est cette solitude avec le Seul que va explorer pendant deux siècles la philosophie classique (« concevoir les choses comme s'il n'y avait que Dieu et moi au monde » – cette formule de Ste Thérèse²⁷ reprise par Newman²⁸ est au fond la maxime de la philosophie de Descartes à Kant)*.

* Chez Bacon, simultanément, la science positive naît par une démarche inverse, mais à partir du même point de départ : dégager les forces naturelles dans leur nudité, telles qu'elles sont en soi et non dans la contraction de notre sensibilité (chaleur → mouvement)²⁹. Deux siècles plus tard, l'ultime héritier de Bacon, Comte, reconstruira à nouveau les sciences dans un sujet unique et

21. Ficin, *Theologia platonica*, I, 1.

22. *Ibid.*, III, 2.

23. Pic, *Oratio* (ed. E. Garin) p. 102.

24. L'origine lointaine de ce thème provient du *Corpus hermeticum* (Asclepius 6).

25. *Ars oppositorum*, 7.

26. *De sensu rerum*, II, 25.

27. Citée par Leibniz, lettre à Moreli du 10.12.1696.

28. *Apologia pro vita sua*, trad. C. Michelin-Delimosges, Paris 1939, p. 33 (« *solus cum sole* »).

29. Bacon, *Novum organum*, II, 20 et 24.

6- Chez Descartes, *moi* et *Dieu* apparaissent comme les deux seuls points (l'un et l'autre à la première personne) qui permettent de passer du plan de l'essence ou de l'idée (désormais notre point de départ) au plan de l'existence ou de l'en-soi (les deux points où pensée et être soient le même³⁰ ; c'est sur ces deux singularités, et elles seules, que se fonde et se boucle le savoir : les mathématiques ne donnent que de pures essences, c'est-à-dire de purs possibles : la sensation ne me donne que le sentiment clair, mais confus, d'un fait – celui du composé, de la *confusion* que je suis en tant qu'être incarné. Reste que le rapport de ces deux singuliers (*moi* et *Dieu*) reste, chez Descartes, in-articulé : chez Spinoza et Leibniz, il va être posé plus précisément comme un rapport d'*expression*. Au niveau de sa connaissance confuse (= du premier genre), la *mens*, comme toute *monade*, n'exprime que le monde dans lequel elle est impliquée (compliquée), du fait qu'elle n'est qu'*en tant que* (*quatenus*) une infinité d'autres choses existent également^{31*} :

récapitulatif, l'humanité (« notre humble déesse »)³², suprême parce que totalement relatif, et qui, malgré sa singularité, donne lieu à une science – la sociologie, qui opère la « synthèse subjective » de toutes les autres.

* Le monde de Leibniz est lui-même *unique*, seule solution optimale (absolument déterminée) d'un problème de maximum et minimum³³ (le sentiment esthétique, chez Kant, fera encore écho à l'admiration qu'éveille ce miracle gratuit, cet événement contingent bien que – ou parce que – parfait : le monde). Diderot, en abandonnant cette idée d'un unique monde possible (sans être pour autant logiquement nécessaire) transformera (et matérialisera) la monadologie de Leibniz en un jeu anarchique de singularités folles, grains de poussière vivants que le hasard combine et dissout sans trêve³⁴.

30. Cf. Descartes, lettre à *** (1645) : « L'essence est la chose en tant qu'elle est *objective* dans l'entendement, l'existence est la chose en tant qu'elle est hors de l'entendement ». (A. T., IV, p. 350).

31. Spinoza, *Ethique*, II, prop. 28. Leibniz, *Discours de métaphysique*, IX et *passim*.

32. *Catéchisme positiviste*, 9^e entretien.

33. *Discours*, V.

34. Cf. *Encyclopédie*, article *Leibnizianisme*, et *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, *passim*.

au niveau de la connaissance distincte (du deuxième et troisième genre) elle exprime Dieu lui-même, soit dans l'universalité de ses attributs (d'où les vérités nécessaires et éternelles)³⁵, soit dans la singularité de son autosition. L'originalité propre de Malebranche consistera à articuler ces trois niveaux selon les trois personnes de la Trinité chrétienne : le sentiment renvoyant à la *puissance* du Père qui me fait exister et dont je suis, parmi d'autres, le dépositaire responsable³⁶; l'intelligence m'ouvrant à la lumière filiale du Verbe (Λόγος) qui est ordre ou rapport (mathématique ou éthique); l'amour (l'Esprit) correspondant à la jonction bien tempérée des deux, qui nous ordonne de n'aller à la puissance/jouissance que par l'intelligence, au Père que par le Fils – au singulier que par l'universel. Tout amour-*propre*, parce qu'en fait il aime sans le savoir un autre (le corps), n'aboutit qu'au désordre d'une singularité manquée : pécher, c'est disjoindre l'amour de la félicité (l'amour du Fils pour le Père) de l'amour de la Justice (l'amour du Père pour le Fils) de sorte qu'ils ne fassent plus *un* amour³⁷ – c'est donc cesser d'exprimer dans sa vie la vie de Dieu. Chez Locke, et de manière tout à fait autonome, on assiste à la même réduction de la philosophie au tête-à-tête du moi (l'unique évidence) et de Dieu (l'unique étant extérieur dont je puis m'assurer)³⁸ : Berkeley radicalisera cette position en faisant des sensations singulières (purgées de tout élément indéterminé tel que « corps » ou « matière ») les éléments du discours continu par lequel Dieu me parle.

7 - Les trois genres ou niveaux de connaissance que nous avons vu se distinguer peuvent tout aussi bien être considérés comme trois étapes de la Passion du sujet particulier, allant, par la voie

35. Spinoza, *Ethique* II, prop. 38; Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 1 – *Méditations de cognitione, veritate et ideis* (Gerhardt, IV, p. 425).

36. Entretiens sur la métaphysique, V, 2 et VII, 14.

37. *Traité de morale*, II, 4-7.

38. *An essay on the human understanding*, IV, 10.

de la suspension dans l'universel, jusqu'à la découverte salvatrice d'une singularité récapitulatrice (un tel schéma restera opératif jusqu'au terme de la philosophie contemporaine : Kierkegaard, Nietzsche...). Pour Pascal³⁹, la nature (l'imagination) me met au centre du monde (m'exalte), la raison à sa périphérie (m'abaisse) – le Christ, individu paradoxal, m'assigne à ma vraie place qui est l'entre-deux d'une histoire; pour Hobbes, le désir spontané d'affirmer mon pouvoir (*power*) à l'infini et la constatation acquise de la menace des *autres* trouvent leur accord grâce à l'intervention d'un individu souverain qui récapitule tous les autres, comme le mot est une représentation qui en récapitule d'autres (il n'y a pas plus de peuples sans souverain que de signifié sans signifiant)⁴⁰. Chez Rousseau, enfin, chaque *un* est d'abord seul, et lui-même; la volonté de connaître et d'être connu, la comparaison aux *autres* le pervertit en l'aliénant et le recours salvateur requiert ici non plus un individu récapitulatif, mais une volonté générale⁴¹ (moi-même et tout le monde, par delà toute particularité) qui est la première forme extra-théologique, à l'âge moderne, du singulier-universel. Face à ces philosophies de la singularité confrontée, la pensée de Hume apparaît comme la proclamation feutrée de la « force tranquille »⁴² de la ressemblance et de la contiguïté, de l'habitude et de la sympathie : les événements ponctuels (les sensations) s'y neutralisent dans une in-différence de surface, dans une approximation généralisée qui apparaît comme seule soutenable à la condition humaine. Comme pour le scepticisme antique, la singularité apparaît ici comme trouvant paradoxalement la paix dans sa propre extinction.

8 - Kant va reformuler, de manière décisive, la statut du rapport entre chaque un (ou moi) et l'Unique (chez lui l'inconditionné – l'inconditionnellement simple [âme], l'inconditionnellement

39. *Pensées* (Ed. Tourneur), 125bis.

40. *Leviathan*, ch. XVI.

41. *Du Contrat social*, I, 6 et II, 3.

42. Hume, *A treatise of human nature*, I, 1, 4.

premier [liberté], l'inconditionnellement inconditionné [Dieu]). Ce rapport ne saurait être un rapport de connaissance (dont mon désir de connaître serait du reste toujours la *condition*)⁴³ : mon savoir reste en effet écartelé entre l'universalité abstraite (analytique) de ses concepts et la particularité donnée de son contenu sensible – deux types de continu qui me séparent de l'en-soi – sans pouvoir atteindre l'universel synthétique, l'Ἐν πολλά, la forme qui auto-engendrerait son contenu⁴⁴ ; le Singulier (l'âme, le monde, Dieu) reste une *Idee* de ma raison (« gloires du long désir... »). Inversement, dans le domaine pratique, je me découvre *sujet* à un impératif inconditionné – à l'exigence nue de l'inconditionné de fonctionner comme origine, et ma propre subjectivité apparaît dès lors comme elle-même inconditionnée (libre). Mais comment supposer que la place de l'inconditionné, de la première personne, soit celle d'un pluriel ? Et dès lors, *qui* parle dans la loi morale, ma liberté – ou Dieu ? Comme si Je était un autre⁴⁵ et comme si le génie artistique était le reflet le plus évident de cette *monstruosité* foncière qu'est la singularité (→ Schelling)⁴⁶.

9- Par là se trouve résolue, ou plutôt intériorisée, la confrontation cartésienne du seul et du Seul : c'est en moi qu'est désormais le Singulier (*Singulum*⁴⁷, *Einzelne* – le mot apparaît chez les grands post-kantiens comme le nom le plus propre de l'absolu), ou plutôt c'est en moi qu'il doit avoir lieu (faire événement). Chez Fichte (qui reste le plus fidèle à Kant), l'accès à l'absolu dans sa détermination radicale (toujours pratique ou vivante) passe par la suspension, ou l'auto-négation, de la présence (*Da-sein*) par laquelle il se *communique* dans le savoir : le moi, sujet de la philosophie comme *Wissenschaftslehre*, est

43. *Qu'est ce que s'orienter dans la pensée ?* (Werke, AK, VIII, p. 139-140).

44. *Critique de la faculté de juger*, § 77.

45. *Opus postumum*, AK, XXI, p. 25.

46. *Système de l'idéalisme transcendantal*, VI, 1 (Cf. déjà *Critique de la faculté de juger*, § 46).

47. Fichte, *W.L.*, 1804, leçon XVI.

une telle manifestation de la manifestation (*Erscheinung*) à elle-même qui permet à celle-ci de s'abolir⁴⁸, de rompre avec le flottement, la pseudo-synthèse qu'elle est, pour faire place à l'agir comme au seul plan où *ça* se détermine. Pour le dernier Schelling, la raison, en faisant s'éliminer de l'idée de l'Étant (*das Seyende*, το ὄν) tout ce qu'elle a de possible, d'universel, d'indéterminé, trouve comme son noyau le pur *Dass*, le fait brut et absolument singulier qu'*existit*⁴⁹ ; la philosophie positive montre alors cette existence comme celle d'un Unique qui ne se réduit pas à elle, mais peut la suspendre en posant autre chose – le jeu de cette possibilité laissée être et de l'actualité immémoriale qui la ramène à la latence produisant comme son fruit et son égalité la plus haute la singularité finie – l'homme⁵⁰. Dans la création, puis la Révélation, Dieu se manifeste comme unique, au delà de l'essence comme de l'existence*, face à une

* Rien de plus différent en apparence que la conception schellingienne de la Trinité, où le Fils occupe la place de l'existence nécessaire (le pur *Dass*) et la conception augustiniennne reprise par Malebranche, pour qui le Fils est le Verbe, le Λόγος, la raison (le pur *Was*). Et pourtant, chez Schelling comme chez Malebranche, le Fils (ou ce qui deviendra le Fils) joue le même rôle – celui d'empêcher la création, c'est-à-dire la *communication* de Dieu : soit parce qu'il occupe déjà la place entière de l'existence (Schelling), soit parce qu'il oblige le Père, au nom de l'Ordre, à ne vouloir que Lui-même (Malebranche). Dans les deux cas, le passage de l'un au quelqu'un est bloqué, et il ne se trouve levé que parce que le Fils accepte de se faire lui-même quelqu'un (de s'incarner) ; il devient ainsi pour le Père un but et une cause occasionnelle (extérieure) digne de lui (Malebranche)⁵¹, ou celui en qui la volonté du Père, détournée du monde depuis la chute, peut à nouveau le vouloir (Schelling). Le rapport du seul au Seul est ici comme là un rapport de Dieu à lui-même (de l'Unique à cet individu unique : Jésus-Christ) auquel l'homme peut seulement correspondre en l'exprimant (le rapport gouvernement – volonté générale chez Rousseau réfléchit le rapport du Fils et du Père chez Malebranche, mais de façon beaucoup plus problématique)⁵².

48. *W. L.*, 1812 (introduction).

49. *Philosophie de la Révélation*, leçon VIII.

50. *Ibid.*, leçon XVI.

51. *Traité de la nature et de la grâce*, premier éclaircissement, XIV.

52. *Du Contrat social*, III, 10.

créature également unique chez qui les « puissances » divines s'effacent en se neutralisant : Dieu est ainsi admiré comme objet par quelque chose qui n'est rien d'autre que Sa propre subjectivité surmontée (cf. plus tard F. Rosenzweig).

10- La philosophie de Hegel est par excellence la philosophie du Singulier (*Einzelne*), en qui les autres moments du syllogisme de l'Absolu (l'Universel et le Particulier) trouvent leur pointe, leur vérité et leur devenir⁵³ : ainsi, l'Esprit (S) est la vérité de l'Idée logique (U) et de la nature (P)⁵⁴. Au sein de la Logique, l'universel est en soi (être), le particulier se dédouble en être-pour-soi et être-pour-un-autre (essence – phénomène), le singulier est Idée ; au sein de la nature, l'universel est solaire, le particulier lunaire et cométaire, le singulier planète⁵⁵, en qui le soleil re-naît comme vie ; au sein de l'histoire, l'universel est oriental, le particulier judéo-hellénique, le singulier est l'événement du Christ re-vécu dans la conscience remémorante de la communauté chrétienne. Le singulier vient toujours à la fin – il est ce en quoi tout se récapitule, comme l'Etat tout entier se récapitule dans la personne unique du souverain (qui n'est rien d'autre que son nom propre)⁵⁶. Le moment du particulier est inexorablement celui du sacrifice et de la mort – voué à l'effacement, comme l'art, qui lui correspond au niveau de l'esprit absolu ; philosophie et religion traduisent, l'une en noms communs, l'autre en nom propre, la même vérité, que je dois non seulement connaître ou appliquer, mais être⁵⁷ : l'Universel est le Singulier. Les successeurs de Hegel conserveront la même structure en l'articulant sur le modèle P – U – S : ainsi Kierkegaard (esthétique, éthique, religieux) ; ainsi Feuerbach (vie, pensée, amour) ; ainsi Stirner (nature, culture, « unique ») ; ainsi Marx :

53. *Encyclopédie*, § 163.

54. *Ibid.*, § 88Z.

55. *Ibid.*, § 270Z.

56. *Principes de la philosophie du droit*, § 275 et 280.

57. Cf. les trois syllogismes finaux de l'*Encyclopédie*, § 575-577.

« l'essence générique »⁵⁸ de l'homme, le travail, s'objecte à lui sous la forme du capital, en ruinant les formes « particulières » primitives de la production, puis se récapitule dans « l'individu intégral »⁵⁹ du socialisme.

11- Sur une autre voie, Schopenhauer reprend (en laissant de côté la Loi morale) le problème de l'*Opus postumum* : Je est un Autre, mais cet Autre, auquel *je* suis monstrueusement conjoint, n'a plus rien de personnel, il est *volonté* aveugle et infinie – le Seul, mais désormais ensauvagé et éperdu. La tâche de l'homme est de transfigurer dans l'art la passion de Dieu, ou, mieux encore, de l'éteindre dans la sagesse. Le premier Nietzsche verra lui aussi dans la tragédie la mise en scène de la souffrance de Dionysos, le dieu de l'origine douloureuse ; mais, à partir du *Gai savoir*⁶⁰, Dionysos cesse d'être à l'origine (il n'y a plus d'origine) pour devenir le dieu automnal de la récapitulation, du fruit mur et coupé, de l'instant parfait qui ne passe plus, mais revient⁶¹ – il désigne le moment du surhomme, de l'histrion hystérique totalement départicularisé en qui l'humanité se résume et se dépasse : là encore, un individu totalement *singulier* surgit après que le nihilisme *universel* ait nivelé les cultures et les valeurs particulières.

12- C'est à une conclusion analogue qu'aboutit, chez Bergson, la tradition philosophique française. Etre signifie durer, et la durée authentique est celle qui à chaque instant rassemble la totalité du passé dans la pointe ponctuelle du présent pour l'en faire rejaillir en un acte inouï qui l'exprime (le récapitule) en le dépassant. Ni l'homme ni même la vie dans son ensemble ne peuvent soutenir le rythme de cet élan perpétuellement rejoué

58. *Manuscrits de 1844, Werke*, Berlin 1968, *Ergänzungsband I*, p. 539 (Cf. *ibid.*, *Extraits de J. Mill*, p. 446 et 451).

59. *Das Kapital*, 4^e section, XV, 9.

60. *Le gai savoir*, § 337.

61. *Ainsi parlait Zarathoustra (La chanson ivre)*. Cf. aussi *Le crépuscule des idoles. Divagations d'un inactuel*, 10.

– d'où la chute de la durée singulière dans le temps homogène de l'habitude ou dans la circularité re-productrice de l'instinct : seul, à chaque étape, un petit *reste* se maintient sur l'axe du bond originel. Dieu seul est la « détermination même »⁶², parce qu'en lui il n'y a que spontanéité pure – rien d'inerte, ni d'indifférent; l'homme ne se détermine que dans l'effort (Biran) sur le fond d'une condescendance inévitable à l'indéterminé – l'habitude, « seconde » nature : mais la première nature elle-même n'est elle pas le résultat d'une condescendance divine, relâchant son acte pur pour se laisser aller dans la nuit du virtuel (Ravaisson)⁶³ ?

13- Avec Husserl, et dans la discrétion paradoxale de la « science rigoureuse », l'unique est annoncé à la première personne *comme* première personne : *Je*, seul noyau d'évidence vivante face à l'in-décision des choses et à l'étrangeté figée des idéalités (les deux aspects du sens). Chaque « âme », chaque culture vit initialement captive dans l'obscur petite caverne de ses significations établies, que la lumière unique de l'*ego* pur (comme celle du soleil platonicien) n'éclaire qu'indirectement par une étroite ouverture⁶⁴. C'est seulement en Grèce que l'Unique fait événement, et qu'avec lui se trouve posé comme tel son corrélat, le Monde⁶⁵, l'horizon global de sens sur le fond duquel il rencontre tout étant; mais, dans cette fondation originelle (*Urstiftung*)⁶⁶ de la raison et de la science occidentale, le monde, ou plutôt ce qui s'y présente, va occulter le vécu même du Moi – le flux, la *Zeitigung*⁶⁷, la source elle-même in-sensée (im-monde) du sens et du monde : d'où une crise latente, puis déclarée que seule peut résoudre la fondation finale, l'*Endstiftung* phénoménologique. Celle ci, par cette descente

62. *La pensée et le mouvant*, p. 50.

63. *De l'habitude*, II, 4.

64. *Husserliana*, XV, p. 562.

65. *Ibid.*, IV, p. 321.

66. *Ibid.*, IV, p.73 et *passim*.

67. *Ibid.*, XV, p. 670.

aux enfers⁶⁸ qu'est l'*ἐποχή*, la déstabilisation générale de tout sens de l'étant, ouvre l'accès à l'absence lumineuse qui précède tout présent; en permettant à la raison de récupérer le pré-rationnel absolu, elle lui ouvre la voie d'une réalisation intégrale, pour laquelle on ne saurait exclure le nom propre de Dieu⁶⁹.

14- D'une certaine façon, Heidegger ne dit pas autre chose, mais il le dit dans une langue qui n'est plus celle de la science, mais celle de la pensée parvenue à la pureté de sa parfaite solitude. L'Être (*Seyn* – et non pas l'être [*Sein*], l'étantité de l'étant) est événement, et comme tel singulier, ou plutôt la Singularité (*Einzigkeit*)⁷⁰ même. Cet événement – l'événement occidental de la philosophie – est appropriation (*Ereignis*), retour eschatologique de ce que l'Être est en propre (altérité radicale, clôture, refus, *λήθη*) et qui avait été manqué dans sa *communication* initiale (grecque) – d'où une crise (la métaphysique) culminant dans le nihilisme, l'équation être = rien (ou *Seyn = Abgrund*)⁷¹, qui n'est rien d'autre que la formule méconnue de la vérité refoulée de l'Être. Cette appropriation use, pour avoir lieu, de l'homme, ou plutôt du mortel (*βροτός*), en tant que celui-ci, par son être-à-la-mort (*Sein zum Tode*) se trouve absolument singularisé – référé à ce qui est tout autre que toute présence « commune » de l'étant. Mais l'événement même de l'appropriation (*Ereignis*) s'affirme au-delà de ce qu'il s'approprie (le mortel) et même de ce qui, en lui, approprie (le dieu) (*cf.* déjà Hölderlin sur « l'immédiat »)⁷² : il vaut comme événement purement singulier (*singulare tantum*)⁷³, hors de tout sujet ou agent, dans l'élément d'une parole elle aussi de part en part historique. En se concevant ainsi pour la première fois comme étant elle-même l'événement singulier de

68. *Ibid.*, IV, p. 78.

69. *Ibid.*, XV, p. 610.

70. *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, t. 65, p. 177 et *passim*.

71. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 185.

72. *Pindar – Fragmente, Das Höchste*.

73. *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 29.

l'être (cette singularité, cet événement qu'elle n'a cessé de cerner), la philosophie parvient à une décision qui est en même temps un adieu (*Abschied*).

*Seyn ist Ereignis
Ereigni, ist Anfang
Anfang ist Austrag
Austrag ist Abschied
Abschied ist Seyn.*

Exercices

I

1 - La philosophie est un événement unique (Heidegger) dont la fin – aujourd’hui manifeste – transforme le cours en un espace de simultanéité dans lequel toutes les œuvres deviennent contemporaines: d’où la possibilité de les mettre en résonance et de tenter de dégager ce qui est visé dans toutes.

2- Toute philosophie s’origine dans l’expérience de l’Unique, c’est-à-dire de ce qui, comme singularité pure, exclut toute «spécificité» ou «généralité» et ne tolère, à la limite, qu’un nom propre; cet unique s’avérant en même temps l’*uni-versus* qui communique à tout être son identité, soit le fait qu’il est «non autre» que lui-même (Nicolas de Cues) et s’insère avec les autres dans l’unité d’un seul (et même) monde. Le «singulier universel», à la fois nom propre et nom commun, «veut et ne veut pas» être appelé Dieu (Héraclite)¹ – car, en fait, il ne peut se dire qu’à la première personne.

3- Un être physique, même s’il dit moi, n’est jamais absolument singulier; par son corps, foncièrement anonyme, il s’inscrit dans la continuité de la nature; par son langage, dans la continuité d’une culture. Corps et langage lui assignent ce qu’il peut faire et penser sur la scène (elle-même continue et indéfinie) de l’espace et du temps. Mais tout ce qui peut être avant d’être reste à tout jamais compromis (compliqué) dans cette indétermination initiale du possible – il garde la trace du neutre et de la généralité. N’est proprement singulier que ce dont //

1. F.r. 32 Diels.

l'être prévient la possibilité (Aristote, Schelling) – l'étonnant par excellence, l'événement ou l'acte pur.

4- Le commun (le virtuel, l'indéterminé) est aussi bien l'accidentel, ou ce qui peut arriver in-différemment à plusieurs; il recouvre la nudité du singulier en même temps qu'il lui assigne la marque qui me le rend re-connaissable (*upādhi*). La philosophie est la quête (Hugo) de «quelque chose de nu» – sans voile, sans marque, sans idée ni *alibi* ou je pourrais le saisir (Descartes): je ne le rencontre que là où il est, dans l'extase vertigineuse de sa nudité (Bruno)².

5- La continuité formelle du genre (de l'essence, c'est-à-dire de la signification visée), fait pendant à la continuité matérielle de la scène spatio-temporelle (Aristote, Kant) où rien n'est jamais de façon *tranchée*, mais où tout est indéfiniment repris dans l'ambiguïté approximative du «plus ou moins» (Platon, Kierkegaard). Tout objet sensible est foncièrement in-fini, donc indéterminé (Husserl) – il peut incurablement se trahir comme un autre. Moi seul suis évident – quand la mort me dépossibilise et me détermine à jamais en récapitulant l'événement que j'ai été (τί ἦν εἶναι). La mise à nu dans la mort réfléchit en abîme la nudité de Dieu.

6- N'a d'être que ce qui se présente comme entièrement déterminé (Leibniz, Kant) – et, comme la matière est l'in-détermination même, elle est du même coup in-existence pure (Berkeley). Toute erreur surgit dans la marge d'in-détermination où on peut prendre une chose pour une autre, c'est-à-dire dans l'im-précision (Stoïcisme, φαντασία καταληπτική – et Descartes). La vérité est toujours singulière – toujours quelque chose ou quelqu'un d'unique (Spinoza, connaissance du troisième genre); mais ni substance ni sujet, ce qui sous-entend toujours un support à l'acte: événement pur, qui pour l'esprit fini ne peut être cependant qu'un événement différé – l'écart, le

2. *Des fureurs héroïques*, I, 4.

- Est-ce là ce que lumière divait?

suspens du présent entre le passé de l'instauration (*Urstiftung*) et le futur de la récapitulation (*End-stiftung*) – une *phrase*. J'ai été – un mythe; je suis un fait; je serai (si je peux le laisser se construire) un Nom.

II

1 - Existence et essence, vécu et pensé, matérialité et signification – la disjonction de ces deux pôles, en vouant chacun d'eux à l'anonymat de l'indéterminé, marque du même coup l'absence de l'Unique. C'est dans la parole (Paulhan) que cette absence vient briller, dans la mesure où la parole est toujours inséparablement visée (distinction) d'un *sens* et référence à un *être* : fantôme, version en creux de la singularité ; mais du coup le seul élément où je puisse tenter d'édifier un reflet positif de celle-ci. Toute vie se passe (Proust, Claudel) à tenter d'engendrer un verbe qui serait mon nom propre, version du Verbe unique à la profération duquel, advenue une fois pour toutes, je puis aussi décider de m'associer – la première voie étant celle de l'art, la seconde celle de la religion. Si le Verbe est engendré, ce qu'il dit est avant tout cet *Abba, père* qui, balbutié par l'ensemble de la création, atteint sa complète consonance dans l'homme. Mais en même temps, le proférateur ne peut que s'avouer coupable devant ce Père (Freud), c'est à dire confesser son discours comme coupé, fragmenté, semé de blancs qu'envahissent la prolifération de l'imaginaire ou la fixité brute du réel. La psychanalyse comme tentative de retrouver la « parole perdue » et d'atteindre ainsi l'achèvement de l'individuation (Jung).

2 - Dans le langage (Jakobson), tout mot *signifie* dans la mesure où d'autres (absents) lui sont substituables (fonction métaphorique) et où d'autres (présents) l'insèrent dans la continuité du discours. Seul le nom propre est à la fois insubstituable et inalignable – il fournit le fondement lui-même indicible de la parole, la source elle-même in-sensée du sens. Mais il ne peut y avoir de nom absolument propre que celui de l'absolument sin-

gulier – nom qui cependant n'est jamais pour nous qu'un nom commun (Dieu – le dieu, un dieu) ou le nom de l'absolument commun (*ego sum qui sum*). La naissance du savoir : la perte (le retrait) du nom propre ou son virage en un nom absolument commun, c'est-à-dire absolument substituable. L'épuisement de toutes les substitutions possibles donnerait un savoir lui-même absolu – celui de Lulle ou celui de Hegel.

3 - Le dé-chaînement de la métaphore, c'est-à-dire sa libération à l'égard de la contrainte métonymique (de l'enchaînement au texte), se traduit par l'inflation de l'imaginaire où tout est indifféremment l'équivalent de n'importe quoi. *Je* suis alors la place où surgit sans cesse une nouvelle « idée » – un nouvel alibi – étant bien entendu que *Je* lui-même est substituable et qu'à cette place qu'il a (ou qu'il est), je peux t'y mettre, éventuellement pour m'y offrir en spectacle (c'est peut-être ce qui a lieu dans l'amour). C'est la racine de ce que Kierkegaard appelle « désespoir de l'infini »³, et qui concerne toujours l'imaginaire, le substituable, le possible, l'idée – l'essence ou ce que (celui que) je suis. La perception est inversement en son fond métonymique, contextuelle, insérée à une place irrécusable dans le tissu de l'expérience – on peut y voir comme un dépôt linéaire du discours dont l'imaginaire représente la sublimation éclatée.

4 - Si toute imagination fait glisser l'autre à la place de l'un, si toute perception fixe l'un à sa place dans son rapport à l'autre, la place ($\chi\acute{o}\rho\alpha$) est donc ce sans quoi ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\acute{\nu}$) il n'y aurait ni substitution, ni concaténation – ce sans quoi, donc, aucun sens ne passerait. Elle-même in-signifiable, in-imaginable, im-perceptible, elle figure, dans son radical anonymat, l'exact contrepoint de la pure singularité du nom propre. Alors que celui-ci reste foncièrement à part, elle constitue au contraire la racine de toute continuité (et donc de toute quantifiabilité) dans l'échange comme dans la permanence ; dans la neutralité éternellement vierge de son miroir, image, idée, choses ne cessent de se com-

3. *La maladie à la mort*, 1, C, a.

promettre et de se compliquer les unes aux autres, voilant ainsi, dans leur texte et leur tissu entrecroisé, la blessure irrefermable qu'elle accroche au nom du Père.

5- Le but de toute ascèse (particulièrement évident dans l'ascèse bouddhiste) est d'extirper cette racine de la continuité (dont l'un des noms est désir) en coupant tout enchaînement, spatial comme temporel, et toute substituabilité : *tathatā* (αὐτό καὶ ἄλλο), chaque *dharma*, chaque chose, instant ou événement, scindé du lien obscur de la concaténation, éclate dans l'absolue nouveauté/nudité de son « ainsi », dans la lueur sidérante de son non-sens ; il est là dans le silence que laisse derrière lui le fonctionnement pur, auto-destructeur de la parole, lorsque celle-ci, jouant seule hors de tout usage, excède la conscience, c'est-à-dire l'exaspère en même temps qu'elle la met de côté. Le vertige ainsi ouvert par le *Witz* ou le *ko'an* est la condition même de l'éveil à un monde sans alibi. Mais là où rien n'est continu à rien ni substituable à rien, rien n'est davantage opposable à rien, car l'opposition serait à nouveau un rapport (ce rapport que nous voyons fonctionner dans tout processus contrôlé de substitution, quand nous choisissons de traduire tel terme dans tel autre par exclusion de tel tiers). L'émiettement induit par l'absolution du continu ramène donc au Même – et à l'Un ; la plénitude de chaque évidence instantanée répercute le même vide.

6- Il existe cependant aussi un processus « sauvage » de substitution, celui là même que nous voyons fonctionner au niveau des soi-disants « formations de l'inconscient », régies par un jeu sans résidu de condensation et de transfert, et dont on peut dire aussi bien qu'elles sont signifiantes de part en part – et radicalement insignifiantes. Là où il n'y a ni choix, ni exclusion, ni opposition (l'inconscient ne connaît que le oui), le sens ne peut que circuler indéfiniment, étant toujours tout entier dans chacun des points où il passe ; il fait cercle, revient perpétuellement le même – mais ce même est ici l'indice d'une plénitude infernale où tout se continue dans tout (Varuna, le Dieu profond, est aussi par excellence le dieu lieu, celui dont nous devons craindre

l'inextricable filet). Le cercle n'est rien d'autre pour l'homme qu'une ligne avortée (Platon, Schelling)⁴, échouant perpétuellement à s'articuler, à distinguer son début (*Urstiftung*), son milieu (*Geschehen*) et sa fin (*Endstiftung*), c'est-à-dire à faire sens. Chez Nietzsche, ce *circulus vitiosus* est l'ombre maléfique, mais peut-être inséparable, de l'éternel retour de l'*Augenblick*, c'est-à-dire de ce qui est suprêmement tranché.

7- Dans ce non-sens étouffant (car trop plein) de la panspermie où tout est dans tout, où l'opposition inhérente à la substitution ne parvient pas à se dégager comme telle, le sens ne peut surgir qu'à la faveur d'un *vide*, d'une clairière (*Lichtung*), d'une ouverture polémique qui n'est rien d'autre que l'avènement de la place (ou de la plaie) initiale, jusque là recouverte et comme comblée par le jeu même auquel elle avait permis d'avoir lieu. La conscience, c'est d'abord ce surgissement simultané de la blessure et du couteau – en termes scolastiques, de l'intellect possible, cet indéterminé qui peut tout devenir et assumer toutes les formes, et de l'intellect actif (le *νοῦς* d'Anaxagore) dont la fonction propre, sur le plan humain, consiste à abstraire, c'est-à-dire à découper, à trancher, à ponctuer, à introduire articulation et discontinuité dans la masse opaque et confondue du « donné ». Je me découvre en même temps comme *nihil privativum* (qui peut devenir tout, mais aussi bien persévérer dans la disponibilité de son vide) et comme *nihil negativum*, comme négations et refus actifs, comme ponctuation à l'œuvre : à la fois largeur de la dimension maximale, et resserrement angoissant de la *Nichtung*.

8- L'apparition d'un écart dans la compacité de la circulation originelle rend possible (et inévitable) la constitution d'une ligne, c'est-à-dire d'un sens (Fichte), comme si à partir de l'indéterminé pur (le *nihil privativum*) et du pur déterminant (le *nihil negativum*) se construisait progressivement une détermination complète, une version à son terme infracassable de la Singularité. Tant que ce processus n'est pas achevé (et cet

4. *Lois* 716a (et la conférence de Schelling sur ce passage).

achèvement ne peut être posé à la première personne que comme Idée), la singularité n'est vécue par l'homme que sous sa forme négative, comme le pur déni de tout conditionnement et de toute particularité, comme ce qui démêle l'homme et toute chose de son engagement dans le continu : que cette fonction de coupure soit interprétée de manière physique (le *voûc* d'Anaxagore), théorique (l'intellect agent de St Thomas), pratique (l'impératif catégorique de Kant, seule manière dont s'annonce pour lui le *Faktum* de la raison), voire psychologique (l'*Über-Ich* de Freud, expressément identifié à une pure culture de la pulsion de mort)⁵. Ce statut dialogal de l'existence linéaire répond donc à une tension entre le ponctuel et l'épars, le centre séminal (soufre) et la virtualité flottante (mercure) – il constitue un état forcé, reposant sur l'effort (Biran) et suscitant une fatigue qui le rend irrémédiablement fragmentaire. Le sommeil intervient comme la suspension de ce dialogue, l'enroulement affolé du cours de ma vie, avec, à l'arrière plan, le rétablissement du processus primaire, c'est-à-dire de la circulation sauvage des signes primitifs, des « archétypes » (ce que Jung appelle maladroitement « l'inconscient collectif » est en fait la même chose que le *voûc* – non pas certes d'Anaxagore, mais de Plotin, où tout est en tout). Un pas de plus vers le fond, et le jeu s'évanouit : rien n'a plus lieu – que le lieu, la place vide et inhabitable de la blessure. S'évanouir, c'est faire la non-expérience du non – temps ; si la mémoire linéaire est déjà quasi-impuissante à intégrer ce qui a lieu sur le plan circulaire du rêve, à plus forte raison la confrontation avec la blessure pure reste-t-elle soustraite à toute récupération consciente.

(N. B. Je m'endors, je m'évanouis, je m'éveille : dans tous ces cas, hormis peut être le dernier, ma volonté consciente n'est pour rien ; son exigence de se détendre ne fait au contraire qu'exaspérer la tension. C'est là où le moi découvre de la manière la plus humble qu'il ne représente qu'un moment de la Singularité – son éclat [ἐπέγειο] toujours fragmenté et guetté par une rechute dans le continu et dans la racine insoutenable de celui-ci.)

5. *Le Moi et le Ça*, V.

9- Dans le mythe hésiodique réinterprété par Plotin, Ouranos (ou plutôt la copulation incessante d'Ouranos et de Gaïa) est l'Unique : Kronos (le *voûc* compact, la circulation primaire de tout en tout) inaugure son règne par une blessure castratrice qu'il est en fait impuissant à colmater : *ça* procède, *ça* s'écoule, tel un flot de sable ou de semence (cf. le mythe brahmanique de Prajapati), même si cet écoulement est voué à revenir indéfiniment sur lui-même (dans le temps du mythe, le temps du rêve, le temps de l'origine, passé, présent, avenir sont déjà là, mais sans parvenir à se séparer, à s'arracher l'un à l'autre). Refaire l'Unique (l'Homme, le Temple, l'Eden – cela qui a sombré dans la catastrophe initiale) n'est possible que par un pas supplémentaire dans la voie de l'exil et de l'éloignement – le règne de Zeus, le moment de l'âme et de la linéarité du temps qui est paradoxalement aussi le moment de l'ἐπιστροφή, de la conversion qu'amorce le comble de la procession. L'Un, recouvert sous le règne de Kronos par le foisonnement des signes, réparaît maintenant, mais sous la forme négative de l'inconditionné comme puissance absolue de déni et de césure, comme ce que fut un instant Kronos avant d'être étouffé par les productions qu'il avait suscitées (Kronos comme le côté négatif, mâle, discontinu d'Ouranos, comme ce qui est plus un que l'Un lui-même, comme Lucifer a été plus monothéiste que Dieu même).

10- La conversion ainsi initiée se poursuit et s'achève dans et par la construction de la détermination complète de l'Unique – construction qui s'effectue dans une orientation linéaire, mais qui, là où elle parvient à l'accomplissement, récupère la circularité de l'éternel retour : ce à quoi pourvoient le rythme dans l'art, la répétition remémorante dans la liturgie et, en philosophie, cette re-dite qu'elle est en tant que recapitulation de l'*Urstiftung* initiale. Circulativité (métaphorique) et linéarité (métonymique) ne donnent un sens complet que lorsqu'elles jouent l'une dans l'autre, et lorsque le trait unaire de l'irréversible vient traverser le circuit répétitif des signes et leur perpétuel échange (φ – Lacan). Cela n'est possible que dans la mesure où départ et arrivée, *Ur-* et *Endstiftung*, tout en se

recouvrant exactement, préservent en même temps leur différence (leur écart) fondamentale : la commémoration (la re-dite) ne nous rend pas l'événement inaugural lui-même (qui a très bien pu être « insignifiant »), elle nous décline son nom, sa signification et son identité, elle proclame l'éminente dignité de son *apax* (comme advenu une fois pour toutes).

11 - Il convient d'opérer une distinction entre ces deux modalités de l'exister que sont l'actualité (ἐνέργεια) et la réalité. Il n'y a d'actualité que du Singulier, c'est-à-dire de ce qui est souverainement tranché et séparé (χωριστόν); le réel, au contraire, est de nature infiniment textuelle et contextuelle (Kant, Husserl), il s'inscrit dans le cadre métonymique d'une vérification *continuellement* inachevée où tout phénomène, toute « chose », tout événement ne surgit que dans son rapport à d'autres et, primordialement, à moi-même. Ce rapport (*Beziehung*, Buber) peut être un rapport à la troisième personne et le réel un neutre (*Es*) avec lequel mon corps m'établit en continuité immédiate (en complicité) : il vient toujours cependant, le moment où cette continuité m'apparaît dans sa monstruosité foncière, « mon » corps comme l'étranger indifférent dont la féroce logique ne répond ni à mes ordres, ni à mes questions – que cette expérience de ma dépossession par l'infini turbulent de la continuité soit du reste vécue dans l'angoisse (Proust) ou dans l'extase (Bataille). Dans le rapport à la seconde personne, au contraire, la monstruosité est première dans la mesure où *tu* es un *alter ego*, c'est-à-dire, d'emblée au lieu de moi, ne me laisse pas même la place où surgir : dévorer, être dévoré (M. Klein), telle est la proximité immédiate dans laquelle *tu* surgis (immédiation qui pré-vient le rapport, donc le réel) et dont je ne puis chercher à me garder qu'en t'amenant à la bonne distance, c'est-à-dire en te contextualisant, en te réalisant. Dieu, comme Singularité irréductible, s'impose dès le début comme l'irrélatif (l'absolu, l'abyssal) – comme celui qui est à la première personne (*ego sum qui sum*) et qui récuse donc le *il* comme le *tu* : l'inconditionnellement inconditionné ne fournit aucune prise au savoir théorique (Kant) – et si, sur le

plan pratique, il est là, c'est comme ce *Je* irréductible qui *me* dit *tu* et écarte d'avance ma réponse (je ne réponds pas à Dieu, je suis responsable devant lui) (Kant, Kierkegaard).

12 - Parler à Dieu, parler de Dieu – transposer la première personne du singulier en une deuxième et une troisième – c'est introduire dans l'Unique sinon une blessure (les gnostiques – jusqu'à Boehme et Hegel – ne reculeraient d'ailleurs pas devant cette audace), du moins un jeu, un écart qui lui permet de communiquer – de se faire commun. Sous cet angle, l'engendrement (la procession) du Fils comme Verbe ou image du Seul traduit en termes théologiques ce virage du nom propre en nom absolument commun (le Verbe est l'Être même – Malebranche)⁶ où nous avons vu l'origine propre du savoir. Mais cette lumière « éclairant tout homme venant au monde » n'est celle de la vérité que dans la mesure où, convertie vers sa source, elle réalise cette *adaequatio (rei et intellectus)* qui est peut-être le nom philosophique du Saint Esprit. Par le Fils, je parle à Dieu ; dans l'Esprit, je parle de Dieu : c'est seulement par l'intercession de ces deux personnes que je peux faire fond (*Grund*) sur la première – sur le Père qui révèle d'ailleurs à nouveau sa dimension d'abîme (*Abgrund*) dès que la transgression ouvre un hiatus entre le Fils et l'Esprit (ainsi chez Malebranche, où le péché par excellence est de dis – joindre l'Amour [= l'Esprit] de l'Ordre [= le Fils] – désordre qui fait échoir son auteur à la pure puissance du Père). Le Fils est la voie (la procession) – l'Esprit le retournement (la conversion) : l'un et l'autre indispensables, dans leur jonction, à cette détermination complète qui permet à l'Un d'être paradoxalement à la fois ouvert et intact. L'Esprit est la copule (le *est*) qui réfléchit vers le sujet opaque (cet existant pur qui est l'éternel en dehors de la pensée) la dispersion des attributs en qui il s' imagine et se communique.

6. Dans la mesure où « il n'y a point d'autre idée de Dieu que son Verbe » (*Réponse au livre de M. Arnaud*, XXIV, 3) et où cette idée est celle de l'Être.

13- Si l'on tente, comme St Augustin, de déployer l'événement de Dieu dans la différence du cours de l'âme humaine, on est amené tout naturellement à faire correspondre le Père à la mémoire, c'est-à-dire à ce qui contient obscurément le rapport à l'origine, à l'*Ursiftung* – l'Esprit à la volonté, c'est-à-dire à ce qui anticipe, en s'élançant vers elle, la récapitulation eschatologique de l'*Endstiftung* – le Fils, enfin, au savoir dans la mesure où celui-ci a, par excellence, affaire au présent. Tout savoir est ou bien perception de ce qui est présent *hic et nunc*, ou bien pensée de ce qui est présent partout et toujours. Au centre ponctuel de la perception se trouve l'*hic et nunc* radical, la pure auto-affection par laquelle je suis présent à moi-même – mais sur le mode d'un donné aveugle (G. Marcel, M. Henry) qui ne laisse rien voir ni dire, mais qui m'isole dans le sentiment totalement anonyme de mon existence nue : de ce niveau – celui de mon incarnation avec la monotonie habituelle de son cours, ses éclairs de jouissance, sa douleur feutrée, latente, et parfois flamboyante – rien ne se laisse communiquer, c'est-à-dire amener au grand jour du partage et de l'échange (Arendt) ; j'y suis seul, affirmation brute et aveugle, tantôt éparse, tantôt aiguë, dans l'im-monde sans horizon d'un flux inarticulable. Avec la pensée, dont le statut est celui d'un dialogue, je m'absente de l'incarnation, je me fais n'importe qui, je communique à tous les autres ce qui nous est absolument commun, j'accède non pas au tout lui-même (qui est unique), mais du moins à ce qui est généralement présent et vrai à chaque point du tout (Spinoza, connaissance du deuxième genre) ; l'im-monde, le flux du vécu, le fait pur de mon unicité « sauvage », n'est pas du reste aboli, il demeure le fond sous-entendu de l'origine du savoir (Husserl), et c'est la non prise en compte de ce refoulé (toujours susceptible de refaire surface) qui explique le persistant malaise inséparable non seulement de la science, mais plus largement de toute existence *commune* : tôt ou tard, le Verbe doit se faire chair, il doit, lui qui est illumination et largesse, rentrer dans l'étroitesse de l'angoisse et, faute de pouvoir se faire entendre, exprimer son sang dans l'oppression de l'esseulement.

14- La connaissance du deuxième genre (plus simplement : la pensée en tant qu'elle n'est pas réfléchie/convertie vers l'opacité de sa source), se meut, d'une manière générale, dans l'espace horizontal d'un dédoublement soit avoué, soit implicite : expérience et jugement, existence et essence, référent et signifié – ce qui est unique et ce à quoi autre chose peut être indéfiniment substitué. Moi-même, à ce niveau, je suis n'importe qui – et inséparablement, même dans le déni, le seul. La connaissance du troisième genre (mais est-ce encore une connaissance ? C'est en tous cas le plan propre de la philosophie) reploie dans l'irremplaçable du singulier la généralité profuse du monde : elle est philosophie, amour du savoir, mais surtout (Heidegger) savoir qui aime, c'est-à-dire se retourne sur son origine. Toute philosophie est $\phi\upsilon\nu\eta$, allée du seul vers le Seul, quête du « singulier universel » – ou, réversiblement, elle est venue croissante de celui-ci vers nous : l'Un à la troisième personne de la pensée antique devenant le Dieu à la deuxième personne de la pensée médiévale et enfin l'*Einzelheit* (ou l'*Einzigkeit*) de la pensée moderne. Peut-on assurer aujourd'hui que cet orage (Hölderlin) a fini de passer – après l'éclair nietzschéen et le tonnerre d'orgue récapitulatif de Heidegger ? Doit-on considérer comme allant de soi l'avènement définitif de la communication ? Ou doit-on poser que ce qui a eu lieu – a eu lieu à jamais, et saluer cette *décision* ruinée ?

15- Ce qui donne cependant à la philosophie son caractère paradoxal, voire douteux (d'où l'interrogation sans cesse reprise sur la légitimité de son existence même et sur l'authenticité de son contenu propre), c'est qu'elle opère cette conversion du savoir dans l'élément même du savoir, c'est-à-dire de ce qui est généralement communicable – alors que la religion effectue le même repliement dans le Seul en invoquant celui-ci par un (sinon par son) Nom propre. De même dans l'œuvre d'art, plastique ou poétique, le maximum de sens coïncide, par l'événement d'un miracle gratuit, avec l'accentuation maximale (Heidegger, Paulhan)⁷ de l'*hic et nunc*, de la matière sensible,

7. Heidegger, *De l'origine de l'œuvre d'art* – Paulhan, *Clé de la poésie*.

terrestre, opaque, parvenant ici au point suprême de son insistance. Prophétisme et poésie, telles sont dès lors les deux tentations majeures du philosophe quand celui-ci s'éveille à ce que sa condition a de précaire, d'ambigu et finalement de dérisoire. Il lui faut se résigner à la mission qu'une fois pour toutes Socrate (le patron) lui a assigné, et qui est d'apporter son manque parmi ces formes pleines et fermées en qui se détermine, de façon chaque fois singulière, la réponse déjà là à cette question qu'il est : leur fournissant ainsi, par une distance respectueuse et ironique à la fois, la place où elles peuvent se rencontrer, consonner et se reconnaître. Lorsque l'art et les dieux s'en vont (pour aller se retremper dans quel océan?), l'ultime tentation s'offre au philosophe de vouloir se substituer à eux – alors que son devoir est sans doute de s'effacer après eux sans même tenter de maintenir le foyer allumé pour un possible retour (impossible, car l'unique ne se re-produit pas).

16- On peut dire, en effet, que c'est leur plénitude même qui condamne l'art à la permanence (sur le fier mutisme de laquelle l'interprétation ne peut faire que passer) et la religion à la reproduction, au retour cyclique de la même histoire figée dans l'année liturgique. Toute œuvre d'art *est* ; toute religion se souvient au présent : si nom propre il y a, c'est, dans le premier cas, le sien, dans le second cas, le tien. La philosophie occupe, ou plutôt maintient vide, la place de ce qui serait un nom propre à la première personne, et c'est sous cet aspect qu'elle apparaît comme si périlleusement voisine de cet au-delà de la religion qu'est l'expérience mystique (le *Je suis Dieu* d'Hallaj, le devenir Dionysos de Nietzsche). Mais en fait, le philosophe tente de dire l'unique à la fois à la troisième, à la seconde et à la première personne. C'est là sa bonne démesure, qu'expie cette rançon à la finitude : le recours au nom commun.

17- Le créateur est singulier ; le fidèle se singularise dans son rapport à quelqu'un de singulier ; le philosophe, comme le savant (l'homme du présent) est n'importe qui et n'use que de mots. Mais, à la différence du savant, il garde le sens, sous

cette commune présence, de l'esseulement dans l'im-monde – et par cela même il est amené à excéder le présent à la fois du côté de la mémoire et de l'anticipation, c'est-à-dire à s'inscrire dans la solitude d'une singularité qui n'est pas celle d'un quelque chose (lui) ni d'un quelqu'un (toi), mais celle d'un événement (*Ereignis*) dont il retrouve le jaillissement originel (*Ur-sprung*) et dont il récapitule eschatologiquement le discours. Cet événement est-il l'événement même de la philosophie (Heidegger) ? Est-il, plus largement, celui dont parle toute œuvre, tout mythe et l'histoire de toute vie – autarcie, excès, blessure, flux, réédification, consommation/consumation ? Peut-être ces deux réponses ne sont-elles pas exclusives, et l'événement de la philosophie fournit-il seul une version pour elle-même entièrement lucide de l'unique Événement.

18- Du niveau de la norme commune (niveau II) à celui de la Singularité, de la solitude du Seul (niveau III), il n'y a de passage que par régression soit effective, soit mimée à l'esseulement du niveau I. Le doute cartésien, la culpabilité kierkegaardienne, l'*époque* husserlienne, l'angoisse heideggerienne – autant de figures de cet effondrement du monde et de ses horizons autour d'un resserrement répulsif qui est comme la forme infernale de la première personne. Mais chez Platon déjà, l'au-delà de l'être et du vrai, la singularité de l'*ἀγαθόν*, ne peut être atteint par le *νοῦς*, mais par ce qui est en deçà de celui-ci le dessous absolu, à savoir le désir (de même, sur le plan politique, c'est paradoxalement le tyran, l'homme de désir, qui, tout en personnifiant la pire forme de gouvernement, est le mieux à même, au terme de chaque cycle, de re-constituer la cité idéale). Dans le néo-platonisme également, ce qui réfléchit « en abîme » l'Un, c'est, en deçà de la circularité de l'être et de la linéarité de l'âme, la place vide et béante de la *πρωτὴ ὕλη*. Le désir, dont l'angoisse est la convulsion et la contraction ultime (Boehme), est la blessure de l'homme ; la place (*χώρα*) est la blessure de l'Un : là encore, il est vrai que c'est d'abord par leur blessure que les deux termes communiquent, même si ce verbe convient mal à la confrontation du seul et du Seul.

III

1 - La signification ultime de l'être se trouve dans l'acte (ἐπέγεια, Aristote), et il n'est d'acte que du singulier. Ce qui du singulier n'est pas actuel n'appartient pas, de ce fait, à l'ordre du singulier – il constitue, en moi, la part de l'indéterminé (que cette indétermination soit celle de la matière ou celle – idéale – de l'essence et du genre). Seul Dieu s'identifie complètement à son acte ou à son événement. Il est donc le seul absolument singulier, le seul qui soit le Seul et dont le nom soit un nom propre – ou plutôt : nous appellerons *Dieu* ce point unique où la singularité coïncide avec son événement (pourquoi unique ? parce que la pluralité réintroduirait un élément commun, c'est-à-dire indéterminé). Quant à *notre* singularité, elle est celle d'un moi fini, d'un sujet à qui il arrive d'agir, d'avoir lieu de telle ou telle manière particulière, mais cela au sein d'un élément fondamental où il finit toujours par retomber – celui du neutre, de l'indéterminé, de l'homogène, du continu dont la « structure » indifférente est celle du plus ou moins : en termes aristotéliens, l'être en puissance, dont l'actualisation est le flux, le devenir. C'est par cet élément que j'appartiens à la continuité de la nature. Plus je descends profondément dans celle-ci, plus l'éclair de la singularité s'éteint : dans l'être vivant, on ne trouve que la re-production d'une même forme altérée par le hasard des mutations ; plus bas encore, l'indétermination anonyme de la matière, c'est-à-dire de ce qui peut être n'importe quoi.

2 - La structure du moi, telle qu'elle ressort de l'analyse husserlienne, articule paradoxalement un flux et un noyau (*Kern*). Il y a en moi un noyau d'adéquation parfaite, d'évidence absolue, de « *lebendige Selbstgegenwart* » d'où rayonne l'affirmation

ponctuelle *ego cogito* ; mais cet éclair fixe brille à travers les eaux de l'in-accompli, c'est-à-dire cet « horizon universel, ouvert à l'infini, indéterminé »⁸ qui est l'élément natal de ma conscience. Vivre au sein d'un monde, éprouver (*erfahren*), percevoir, c'est épeler en les visant des significations qui ne sont jamais là dans leur nudité tranchée (et tranchante), mais s'esquissent et s'esquivent dans des phénomènes in-déterminés (et in-déterminants), glissant donc les uns dans les autres selon la pente d'un flux au cours sans fin. A la simplicité d'un événement unique (dont l'étoile continue à briller solitairement au fond de *moi*) se substitue ici le pullulement inextricable de micro-événements dont chacun, dans son in-suffisance, en appelle un autre à travers ce qu'ils ont de *commun* : jusqu'à ce que ce terme commun amortisse l'événement lui-même dans la neutralité de l'habitude, ce monde habitable de choses (apparemment) fixées, de conduites (apparemment) aisées et de sensations (apparemment) éteintes, sur la solidité duquel je fais si imprudemment fond (Hume).

3 - Le flux du vécu comme la répétition de l'habituel s'inscrivent dans une perspective identique qui est celle du continu. C'est à celui-ci, sous son double aspect de passage et de reproductions, que le noyau (*Kern*) oppose sa loi constitutive qui est celle de *l'une fois pour toutes* (ἅπαξ), c'est-à-dire de la discontinuité absolue. Cette exigence *nucléaire* se signifie initialement au moi comme la voix de l'être-à-la-mort (*Sein zum Tode*, Heidegger), en tant que la mort est l'irréversible absolu dont l'anticipation arrache la conscience à la neutralité – bienveillante – du continu (Kierkegaard) en dé-stabilisant radicalement celui-ci. La mort est le seul événement de ma vie qui ne puisse être, absolument, qu'unique : c'est elle, donc, qui fait de ma vie un événement, et un événement unique ; c'est dans sa perspective que je me situe lorsque j'élève telle de mes initiatives à la décision de *l'une fois pour toutes* (dans le témoignage, le contrat et plus généralement toute inscription dans le juri-

8. *Méditations cartésiennes*, I, 9.

dique). Le moi, en tant qu'à-la-mort, est sommé de se décider (de se trancher), alors que l'élément natal de la vie est au contraire le flottement indéfini de l'indécision: si la mort angoisse, c'est avant tout par le rétrécissement inflexible sur lequel elle rabat notre horizon.

4- Si donc il est permis de désigner par le nom de Dieu (ou du Verbe) ce noyau de singularité absolue «à moi-même plus intime que moi» (St Augustin), il n'en reste pas moins que c'est avant tout sous un aspect négatif qu'il s'annonce à la conscience humaine, engagée dans le flux continu du devenir: à l'intellect possible, capable de tout devenir indifféremment, vient s'imposer la scansion de l'intellect actif qui abstrait, tranche, décide et appelle à la décision. Aller vers ma singularité, c'est d'abord aller vers ma mort (cette mort que Hegel identifie à la ponctuation du *Verstand*)⁹, avec comme seule issue de laisser le langage s'y absolutiser (*die Sprache spricht*)¹⁰ pour faire événement dans le poème, la prière (où c'est Dieu lui-même qui se prie à travers moi) comme dans la proposition spéculative du philosophe (où c'est le sujet du contenu qui prend la parole – Hegel). En effet, le plan de l'une fois pour toutes est également celui où le langage transfère ce qu'il énonce – de là les effets aberrants du langage appliqué au «monde» sensible, à ce qui se constitue dans un flux incessant (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*¹¹ – et déjà Platon). C'est parce que la science est une des formes par excellence de la parole que «tout ce qui est porté à l'énoncé scientifique est dit une fois pour toutes» (Husserl – mais on pourrait en dire autant de l'énoncé poétique – ou juridique). Dans la parole absolue (art, religion, philosophie), c'est le langage *lui-même* qui a lieu une fois pour toutes, hors de toute référence.

5- Tout ce qui est décisif (naître, aimer, mourir et, pour le dieu, s'incarner, avoir été là) a lieu une fois pour toutes (Kierkegaard).

9. *Phénoménologie de l'esprit*, Préface.

10. *Ibid.*, A1 (*La certitude sensible*)

11. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, p.13 et *passim*.

C'est ce que refuse, ou plutôt esquivé, l'esthète, et c'est pourquoi Don Juan n'a pas d'*histoire*, mais une répétition d'expériences qui se fondent finalement dans l'indifférence quantitative d'un catalogue. L'action éthique, au contraire, est accomplie une fois pour toutes – sa maxime vaut universellement (Kant) en même temps qu'elle constitue l'axe de mon destin personnel. Mais cette inscription dans l'ordre symbolique, par où ma vie devient histoire, ne s'opère ni sans problème, ni sans résidu. Le sujet fini, en effet, n'est pas seulement origine d'une histoire, il est aussi d'ores et déjà compris dans la continuité d'une histoire qui le devance et l'enveloppe: ainsi, chez Kierkegaard, c'est le retour et l'insistance (comme acte ou comme tentation) de la faute du Père qui retient le fils au seuil de l'événement décisif (ici, le mariage). De même, chez Freud, l'histoire du sujet doit se frayer la voie à travers les ruines d'une préhistoire à la fois grandiose, terrifiante et abolie – le surgissement totalement incongru et déplacé de la sexualité infantile, retour chez l'homme de la puberté fantôme d'un ancêtre pré-hominien. L'histoire antérieure détraque l'histoire actuelle du sujet (lui interdit de se formuler et de se décider), dans la mesure où cette histoire antérieure refuse de s'inscrire dans un discours cohérent et suivi: ainsi non récapitulée, elle demeure au présent – persiste et fait question. L'«inconscient» est fait de ces événements excessifs, vécus, subis, voire accomplis, mais qui ont passé à travers la conscience sans qu'elle les retienne (le *Wunderblock*) – et le but de la cure est précisément d'amener le sujet à la possibilité d'élaborer son propre mythe et d'y récapituler son destin.

6- Là même où il y a un début authentique et où quelque chose est mis en chemin une fois pour toutes, l'opération laisse toujours un résidu qui, refoulé, mais non aboli, est toujours susceptible de revenir. Comme l'indique Husserl, l'instauration originelle (*Urstiftung*) de la science et de la philosophie en Grèce correspond à un refoulement du monde de la *δόξα* – celui qui s'esquisse imparfaitement à l'horizon du flux du vécu – et il en résulte une crise que seul peut conjurer un retour à (ou

sur) ce «royaume des Mères de la connaissance»¹² (retour qui correspond à la *phénoménologie* elle-même). De même, pour Heidegger, la fondation grecque de la métaphysique comme science de l'être de l'étant s'avère finalement un événement *substitué* à un autre qui n'a jamais eu lieu (la pensée de l'être en tant que tel, c'est-à-dire comme tout autre que l'étant) et qui du même coup s'est trouvé différé vers l'avenir. D'une manière générale, l'*Urstiftung* implique toujours une *Endstiftung*, une question en retour sur ce qui est resté impensé (in-accompli) dans l'origine effective: c'est cette instauration ultime ou eschatologique que nous désignerons par le terme paulinien d'ἀνακεφαλαίωσις (récapitulation)¹³. Chez St Paul, tout est récapitulé dans le Christ, et de même, dans l'Islam, Mohammed apparaît comme le «sceau des prophètes» dans l'enseignement duquel se récapitulent toutes les révélations antérieures: le Christianisme et l'Islam se présentant ainsi comme des religions de l'*Endstiftung* (des religions à la seconde puissance, en quelque sorte), alors que les religions «archaïques» ou traditionnelles restent centrées sur la répétition uniforme de l'ἄραξ de leur *Urstiftung* (dans le judaïsme, la récapitulation ultime est annoncée prophétiquement au futur, comme espoir de la résurrection ultime et de l'avènement du règne messianique: «le Messie, qui réalisera l'unité du monde entier, qui ne sera plus divisé, mérite d'avoir été créé le premier jour qui était un jour unique» – Maharal de Prague)¹⁴.

7- Alors que dans l'absolu «l'événement de Dieu» (Péguy) a lieu d'un seul jet dans un unique aujourd'hui, l'homme ne peut donc faire événement ou se résoudre à la singularité de l'une fois pour toutes qu'en faisant fond sur un passé qui tombe du coup dans l'effacement de l'oubli. Toute action au présent appuie son élan vers l'avenir sur la masse d'un passé qu'elle condense, replie, indifférencie, mais qu'elle *exprime* aussi dans

12. *Husserliana*, IV, p.156.

13. *Ephésiens*, I, 10.

14. *Le puits de l'exil*, trad. E. Gourevitch, Paris 1982, p. 284.

la singularité de ce qui, par elle, a lieu (Bergson): plus cette expression effaçante est totale, plus lourde est la charge de passé qui se trouve pro-pulsée vers l'avenir par le défilé du présent – plus l'action est libre, c'est-à-dire plus elle fait événement. L'action machinale reste au contraire anonyme et impersonnelle dans la mesure où elle n'engage que le présent (soit le présent ponctuel du réflexe, soit le présent figé de l'habitude). A l'approche de la mort, le passé, n'étant plus mobilisé par un pro-jet, cesse de faire fond et se re-pose au présent, chacun des éléments de son inextricable tissu figé à sa place – dans l'espace juxta-posant (mais peut-être rayonnant à partir d'un événement central) de la vision panoramique. Peut-être la philosophie a-t-elle connu, avec Heidegger, son ultime événement et sa récapitulation radicale; nous errons maintenant dans la contemporanéité en vitrail (Proust) de pensées fantômes que nulle violence interprétative ne contraindra plus (hélas!) à faire fond.

8- L'événement fini, même sous ses formes les plus hautes, apparaît ainsi comme inévitablement césuré, comme s'installant sur une auto-mutilation, sur la coupure refoulante de quelque chose qui dès lors fait fond comme passé, mais dont le retour suspendu constitue l'horizon eschatologique du futur. Mais ce qui tombe dans l'oubli, ce n'est pas seulement le refoulé, c'est l'acte même du refoulement, c'est-à-dire de l'acte qui une fois pour toutes a fait origine (*Urstiftung*). L'oubli de l'origine – son exil dans l'*immémorial* – est exigé pour qu'elle puisse précisément fonctionner comme origine: seul fait autorité ce dont la racine est soit inconnue, soit fabuleuse (Maistre) – et Dieu même, dira Schelling^{14bis}, doit *oublier* qu'il a créé le monde librement, il doit le trouver après coup comme un destin auquel il a affaire, sinon il n'y a pas d'histoire authentique, mais seulement jeu ou roman. De l'homme également on a pu dire (Platon, Kant, Schopenhauer) que sa vie s'inaugurait par une décision, un choix qui ne peut

14bis. *Weltalter (Urfassungen)*, Munich 1964, p. 183-4.

entrer dans son histoire consciente et qui du même coup la fonde, même si le malaise qu'il entretient peut susciter ultérieurement une conversion, qui cependant n'abolira jamais dans sa racine le coup de dés originel.

9- L'écart maintenu dans tout événement fini entre l'*Ur-* et l'*Endstiftung*, l'origine et la récapitulation, peut être considéré comme la brèche ou la plaie à travers laquelle se déverse le flux homogène du continu – le temps sous sa forme inauthentique (Heidegger) de glissement ou de passage indéfini d'un présent à un autre. L'instant initial de l'origine est à jamais perdu et recouvert par ce flot; seul l'instant ultime (ou ce qui, dans l'entre deux, l'anticipe), peut être tranché, soustrait à la nécessité de passer et introduit sur un autre plan que Nietzsche désigne comme celui du retour. C'est son in-suffisance, son incomplétude (et du même coup son in-détermination) qui condamne l'instant présent à passer. L'*Augenblick* de l'éternel retour devra donc être au contraire l'instant absolument et complètement déterminé, tranché comme une grappe mûre par la serpe adamantine de Dionysos (ou le coup de dents des filles du désert): l'instant récapitulatif ou, comme dit encore Nietzsche, «la tête du serpent»¹⁵, cette tête que détache d'un seul coup la morsure du berger.

10- Qui tranche dans le continu? Quelle morsure, de quel fond venue, introduit une ponctuation dans ce flux? Depuis toujours, la coupure, la discontinuité ont été rapportées à l'instance du *savoir*. Chez Parménide, la vérité s'ordonne dans le partage radical ἔστιν/οὐκ ἔστιν, alors que la *doxa* procède d'un mélange de lumière et d'obscurité; chez Platon, le plan des Idées est celui de la coupure, où chaque terme (le beau, l'égal etc...) n'est que lui-même, séparé des autres par la «lacune» de son «lucide contour» (Mallarmé): quand l'Idée mord sur la vie, c'est-à-dire sur le flux indifférencié du devenir, jaillit alors l'instant parfait de l'ἀγαθόν – comme chez Nietzsche, sauf que

15. *Fragments posthumes*, Ed. Colli-Montinari, 14 [188] (printemps 1888).

pour ce dernier le savoir fait lui-même partie de la vie et que c'est celle-ci qui, telle le serpent Ouroboros, se re-mord elle-même. L'instant parfait est le re-mords du temps (du flux) – la coupure dans la vie qui exalte celle-ci et la porte à l'extrême de la signification. C'est ce moment, cet éclair que Goethe assignera à l'art la tâche de fixer – et cela, fort opportunément, à propos du *Laocoon*, c'est-à-dire d'un groupe dont le centre plastique est constitué par la piqûre d'un serpent (στυγμή, l'instant, est d'abord la piqûre, le *punctum temporis*, la ponction). Mais il ne saurait être question, évidemment, d'opposer Platon à Nietzsche. Ce qui s'affirme, chez Platon, c'est ce fait que le flux de la vie n'est rien d'autre que le brouillage – le mélange indéterminant – de significations tranchées que le langage (et plus encore la pensée) maintient comme déjà là dans leur séparation radicale (en les articulant simplement par ces voyelles ontologiques que sont l'être, le même, l'autre, le repos, le mouvement); alors que Nietzsche pense non les éléments de la signification, mais le point (le coup) final qui clôt le cours du sens parvenu à sa consommation (à sa détermination) absolue.

11- Pour chaque sujet fini, c'est ce point final qu'anticipe l'être-à-la-mort, dans la mesure où c'est seulement à travers ce dernier que notre existence se ramasse en une totalité (Kierkegaard, Heidegger). L'être-à-la-mort déstabilise l'homme, l'arrache à la condition de «chose» (fût-elle «pensante») et en fait un événement *sommé* de se récapituler de façon irréversible. Chaque être se singularise en s'historialisant devant la mort – comme dans la scène finale du *Temps retrouvé* où la vie du narrateur, jusque là flottante et anonyme, se résume (se récapitule) dans le choix d'une vocation, qui est d'écrire, et cela dans l'urgence découverte du vieillissement et de la mort qui tombe sur nous. Significativement, dans le cas de Proust, l'*Endstiftung* littéraire se réalise en fait comme une recherche récapitulatrice du temps perdu, c'est-à-dire plus précisément des impressions perdues: l'impression – passive, pathétique, insignifiante et/ou violente – comprenant précisément ce que l'*Urstiftung* avait laissé tomber. Ainsi, chez Heidegger, le

Betroffenwerden, « l'être-touché ou impressionné par la violence de l'être »¹⁶, que l'instauration grecque de la philosophie esquive « catastrophiquement » en posant l'Être comme être de l'étant. En deçà de l'histoire, en deçà de l'origine oubliée, et refoulée par elle, il n'y a rien que la violence nue, le choc traumatisant (Freud), ou ce que Proust appelle plus modestement impression. C'est cette impression, ou plutôt son avoir-été (*Gewesenheit*), son essence (*Wesen*), qui re-surgit métaphoriquement dans une sensation actuelle à laquelle elle emprunte l'existence: la vie étant comme une métonymie linéairement indéfinie où parfois la métaphore *circule*, c'est-à-dire introduit la vérité ou le style – orientation que la littérature ne fera que prolonger en la situant sur son véritable plan.

12- La vérité ne se trouve ni dans le passé ni dans le présent, ni dans l'essence ni dans l'existence considérés séparément: elle jaillit comme le moment eschatologique de leur *adaequatio*, ou de ce que Maître Eckhart appellerait *reduplicatio*¹⁷. Il y a *reduplicatio*, ou redoublement, quand, dans un énoncé, le même terme apparaît deux fois, la première fois comme se référant à l'existence, la seconde fois comme désignant l'essence (ainsi dans le nom divin par excellence, *ego sum qui sum*). L'opérateur logique le plus habituel de ce type d'énoncé est, en latin, l'adverbe *inquantum* (*en tant que, comme*): quand je dis, par exemple, *justus inquantum justus*, le juste en tant que juste, je vois le terme concret (le juste existant et concret), en se repliant sur lui-même par l'*inquantum*, dégager dans sa pureté tranchée la forme ou l'essence qui le définit. L'*inquantum* est le troisième terme par où se signifie l'identité du concret et de l'abstrait, de l'existence et de l'essence: dans l'événement qu'est Dieu, il se rapporte à l'Esprit, à la reconnaissance mutuelle du Père et du Fils – il est ce à travers quoi ils se regardent et se replient l'un sur l'autre, leur entretien, leur rencontre, leur attouche-

16. *Gesamtausgabe*, XXXIX, p. 292.

17. Cf. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckart*, Paris 1960, p.111-112.

ment, leur baiser. Ainsi chez Proust, le langage, dans sa fonction métaphorique, et le temps dans ses retours (son historicité) fonctionnent l'un et l'autre (l'un dans l'autre) comme un *pli* qui recueille une chose ou un événement sur eux-mêmes et les fait apparaître *en tant que (inquantum)* tels, *comme* tels. Dans le flux de l'expérience courante, rien n'est donné *comme* tel, pas même l'eau que je bois ou la forêt dans laquelle je marche; c'est seulement la nomination (« eau », « forêt ») qui dé-coupe cette donnée in-différente et mêlée, la replie sur son essence et en fait rayonner la signification (Heidegger); de même, c'est le hasard d'un retour fortuit dans le labyrinthe du temps qui fait surgir Combray *comme* Combray ou Venise *comme* Venise. Par le langage ou/et la remémoration historique (*Er-innerung*), l'événement (ou le non-événement) initial ne s'écoule pas, mais, revenant sur soi dans la récapitulation de l'*Endstiftung*, se trouve posé *comme* tel.

13- C'est ce même mot *comme (als)* qui fournit son terme-clé à la philosophie allemande lorsque celle-ci, après Kant, devient évocation de l'événement d'un sujet singulier, ou plutôt de la singularité même: dire selon quel mode le moi se pose *comme* moi (Fichte), Dieu *comme* Dieu (Schelling), l'esprit *comme* esprit (Hegel), l'homme *comme* homme (Feuerbach, Marx), l'unique *comme* unique (Stirner). Mais déjà chez Aristote, le problème radical et permanent de la philosophie est celui de τὸ ὄν ᾗ ὄν – l'étant *comme* étant, dans sa *reduplicatio* sur lui-même; et, plus initialement encore chez Platon, s'interroger sur ce qu'est le bien lui-même (καθ'αυτό), le beau lui-même etc... revient à demander ce qu'est le bien (etc...) *comme* (ᾗ) tel. *Comme, als, inquantum, ᾗ* – ce mot bref, parfois réduit à une seule lettre, contient peut-être la formule exhaustive de la philosophie toute entière, dans la mesure où il renvoie à l'événement même de l'appropriation à soi (*Ereignis*).

14- Ce *comme* qui est le point de jonction, la reduplication confirmante, entre l'essence et l'existence, correspond en effet au plan de ce que la métaphysique traditionnelle désigne

comme *actualitas* ou ἐνέργεια. C'est en hachant que la hache se révèle ou éclate *comme* hache; c'est en pensant, en parlant, en riant, que l'homme s'avère *comme* homme; tout être naturel ou artificiel n'est vraiment lui-même, *comme* tel, qu'en accomplissant l'ἔργον, l'opération dans laquelle son essence, son «quoi c'était être» (τί ἦν εἶναι) entre dans le plein jour de la consommation – c'est pourquoi le seul moment où l'animal «est» vraiment correspond à celui où il récapitule ce qu'il est (τί ἐστὶ) en le reproduisant. Ce qui se maintient en deçà de l'ἐνέργεια reste compris dans l'indétermination de la δύναμις, de la potentialité toujours ambiguë et douteuse qui certes peut atteindre son but, mais tout aussi bien dévier imperceptiblement vers un autre – car dans la nuit du neutre, du non-tranché toutes les confusions sont possibles. Paradoxalement, la potentialité (le non-comme) possède lui-même son *comme*, son actualisation, dans le flux continu du mouvement mesuré par le temps, et dont la loi constitutive est donc celle du plus ou moins, ou du «jusqu'à un certain point» (Kierkegaard). Toute vie se manque elle-même qui reste dans le désert (Nietzsche) du temps et se laisse indéfiniment dévorer par son indétermination: se trouver, c'est sortir du temps et accéder à un autre plan, celui du νῦν, du maintenant qui ne passe plus, mais se répète à jamais, même si, pour l'étant physique, cette répétition ne peut incurablement s'effectuer que dans un autre.

15- Le *comme*, dans son identité avec l'ἐνέργεια, correspond également à ce qui, depuis Platon, s'appelle bon (ἀγαθόν). Ce qui est bon (au sens où l'on parle d'un «bon» élève ou d'un «bon» cheval), ce n'est pas l'idée ou l'essence considérée en elle-même, ce n'est pas non plus, naturellement, cet étant empirique (τόδε τί) immergé dans le flux de son contexte – c'est ce qui surgit ou tombe à l'intersection des deux. Le «bon» praticien est celui qui sait appliquer opportunément une règle universelle (abstraite) à un cas particulier – il est celui qui a le sens de l'opportun (καίριον) et du moment (νῦν). De même, le «bon» lit (*République* X) est celui dont l'usager vérifie qu'il correspond à l'idée qu'il en avait donné à l'artisan, et cette

vérification s'accomplit dans la jouissance (le bon lit est celui où l'on dort bien et qui dans cet emploi s'avère *comme* lit). La jouissance (interne ou externe) atteste que la chose est comme il faut, adéquate à son idée – qu'elle est *en forme* et a lieu dans la plénitude de son actualité. Mais, sur le plan de la finitude, *bon* n'est qu'un adjectif qui arrive fortuitement et éphémèrement à un sujet qu'il illumine seulement en surface: l'ἀγαθόν comme τί, le bien qui est lui-même quelque chose, ou quelqu'un, c'est ce que l'*Ethique à Nicomaque*¹⁸ appelle ὁ θεός, le Dieu (qui s'annonce à l'homme au niveau de ὁ νοῦς, l'intellect). Dieu ainsi conçu n'arrive à aucun sujet différent de lui, il n'arrive une fois pour toutes (ἄπαξ, Plotin) qu'à lui-même; il ne couronne aucune virtualité antécédente, mais, pure ἐνέργεια, il pré-vient sa propre puissance ou possibilité; il est le *comme* absolu (l'avoir-lieu même du *comme*), en qui s'égalisent d'un seul coup et à jamais l'essence et l'existence, le τί ἐστὶ et le τόδε τί (l'essence, en lui, est l'exister même, dira St Thomas – ou l'*haecceitas* même, dira Duns Scot); il est le bon-heur permanent et souverain, dont tout bonheur fini répercute éphémèrement l'éclat (Pindare). Dans son unicité singulière, il fournit la racine commune (Kant) à la continuité indifférente du sensible et à la discontinuité tranchée du sens, objets de l'imagination et du *Verstand* dont le jeu harmonique réfléchit en beauté, en jouissance esthétique, le nœud radical. En lui nous nommons, à la deuxième ou à la troisième personne, ce noyau qui en moi est moi-même et dont nous avons dit qu'il constituait la seule évidence absolue.

16- Au cœur de l'étant, il y a donc le Bien comme événement ἀπαξ de la concordance reduplicative entre existence et essence, sensation et signification. Qu'un autre nom du Bien soit l'Un (l'Unique, le Singulier), c'est là sans doute ce qui constituera la thèse cardinale de Plotin et de ses successeurs, mais dans une parfaite fidélité au message de Platon lui-même. L'Un est: selon qu'on accentue l'un ou l'autre des deux termes, on

18. 1096a.

peut déboucher soit sur le retranchement absolu (première hypothèse du *Parménide*), soit sur la dispersion, la diffusion et le flux indéfini (deuxième hypothèse). Mais le vrai point de vue, qui accorde et articule les deux autres, est fourni par la troisième hypothèse (la seule à laquelle aucune autre ne correspond), dans la reconnaissance de l'Un comme τό ἐξοσίφνης, la soudaineté de l'événement par lequel l'un meurt son unité en vivant sa pluralité, et meurt sa pluralité en vivant son unité (comme telle). A l'existant sensible convient l'écoulement du temps; à l'essence intelligible la permanence de l'éternité; à ce qui est au delà (ἐπέκεινα) des deux, le «tout de suite» de l'avoir-lieu, ce virage fixé de la procession à la conversion, de la présence à l'absence, du *Da-sein* au *Weg-sein*, dont l'élément est τό νῶν (Proclus). Le Dieu d'Aristote est acte nu; le Dieu (néo)-platonicien est le pivot immobile d'un événement à deux visages; il appartiendra à la théologie chrétienne de placer en Dieu même cet événement déconcertant tout en ménageant l'absolue simplicité de l'Unique.

17- A l'homme aussi il est donné de naître et de mourir, de s'éveiller et de s'endormir, d'entrer et de sortir – lui dont l'élément est le plus ou moins ne peut qu'endurer sans la maîtriser la soudaineté de ces voltes, qu'il ne connaît jamais du reste que dans leur disjonction. L'événement divin se boucle sur lui-même; l'événement humain, incurablement linéaire, n'éprouve que comme impératif la jonction de ses deux extrémités.

IV

1 - Que l'événement trouve lieu κατ' ἐξοχήν dans l'élément du langage nous permet de l'identifier non seulement sur le plan humain, mais en soi, à un processus d'*expression* – qui renvoie comme à son corrélat à un mouvement inverse d'*impression*. L'expression est la présence du dedans dans le dehors, comme l'impression l'instance du dehors dans le dedans. Dans l'absolu, on doit considérer ces deux orientations comme réalisant l'équilibre d'un jeu souverain: le Dieu trinitaire est simultanément sortie et entrée, procession du Fils et conversion du Saint Esprit (en écho à ce que nous présente, dans l'ordre philosophique, l'Un du néo-platonisme et déjà celui de la troisième hypothèse du *Parménide*). Mais l'être fini – auquel on peut laisser ici son nom théologique de *créature* – ne peut exprimer que ce qui lui a été au préalable imprimé (on retrouve ici une des bases de l'esthétique de Proust, et l'idée selon laquelle nos livres ne sont jamais que la production volontaire au dehors du livre que la vie a, de manière inaperçue, gravé en nous)¹⁹.

2 - L'inconscient personnel (au sens pathologique du terme) ne serait dès lors rien d'autre que la trace laissée par une impression trop forte, un traumatisme, un choc que nous n'avons pu (ni ne pouvons) maîtriser en le résorbant dans l'expression. A la base de l'histoire individuelle comme de l'histoire collective, il y a, chez Freud, un événement excessif (le surgissement anachronique et terrifiant de la sexualité chez l'enfant, le meurtre du père dans la horde primitive), aussitôt refoulé, mais toujours

19. *A la recherche du temps perdu* (Pléiade) III, p. 880 («le seul livre que nous ait dicté la réalité, le seul dont l'impression ait été faite par la réalité même»).

insistant (oppressant) et auquel tout le cours ultérieur ne fait qu'apporter une abréaction fragmentaire. Quelque chose m'a été jeté (*Wurf*) – ou : j'ai été jeté (*geworfen*) dans quelque chose qu'aucun pro-jet (*Entwurf*) n'a pu ensuite relever (Heidegger), mais qui en droit reste cependant susceptible d'être repris dans un discours (faute duquel je suis condamné à le rejouer sans cesse). Si l'expression est de l'ordre du langage et si l'impression constitue son versant interne (et parfois irrémédiablement interne), il en résulte que l'impression, même et surtout inconsciente, doit être elle-même structurée comme un langage (Lacan) – Proust dirait : comme un livre.

3- La singularité finie – la monade de Leibniz – sera donc à penser comme ce qui, dans sa perception et sa dynamique (l'événement de son être-au-monde) exprime l'Un-Tout (aussi bien l'unique raison d'être que l'unique monde possible) dans la mesure ou celui-ci est impliqué/imprimé en lui. Si on convient d'appeler livre toute parole re-pliée sur elle-même (Mallarmé), on pourra dire que chaque monade existante, c'est-à-dire complètement déterminée, est un livre d'une *complication* infinie, *complice* d'une infinité d'autres livres, tous versions de la même fulguration première. Ainsi chez Mallarmé, formulant à sa façon le mythe hégélien, le flamboiement initial de l'Idée-Hérodiade ploie «son aile indubitable» en l'homme (c'est la catastrophe que répète chaque coucher de soleil), et, ici repliée, devient le secret ou le problème qu'il transmet à sa race dans cette expression non maîtrisée qu'est la génération – le différenciant ainsi jusqu'à l'artiste suprême qui saura le déployer dans le spectacle du Livre total, ouvert, devenu le ballet de ses pages dé-liées. On peut dire qu'après Kant l'expression a cessé d'être une donnée ontologique pour devenir une tâche : exister reste toujours synonyme de détermination complète, mais cette détermination (*Bestimmung*, Fichte) surgit désormais comme un impératif, comme une proposition catégorique à laquelle j'ai moi-même à me déterminer. Si chez Fichte ou Hegel cette détermination s'inscrit encore d'elle-même dans la téléologie de l'Un-Tout, elle devient, chez Kierkegaard ou Nietzsche, un

fardeau accablant et ambigu ou une charge de dynamite dont l'explosion risque de dilacérer le porteur : dans tous les cas, quelque chose qui me singularise au sens ou elle fait de moi un monstre.

4- Dans l'imaginaire gnostique de la philosophie, tel que Paracelse le formule et le systématise au seuil de l'âge moderne, le ciel, ou plutôt l'astre (*Gestirn*) est ce qui imprime – l'élément, et par excellence la Terre, ce en quoi ça s'imprime et, par conséquent, ce qui exprime. L'astre s'imprime dans l'élément en s'y semant, en s'y *imaginant* (Baader, *Ein-bildung*)²⁰ – le Père est d'une façon générale l'imprimant, lui-même in-expressible (celui dont le Nom est donc toujours perdu, oublié, mutilé – séparé, sanctifié). Le Fils est naturellement l'exprimé ou l'expression même, la mère le lieu ou la matière de l'expressible. Dans le Dieu trinitaire, où la matière n'intervient pas, on trouve à sa place l'Esprit comme l'événement même de l'adéquation (du retour) de l'expression sur l'exprimant : c'est seulement l'incarnation qui introduira dans l'absolu une possibilité d'impression et même d'oppression. Dans ce paracelsisme contemporain qu'est la psychologie de Jung, le ciel est devenu interne, il s'identifie à la constellation des «archétypes», c'est-à-dire des impressions fondamentales gravées dans l'élément de l'inconscient : le problème – à notre avis non résolu (ni même soulevé) par Jung – étant de déterminer *qui* en dernière analyse imprime, puisque l'archétype n'appartient lui-même qu'au domaine de l'imprimé.

5- Si *imprimer dans...* est synonyme d'imaginer (*einbilden*) ou d'in-former, l'imagination au sens psychologique, voire pathologique du terme, pourra être définie comme ce processus fabulateur par lequel le sujet tente de faire impression sur soi après s'être au préalable identifié (à) un autre (du fait que le moi est ce à quoi n'importe quelle identité peut se trouver substituée). Dans la mesure où ici le moi imprimant (im-pressionnant) se

20. Cf. *Werke* (Ed. Hoffmann) IV, p. 307 et *passim*.

traite en même temps comme sujet impressionnable, on n'aboutit qu'à une perversion stérile et à une expression nulle, puisque le sujet où l'on imagine est déjà lui-même imaginaire. Plus généralement, on peut se demander si l'impasse (la démesure) du séducteur ne se situe pas dans cette volonté même de *faire impression*, alors que la situation du sujet singulier fini le met plutôt en demeure de *faire expression*, c'est-à-dire de se laisser féconder (imprimer) pour pro-duire. Seul l'Unique à la deuxième personne (le Dieu) a le droit et le pouvoir de faire impression: c'est même dans cet abord impressionnant qu'il apparaît dans sa numinosité, comme celui qui simultanément étonne, effraie et comble. Dans la version heideggerienne du mythe de Sémélé, l'impression fulgurante vient du Dieu, le poète endurant cette flèche d'Apollon pour la restituer aux hommes sous une forme commune et consommable (Hölderlin, Mallarmé): mais pour Heidegger, le Dieu et l'homme demeurent subordonnés à l'événement même de leur appropriation mutuelle (*Ereignis*).

6- Dans la mesure où on considère, comme nous l'avons fait, la « littérature » (Proust) comme exemple privilégié de l'expression, le parallèle est inévitable entre expression et procréation (cf. la « vaine grossesse » de la Pythie): dans les deux cas, l'événement mythique est le même – impression d'une semence, maturation dans l'*implicite*, explosion. Mais la procréation n'est rien d'autre que l'expression du génériquement semblable, sa re-production pure et simple. La création langagière se veut au contraire expression de l'unique – ou de l'Unique – c'est-à-dire du non semblable. Dans le fini, le singulier ne peut jamais s'exprimer cependant que par un détournement de l'élément commun, en l'occurrence du langage spécifique (particulier, au sens hégélien) dans lequel je suis né et que je continue: ce détournement étant le style même et, si radical, le génie. Seule la création *ex nihilo* apparaît comme irréductible à un détournement, dans la mesure où elle ne pré-suppose aucun élément commun positif (une matière, un langage), mais seulement le *nihil* même, la place vide, l'inexplicable blessure par où le continu jaillit de l'Unique.

7- L'être vivant ne peut jamais exprimer que ce qui a été imprimé en lui – au niveau physique, par l'hérédité codée de sa continuité génétique. Mais, aux yeux du théologien comme du métaphysicien, l'homme est en outre soumis à une *impression* singulière s'originant dans le Singulier absolu: il a (Descartes) ou il est (Spinoza) l'*idée* (l'empreinte, l'arché-type) de Dieu – et toute expression (artistique, religieuse, philosophique) n'est rien d'autre que la pro-duction extérieure de cette trace de l'Unique gravée en moi, c'est-à-dire la formulation d'un nouveau nom divin, qui d'ailleurs constitue seulement une nouvelle version du même. A la monotonie (relative) de la nature s'oppose donc l'originalité (non moins relative) des expressions de l'esprit – relative, parce qu'elle n'advient jamais, nous l'avons dit, que par le détournement d'un matériau commun. Mais ce détournement n'a lui-même rien d'arbitraire: l'impression de l'Unique qui se signifie à travers lui est bien plutôt mon *daimon*, mon destin, qu'il ne faut pas confondre avec la nécessité (toute générale) de la reproduction naturelle ou sociale. Quelque chose m'a été jeté (*geworfen*), s'est enfoui dans ma terre et j'ai à veiller sur sa végétation sans la hâter prématurément, ni la laisser passer dans l'indifférence homogène du temps perdu.

8- Ce qu'on appelle la « liberté d'expression » équivaut à l'ampleur plus ou moins grande laissée à la liberté de détournement, étant bien entendu que, sur le plan de l'esprit fini, un minimum de codage doit être irrémédiablement respecté sous peine d'échoir à l'insignifiance (une parole totalement *irrespectueuse* ne se distingue pas du simple cri). Un code abusivement rigide ou déterminé ne tolère à la limite qu'un énoncé répétitif – c'est-à-dire paradoxalement indéterminé. En droit, l'homme doit pouvoir tout dire – s'il ne peut pas tout faire. L'action est toujours conditionnée et conditionnante, alors que la parole constitue au contraire le plan du libre, c'est-à-dire de la pure et simple traduction du même. Certes, il arrive que la parole se fasse action (parole injurieuse, parole diffamatoire...); mais si, sous cette forme, elle tombe effectivement sous le coup de la

limitation juridique, on observera qu'un tel emploi relève entièrement de la fonction de communication du langage et que l'expression, elle, reste libre : ou, plus précisément, elle n'est limitable que dans la mesure où sa communication provoque dans l'immédiat des effets réels. Ce qui est condamné, ou du moins surveillé, c'est l'expression *choquante* – l'expression qui veut faire *impression*, et une impression réelle, alors que l'impression esthétique doit rester purement formelle (toute moralité mise à part, l'écriture de Sade heurtera toujours par son caractère *impressionnant*). Il est du reste curieux de constater qu'un même préjugé et qu'une même tradition bibliographique classe dans la même rubrique l'écriture érotique et l'écriture occultiste – la parole magique offrant en effet un autre exemple d'une expression qui veut faire impression, non pas sur un auditeur de rencontre, mais sur l'âme secrète du monde. En Dieu seul, le Verbe est à la fois expression et production également inconditionnées ; en l'homme, l'expression est restée inconditionnée, mais doit s'en tenir à l'impuissance (sauf là où elle est « autorisée ») – la production, au contraire, déploie son efficace dans le filet inextricable du conditionnement.

V

1- Ce qui rend autrui déconcertant, ce n'est pas son altérité, mais paradoxalement le fait qu'il est comme (*wie*) moi – qu'il occupe le site, en principe unique, de la première personne et m'assigne l'obligation, cependant impossible, de la lui livrer (de lui faire *place*). Le seul surgissement d'autrui me dé-singularise, me dis-loque et me fait éprouver, avec une intensité qui disparaîtra vite, l'angoisse oppressante de la continuité (angoisse qui resurgit dans la topologie dantesque, si chère à l'imaginaire baroque, d'un enfer ponctuel où des myriades de corps s'entassent au centre indivisible de la terre – où, au pied de la lettre, *l'enfer, c'est les autres*). La lutte, comme l'amour, apparaissent donc dès l'origine de la conscience de soi (Hegel) comme deux tentatives simultanées de me re-faire unique, ou plutôt de m'imposer tel, car en réalité, du fait même de mon statut de singularité finie, c'est moi qui surgit, combien fragilement, dans le champ de la première personne que domine la présence écrasante d'autrui. Que, par un paradoxe proprement humain (Freud), la sexualité soit dès l'enfance le champ clos de cet affrontement, reflète simplement le fait qu'au niveau symbolique le sexe – coupé ou « coupable » – constitue la trace de cette blessure (section/sexion) qu'ouvre mon surgissement au lieu d'autrui. Le sexe est en même temps du reste ce qui me spécifie en me particularisant (Hegel), ce qui fait de moi non pas l'Homme (l'Adam unique est androgyne), mais un échantillon quelconque, mâle ou femelle, du genre humain. La quête érotico-mystique de l'androgyne, le mythe du phénix, « oiseau sans sexe et sans pareil » représentent donc autant de versions de cette exigence d'une singularité intègre qui constitue le moteur premier du désir humain. C'est cette totalité a-sexuée

(a-sexionnée) qui se reflète (pour les autres, et avant tout ses procréateurs) dans cet irremplaçable absolu qu'est l'enfant – vie intégrale, à qui faire violence constitue la transgression suprême (Dostoïevsky) en même temps que le sacrifice suprême, et par là la suprême tentation. L'enfant mythique est sans marque, sans sexe et sans blessure – sans cela, donc, qui, signe béant de l'effraction d'autrui, me permet en même temps de communiquer avec lui. L'enfant (*in-fans*) est un Dieu (G. Sand, citée par Nietzsche)²¹ et comme tel en droit impassible et intouchable.

2- Dieu (au sens propre, cette fois) est celui qui ne peut *être* pour moi un autrui, car cela même introduirait entre lui et moi une continuité : qu'il puisse un jour le *devenir*, ou plutôt l'être devenu, c'est là le Mystère de l'incarnation qui fonde le christianisme. Mais, même dans cette perspective, mon rapport à lui reste un rapport de discontinuité absolue (Kierkegaard) – la communauté des croyants se constituant autour d'un signe de contradiction qui est aussi bien un monstre (par monstre, nous entendons toujours ce qui est à la fois soi-même et un autre sans que la transition soit déterminable : le Christ est homme et Dieu plus inextricablement encore que le centaure n'est homme et cheval). Mais ce rapport ramène précisément à ma conscience, en l'exaspérant, le sentiment initial de ma propre monstruosité – être à la fois *je*, l'Unique, et l'exemplaire hasardeux et interchangeable d'un genre qui en moi se continue. Naissance, puberté, mort : autant de points *cruciaux* où cette monstruosité éclate et où l'angoisse atteint son point culminant, la singularité défiée (déniée) se contractant dans la forme négative de l'esseulement.

3- L'ascèse et la violence constituent les deux voies (ou plutôt les deux impasses) sur lesquelles je cherche à briser toute continuité avec autrui. Mais si le saint peut s'imaginer (illusoirement) absous du désir et anticipant la mort, aucun coup de dés ascétique n'abolira du moins le hasard d'être né, et d'être né d'un(e) autre dont le péché originel se continue à moi ; et la vio-

21. *Fragments posthumes*, I [46] (juillet-août 1882).

lence, même poussée jusqu'à la mort, ne fait que m'enlacer plus étroitement (voire irrémédiablement) à celui-là même que je prétendais évacuer. Une autre possibilité consiste au contraire à jouer à son profit le jeu de la continuité, c'est-à-dire à vouloir se reproduire dans l'autre, soit physiquement, soit spirituellement – c'est là, on le sait, la signification de l'éros platonicien, mais tout aussi bien d'un certain aspect de la « grande politique » nietzschéenne (« tous pour Un ! ») où le monstre-maître imprime sa marque à la communauté du troupeau. Mais celui-ci a *déjà* trouvé la dernière, ou plutôt la plus immédiate solution, celle de la fusion pure et simple dans la commune continuité du *On* (Heidegger). Cette esquivance de l'exigence inconditionnée d'être soi, l'Unique, cette chute dans le réseau bariolé et inextricable des conditionnements, constitue sans doute la version la plus banale et la plus irrémédiable à la fois de ce que Kant appelle *mal radical*.

4- L'ascèse comme la violence culminent dans le silence ; tout compromis avec autrui, toute communication requiert au contraire le langage, bien qu'à l'extrême de la dilution dans le *on* ce langage côtoie à nouveau le silence – non plus celui de la souveraineté, mais celui de l'in-signifiante (la « pièce de monnaie » usée que l'on se passe de main en main – Mallarmé) et finalement du chiffre. Dans son jeu bien tempéré, le langage apparaît d'abord comme ce dont j'use pour communiquer, pour me re-produire *comme (als)* tel dans l'autre : ma pensée n'existe *comme* telle qu'en tant qu'elle me revient, confirmée ou démentie, du lieu de l'Autre (qui peut être n'importe qui, voire moi-même) ; mon désir n'existe comme tel qu'en s'engageant dans le défilé de l'ordre, de la demande ou de la prière. Dans l'ordre du relatif, tout ce qui ne s'articule pas en une parole reste dans le domaine du non-comme (*nicht als*), c'est-à-dire de l'indéterminé où n'importe quoi peut être en même temps son autre, voire son contraire (d'où – comme chez H. James – la plasticité protéiforme et parfois diabolique des sentiments interdits d'énoncé ; d'où la tentation fascinante – celle-là même que dénoncera Stravinski – d'un détournement de la musique

pour donner une voix sans parole à ce flux du non-comme). Mais cet usage du langage reste second par rapport au jeu suprême où c'est le langage qui use de nous afin d'exprimer – sans le communiquer à personne – l'événement de la singularité. Ici s'évanouit la distinction saussurienne entre le langage et la parole qui en dispose; ici, *die Sprache spricht*, et, dans son dire souverain, chaque chose est posée *comme* telle dans son *ecceité* (Hopkins): mais nous nous trouvons là sur un plan où autrui est comme élidé – celui d'une parole sans partage, plutôt, où il n'a pas encore surgi.

5- Au niveau de la communication, pour en revenir à elle, autrui est ce dont le surgissement maintient ma singularité en «état» d'instabilité, c'est-à-dire comme un événement qui ne peut se fixer en un sujet ou une *res*. L'événement d'une singularité (et, au principe, de la Singularité) équivaut à son être-comme (*als*); mais c'est la marque de la singularité finie de ne pouvoir accéder à son être-comme que par la médiation d'un autre, dans le jeu communicationnel de l'échange charnel ou langagier. Reste que ce comme quoi tu (ou on) m'interpelle (m'inter-loque) ne coïncide pas en principe avec ma singularité effective. Le plus souvent, j'existe pour autrui à la troisième personne, comme porteur d'un rôle ou d'une fonction *particulière* (Hegel), comme situé à telle place du tissu social ou familial, place ou un autre pourrait tout aussi bien me remplacer: cet individu unique, ce monde ou ce monstre sans second qui n'aura été pour toi qu'un chauffeur de taxi ou qu'un garçon de café (la communication étant ici réduite aux stéréotypes). Plus rarement, j'existe pour autrui à la seconde personne comme *alter ego* indéterminé, comme celui à qui tu dis *tu* et en qui tu reconnais, par delà toute «propriété», la même essence, la même forme qui est celle de l'*ego*: quelqu'un à qui on peut donc communiquer tout, et n'importe quoi. L'exception, c'est que j'existe pour autrui (mais est ce encore autrui?) à la première personne, qu'il me reconnaisse totalement dans ma détermination complète (*determinatio omnimoda*), ou plutôt dans la pointe de celle-ci, l'existence: ici, la communication tend à

nouveau à disparaître, mais cette fois par excès, ou à se réduire au «tu es» de l'amour (Valéry) (dans l'admiration, dont l'amour n'est qu'une version réactive, on retrouve le silence d'une violence consentie).

6- Ce partage de la communication entre le registre de la chair (sexionnée) et celui du langage (les deux se recoupant d'ailleurs plus ou moins dans chaque occurrence) renvoie au dédoublement initial de l'Autrui devant lequel je fais irruption – la Mère et le Père. La mère incarne (au sens littéral du terme) la continuité irréfutable de la nature, elle est ce sans quoi (ἄνευ οὗ) je ne serais pas; le père représente, quelle que soit l'absence d'évidence de son intervention naturelle, la continuité de la culture, c'est lui qui donne la parole qui, à la différence de l'être, est toujours réversible. Je suis indéfectiblement le fils de ma mère; je me prouve comme le fils de mon père par la répétition de ce qu'il m'a transmis (*cf.* le Télémaque d'Homère). C'est dans l'enfant-phénix que le père et la mère – ces deux «particuliers» – parviennent à la reconnaissance de la singularité, de l'union qu'ils sont: il est leur événement, leur conclusion, leur *comme*. Lui mort ou grandi (parti), les deux prémisses du syllogisme familial retournent au non-sens de leur irrémédiable disjonction – c'est en lui, dit chacun à l'autre, que je te disais tu (Mallarmé, *Tombeau d'Anatole*). C'est en Dieu seul que l'unité indissoluble des personnes réalise l'événement du *comme* parfait, intégralement bouclé sur soi – alors que la fécondité humaine s'éparpille dans l'indifférente pluralité des frères, voués à l'égalité du partage et de l'échange. Vis-à-vis du père et de la mère subsiste une dette initiale jamais colmatable (le taxi de Freud) et que le fils, en devenant père à son tour, ne fait que déplacer: seule la fait «sauter» l'héritier ultime en qui explose, dans une dépense créatrice (et non plus pro-créatrice) le capital accumulé d'une race.

7- L'être-avec (*Mitsein*) signifie donc d'abord pour le sujet singulier fini une situation subie, une confrontation où se traduit son inscription originelle dans une continuité naturelle ou langa-

gière – le réseau des relations de parenté et de la langue natale dans lequel, en venant au monde, *je* me trouve déjà pris. La chair et les mots – c'est d'autrui que je reçois mon accession à ces deux éléments auxquels j'emprunte ensuite les matériaux de ma détermination complète ou lacunaire, de mon expression sur la scène spatio-temporelle de la « représentation ». Existe-t-il également un être-avec qui relèverait (perversément) de l'ordre du choix ? Si parenté et langage me sont également imposés (et si aucune adoption ultérieure ne peut en corriger radicalement le destin), du moins suis-je libre en droit de choisir mon « travail » et le compagnonnage de ceux qui s'y trouvent associés avec moi. Mais le travailleur – à la différence de l'artiste – est de par son statut même substituable et remplaçable par n'importe qui – sa singularité est celle, purement formelle, du *nihil privativum*, de l'homme sans qualité ; ce qui se produit à travers le travail, c'est l'« essence générique » même de l'homme (Marx), quelque chose d'in-différent, d'homogène et de quantifiable, donc de payable. Dans le mode de production capitaliste qui constitue le destin de tous les autres, le prolétaire – le singulier radicalement dé-particularisé, sans « talent » particulier, sans patrie, sans sexe, sans âge – reçoit son salaire, *i. e.* le moyen de reproduire son existence, du capital, c'est-à-dire de son essence même fétichisée et devenue chose, et il ne la reçoit que dans l'exacte mesure où il a pour sa part effectué (vivifié) cette essence selon la norme moyenne. La camaraderie (de travail ou de révolte) implique donc ce sentiment – pathétique et parfois exaltant, gris et parfois flambant – d'appartenir de façon interchangeable au même fond toujours identique et perpétuellement renouvelé, à une continuité abstraite, sans chair ni parole, anonyme et inéliminable, où toute expression qui un moment éclate en surface vient à la fin s'abîmer.

8- La singularité finie (humaine) ne peut donc se constituer, ou s'exprimer que dans et par un *avec*, soit assigné par un destin (et celui là est inéquitable), soit librement conclu au hasard des choix et des rencontres. Sous l'angle théologique, cet *avec* apparaît comme un reflet de l'*avec* divin, dans la mesure où

celui-ci est un autre nom de l'Esprit (celui qui assure l'*adaequatio* du Père et du Fils, celui qui les fait aller l'un avec l'autre). En Dieu, l'Unique *est un avec* ; en l'homme la singularité *a un avec*, ou plus exactement elle a besoin de lui pour se poser *comme (als)*, pour ne pas rester indéterminée et chaotique. Quand l'*avec*, fatal ou contractuel, se désarticule, ses termes n'en continuent pas moins à être là, mais surgit entre eux (au lieu abîmé de l'*avec*) cet *Unheimliche*, cette étrangeté qu'est précisément le *χάος*, l'*Unfug* – le discord, la faille, la béance, que celle ci soit éprouvée sur le mode privatif de l'indifférence (qui se phénoménise dans l'ennui) ou sur le mode négatif de l'incompatibilité (qui se phénoménise dans l'agression). En Dieu seul, il n'y a nulle possibilité de rupture, de divorce ou de dissolution : étant la singularité même (absolue), il est de ce fait l'*avec* même (absolu). En dehors de Lui, l'*avec*, comme toute chose, échoit à la force tranquille, ou plutôt à l'impuissance indifférente du « plus ou moins ». Du reste, son maintien ne dépend (naturellement) pas de moi seul : autrui, en tant que singularité ou existence pure (même s'il n'est tel qu'en son « noyau ») reste en effet pour moi immaîtrisable, in-calculable et finalement impossible (au sens où ce terme traduit un excès et non un défaut par rapport à la réalité). On peut même dire qu'autrui est ce qui occupe pour moi, d'emblée, le lieu de l'impossible, de la première personne, de l'événement, du *comme (als)* et que c'est en m'expliquant avec lui – dans l'affrontement, l'adhésion ou la soumission – que je peux à mon tour en obtenir l'accès. Le respect d'autrui n'est rien d'autre que l'écho – souvent bien atténué – de l'effroi sacré (sublime, dirait Kant) qu'inspire l'Unique toutes les fois qu'il entre par effraction dans le champ de la manifestation phénoménale.

9- Du fait de ce caractère imprévisible d'autrui, la singularité formelle du *Je* est tout naturellement disposée à s'absolutiser, à se déterminer pour soi de façon plus ou moins intégrale en se posant elle-même au préalable comme un *avec*, c'est-à-dire en convoquant en soi un autrui imaginaire avec qui elle va enta-

mer et poursuivre le dialogue de la pensée (Platon, Arendt)²². C'est cette image, cette pupille (*koré*) qui accompagne sur un mode continu l'expression fragmentée de mon discours, comme mon âme, mon esprit, mon ange – avec, inévitablement, un risque de dédoublement et d'explosion, celui du visionnaire ou du *Schwärmer* qui pose comme un autre réel ce qui n'est qu'un moment imaginaire exigé par l'événement de ma parole propre (en Dieu seul l'image a substance, voire la même substance que «l'original»). Le danger consiste à s'en tenir à ce moment du double et de la «deuxième personne» (ici fantasmagique) sans progresser jusqu'au troisième moment, celui où tombe l'événement proprement dit de l'*avec*, la pensée parlée qui est comme l'enfant symbolique du sujet réel et de l'autre imaginaire. L'acheminement de la pensée pensante est une *dividuation*, un *cogito* qui a pour verso un *cogitor*, et la chute de la pensée formulée correspond à l'individuation même, à la position d'un tiers en qui se thématise l'accord, l'*adaequatio*, l'*avec* que poursuivait périlleusement le dialogue intérieur (c'est le sens rectifié de l'analyse de Swedenborg : toute idée – et plus largement toute image, toute chose – n'est jamais que l'expression selon laquelle se signifie l'impression que fait un esprit sur un autre). L'intellect possible, c'est-à-dire la singularité indéterminée est un miroir qui a la redoutable propriété de se réfléchir lui-même, et c'est au sein de cet entrelacs qu'il attire le langage : les gémeaux, l'un proposant, l'autre objectant, se le renvoient avec une respectueuse maladresse, jusqu'au moment où la parole, faisant événement, annihile en les exauçant ses obscurs complices (comme le réveil à la vie linéaire annihile en l'exauçant la circulation du rêve). Certes, si en Dieu l'*avec* ne cesse d'être actuel, au niveau humain son événement retombe inévitablement à l'état de chose et de monument – l'œuvre est en apparence une mort comme elle est un achèvement, et devant elle surgit la tentation de la différer et de continuer le ressassement infini (Schleiermacher)²³. Mais ce

22. Cf. *La vie de l'Esprit*, I, 18.

23. Schleiermacher, *Monologen*, IV.

que je pense, ce que je fais, ce que j'agis, ce que je dis ou écris est-il jamais vraiment une chose ? N'est-il pas plutôt sans cesse repris dans le jeu du souvenir et de l'interprétation (Gadamer) jusqu'au moment où il conflue dans le même éclair récapitulatif (ἐκτύρωσις) ?

VI

1 - Ce qui sépare quelqu'un de l'Unique ne saurait être que ce qu'il a de non-un, de non-singulier, donc d'indéterminé. Or, cet indéterminé m'apparaît sous un double aspect : vers l'origine, l'indéterminé de la matière d'où je procède et qui se ferme derrière moi sur son propre mystère ; vers la fin, l'indéterminé du possible qui s'ouvre au projet de ma pensée – matière et possibilité, en dépit de leur opposition apparente, relevant de la même catégorie de la *δύναμις*. Par un paradoxe remarquable, c'est d'abord la matière, cela même donc qui m'indétermine, qui fait en même temps de moi un individu différent des autres (St Thomas) – une singularité parmi plusieurs, dont aucune n'équivaut au Singulier même. Que l'Un ait pu se faire quelqu'un en prenant chair (et en affrontant la possibilité ultime de la mort) – cette affirmation centrale du christianisme est peut être commandée par la logique même de la différence intégrale : comme l'a bien senti Kierkegaard, c'est en se posant comme quelqu'un semblable à moi que l'Un se fait le plus rigoureusement inaccessible – car si je peux à la limite dire « Je suis l'Un » (thème constant de la mystique islamique), je ne puis jamais me penser quelqu'un d'autre (dans le « je est un autre » de Rimbaud, *je*, malgré les apparences, n'occupe pas en fait la place du sujet : c'est un autre qui est *je*, c'est *on* qui « me pense »).

2 - Mon corps est d'abord le *hic*, l'ici central et ponctuel d'où je suis, moi qui, en tant que singulier, relève de l'ordre du *nunc* (ou du moins de ce *nunc* différé qu'est mon histoire). La centralité de l'ici s'éprouve dans le secret et l'intimité du dedans – mon corps se clôt vers l'extérieur sans pouvoir cependant se dérober totalement au destin de l'indéterminé, qui veut qu'à

chaque place (à chaque *hic*) quelque chose d'autre peut advenir. A tout moment, mon *hicceitas* peut être violée, ouverte, disloquée – je peux être aboli comme quelqu'un, et là encore soit dans l'angoisse, soit dans l'extase (la haine sadienne du *vierge* est avant tout une haine du *clos*, de tout ce qui se retranche et se referme en refusant de se rejouer dans le mouvement perpétuel de l'anonyme). Cette fermeture sur soi, caractéristique de tout organisme (même le plus rudimentaire), est du reste ce qui l'*ouvre* sur un monde extérieur – qui n'est vraiment un monde que pour cet être enfin capable de se constituer comme absolument secret (séparé), l'homme : je n'ai jamais conscience que de cela que je ne suis pas, et à l'égard de quoi je garde ma distance (Fichte)²⁴. Pour l'animal, et pour ce qui de moi reste en deçà de la dis-continuité, il n'y a pas savoir, mais synchronicité dans l'ouvert (Jung, Rilke), non-savoir infailible, co-naissance instinctive à un ensemble continu et unique où tout se tient, se signifie et se répond. De cette compréhension (au sens passif du terme), le rêveur et le visionnaire ramènent peut être parfois quelques vestiges qui se dissipent aussitôt à l'air vif de la conscience vigile ; cette divination organique (Stoïcisme, Bergson) se situe, en tous cas, à l'opposé de l'omniscience divine : si l'Unique sait tout, c'est justement parce qu'il est le radicalement discontinu, ce qui n'a rien de commun avec rien du fait même qu'il est le non-autre (Eckart²⁵, N. de Cues).

3 - Mon corps (Schopenhauer) : à la fois phénomène externe (visible, palpable) et sens interne, en laissant au mot *sens* (Hegel) toute son ambiguïté (sentiment, signification). Telle une phrase, l'existence corporelle a un *recto* et un *verso*, elle offre au dehors une complexité infinie d'articulations qui se résume, au dedans, en un sens unique – un sens que je suis (que je sens), mais que je n'ai pas. Tant que la santé (la sainteté) de mon corps est préservée, j'ai (je suis) le sentiment opaque, neutre et léger à la fois, de ce sens secret. Mais si le texte se

24. *Die Thatsachen des Bewusstseins* (1810).

25. Lossky, *op. cit.*, p. 213 et 248.

détraque, si le discours physiologique fait des fautes ou des lapsus, le sens que je suis vire au non-sens, à l'absurde – d'où la panique qu'éveille immédiatement tout mal-aise, sauf si l'habitude et l'éducation me le font connaître comme remédiable: panique non pas devant un danger possible, mais devant le fait de se sentir soi-même devenir une erreur. Dans la douleur, je me trouve, et plus que jamais, enfermé dans une intériorité qui cependant commence à se disloquer (ou du moins à céder à une agression du dehors) – et qui, du coup, se renferme d'autant plus farouchement sur le secret qu'elle tente, avec désespoir et maladresse, de préserver, et que la mort, pour finir, dissipera à tous les vents.

4- Mon corps n'est donc pas une *hicceité* indifférenciée – comme texte ou comme phrase physique, il possède au contraire une détermination quasi-complète (vraiment complète, elle ne serait pas en devenir) – sauf que celle-ci m'apparaît comme toujours déjà donnée du dehors et, de ce fait, comme non-maîtrisée, *i.e.* comme révocable sans avertissement. C'est sur le fond (*Grund*) de cette détermination périssable et comme provisoire que j'ai à déterminer ma singularité propre (à lui donner corps) – car mon corps, en lui-même, n'a rien de singulier: en lui, au contraire, se récapitulent, s'archivent, se sédimentent des héritages chaotiques dans la continuité desquels il m'inscrit moi-même. Il n'y a pas, sauf exception absolue, d'immaculée conception: par mon sang, je demeure complexe, compliqué dans la faute ancestrale, et son complice. Si l'Unique se fait homme, c'est aussi pour absoudre le corps humain de la malédiction du continu et lui conférer la sainteté de la séparation.

5- D'un point de vue phénoménologique, la singularité finie se fait jour au point de jonction (ou plutôt de rupture) entre deux ordres placés également sous le signe de l'anonymat – l'ordre des phénomènes et celui des idéalités (des *noumènes*, au sens littéral du terme). Les phénomènes embrassent le champ entier de l'être-là (*Dasein*), de l'existence en tant que flux et qu'altération continue; dans cette matière (ὕλη) première de la

conscience, on ne retrouve jamais – le même fleuve, ni plus généralement le *Même* d'aucune sorte, si ce n'est comme objet profilé d'une visée ou d'une intention (Husserl). Le plan des idéalités est au contraire celui de l'égalité (*Gleichheit*), celui des significations en tant qu'elles restent indéfiniment elles-mêmes, infiniment les mêmes dans la multiplicité interchangeable de leur survenue: c'est le même nombre (le nombre même), le même triangle (le triangle même) qui prévient depuis toujours, dans l'étrangeté radicale et intemporelle de son surplomb, l'« invention » du mathématicien, qui lui-même n'est personne. Sur ce plan de l'essence (οὐσία, en ce sens = ἰδέα), tout est une fois pour toutes – et la naissance de la science a signifié avant tout l'accès à cette dimension de l'une fois pour toutes.

6- Chaque phénomène est condamné, de par son in-accomplissement même, à glisser dans un autre (ce glissement, cette différence continue de l'identité, constituant le devenir). Chaque idée, au contraire, fonctionne comme un élément différentiel dernier, absolument sectionné dans son égalité à soi par le tranchant de l'intellect agent (νοῦς, *Verstand* – chez Démocrite, idée et atome sont du reste des expressions synonymes) – mais, au regard du dialecticien qui les mobilise, les idées sortent de leur état initialement épars et révèlent leur fondamentale équivalence, chacun de ces mêmes n'étant qu'une version ou un « attribut » (Leibniz) du Même même qui assure l'articulation des autres (Parménide, *hypothèse IV*) et qui doit donc fonctionner en soi comme le non-autre (Nicolas de Cues) (un tel point d'identité sera par exemple le *je pense* kantien, dans lequel rentrent toutes les catégories du *Verstand* – ou l'Idée logique de Hegel, récapitulation de tous les noms communs de l'absolu). Cet *unum privativum* ne se confond pas avec l'Unique ou le Singulier – il en est seulement le nom commun par excellence, alors que le statut propre du Singulier est justement de n'avoir rien de commun (Damascius) et de n'entrer dans aucun jeu permutatoire, fût-ce à titre d'équivalent uni-versel.

7- S'il existe un élément natal de la singularité finie, ce ne pourra être que celui où s'opère l'inscription de l'idéalité dans le contexte d'un devenir et où, réciproquement, l'existence se replie sur l'essence dans l'évidence significative du *comme* (*inquantum*). Cet élément est celui du langage, ou plutôt de la parole saisie dans son jeu pur, dans l'équilibre entre sa fonction signifiante et sa fonction référentielle. Il existe une parole instrumentale ou prosaïque qui n'a d'autre but que de communiquer une information sur l'actualité de tel ou tel moment : il existe aussi une langue neutre et universelle, celle de l'algèbre et/ou de la *mathesis universalis*, système d'équations par lequel les différents signifiés échangent leur réciprocity de preuve. Là où « l'accent est mis sur le message pour son propre compte », là où la parole fonctionne purement comme telle, elle se singularise en énoncé poétique (Jakobson)²⁶, ou tout aussi bien en discours religieux ou en formule philosophique. De telles paroles on dit qu'elles font *autorité* – le paradoxe et peut être la dérision de la philosophie naissant de ce que cette autorité, bien que présente, n'y est ni ressentie ni justifiée (d'où la tentation inévitable, mais cette fois franchement dérisoire, de déplacer l'énigme sur le terrain de la discussion).

8- L'allure de la singularité finie sera donc celle d'une phrase (Bergson), d'un récit, d'une histoire (au sens à la fois subjectif et objectif du terme) – elle sera la forme que prend l'existence quand elle obéit à la sommation de correspondre à son essence et de s'insérer dans la norme du même, en assumant la coupure qu'implique cette exigence (l'idée de l'éternel retour, chez Nietzsche, est à la fois l'instrument et le fruit d'une telle coupure). La vie immédiate est devenir, apparition et retrait, sur la scène du monde apparent, de formes qui n'arrivent jamais à se clore parfaitement en un tout (Hegel) et qui sont donc condamnés à rentrer dans l'indétermination de la matière : pour employer le vocabulaire du dernier Schelling, une telle existen-

26. *Essais de linguistique générale*, trad. Ruwet, Paris, 1963 (*Linguistique et poésie*).

ce est placée sous la puissance (*δύναμις*) par excellence, celle du pouvoir-être (et ne pas être) dans son indécision foncière, opposé ici à l'*ἄπαξ* de l'exister de l'Unique. Qu'elle soit confrontée, dans l'être-à-la-mort (*Sein zum Tode*) humain, à ce qu'elle a d'irréversible et de définitif, c'est là ce qui permet à cette vie d'accéder, par un saut, à la dimension de l'une fois pour toutes, à l'obligation de trancher, de se décider et de fixer. Tout engagement, toute mise en forme de la vie s'effectue dans l'horizon de la mort, puissance de ponctuation par excellence, écho, sur le plan de l'existence, du caractère fatidique et inéluctable de l'idéal. Entre cette procession panique et cette conversion dans l'arrêt, la singularité humaine tente de surmonter son angoisse natale dans un avoir-lieu qui ne peut se récapituler qu'en parole (engendrée ou adoptée).

9- La philosophie peut être dès lors considérée comme cette activité où le langage réfléchit son propre mystère, ou la coïncidence qui s'opère en lui entre signifié et référent, idéal et devenir, essence et existence. Ce point de contact qui est la singularité même, la pensée platonicienne l'appellera *ἔν* ou *ἀγαθόν* – au sens de *καίριον*, *opportun*, carrefour de la règle universelle et de l'occurrence contingente ; la métaphysique lui donnera le nom propre de Dieu, l'Unique qui a l'existence pour essence (St Thomas) ou qui a l'existence par essence (Descartes) ; enfin, la pensée post-kantienne, sous des modes différents, y verra le Singulier même que je suis, ou qui m'est, ou à travers lequel j'ai à être. A la troisième, puis à la seconde, enfin à la première personne, le nœud constitutif de la parole s'approche peu à peu d'une expression qui sous sa forme ultime (eschatologique) aurait lieu – au lieu même du locuteur, celui-ci, dès lors, n'ayant plus qu'à aller au fond (*zu Grund gehen*, Nietzsche), voire au sans-fond (*Abgrund*, Heidegger). Sous cette forme, la philosophie est la mise en histoire méthodique de cet événement-éclair (« sidération et lumière »)²⁷ qu'est tout

27. Formule de Heymans, citée par Freud in *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Introduction.

Witz, tout « mot » par excellence ou mot d'*esprit*, dans lequel la parole laisse se court-circuiter ses différents registres (Paulhan); le penseur travaille (lourdement) à rejoindre cette *a-pesanteur* que le *Witz* ou le *ko'an* suscitent d'un coup par la grâce d'un instant.

10- Si le langage a donc affaire au *comme* ($\hat{\eta}$, *inquantum, als*), c'est dans la mesure où il est le lieu du reflet brisé de celui-ci – le lieu du repli, l'un sur l'autre, de l'exister et de l'essence, supposés en eux-mêmes dis-joints. Faire ici sa phrase constitue, pour l'homme, la seule approche possible de la dimension du Singulier. Mais cette unicité réfléchie ne peut être envisagée que sur le fond d'une unicité fondamentale et première (*ursprünglich*), absolument antérieure à son image. Autrement dit, la parole est la manière unique selon laquelle l'Unique se *communique* à l'unique que je suis, en tant que je me trouve également inscrit dans un moment du continu, c'est-à-dire dans une série ou un complexe de conditions (Kant, et surtout Spinoza: *je suis une idée qui n'est donnée en Dieu qu'en tant que [quatenus] celui-ci a en même temps les idées d'une multitude infinie de choses différentes*) – et donc voué au partage inévitable entre passion de l'existence et savoir de l'essence (chez Spinoza, connaissances du premier et du deuxième genre). Ce qu'est l'unique en soi – indépendamment, donc, de sa réflexion dans la parole – semble du coup interdit à toute démarche autre qu'apophatique: seul le nom propre (qui ne concerne aucun *ce qu'est*) convient ici. Mais la philosophie ne peut aller que jusqu'au *pronom* propre – Je, Tu, Lui, ou plutôt les trois pris ensemble pour énoncer la présence-absence du Maître absolu.

VII

1- Plus profond que *je pense*, il y a *je vis*, plus profond que *je vis*, il y a *je suis* (ou plutôt il y a *il y a*) – ces trois termes (intellect, vie, existence – νοῦς, ζωή, ὑπαρξις) articulant chez Proclus les différents moments de la communication de l'Unique. L'être s'arrête dans une fixité immobile (μονή); la vie pro-cède vers l'avant en un flux toujours nouveau (πρόοδος); la pensée se retourne et se convertit (ἐπιστροφή); vers l'être et, à travers lui, vers l'Un – elle *coupe* le cours de la vie et revient à ce qui, de l'Un, est resté en deçà du paraître. L'Être est ainsi antérieur à la pensée pensante, et c'est donc le manquer que de l'interpréter en termes de *présence*, comme le fait la « métaphysique » – du moins dans son mythe heideggerien. Si, en effet, l'être se réduit à l'étantité de l'étant, à l'être-posé d'un « quelque-chose » (τι) dans la présence, il requiert comme son vis-à-vis un penser dont il est donc l'exact simultané, au sein d'une dis-jonction qui fournit seulement l'écart, la clairière (*Lichtung*) nécessaire à toute manifestation. L'Être (*Seyn*) proprement dit se maintient, dans la singularité (*Einzigkeit*) de son avoir-lieu, en retrait de la généralité de l'être (*Sein*) ou de l'étantité – il est, en fait, chez Heidegger, le nom même de l'Unique, et comme tel ce qui ne brille que par son absence (*Weg-Sein*), sinon par sa pure puissance de désaveu.

2- Être, c'est-à-dire acte (ἐνέργεια) – mais qu'en est-il d'un acte qui reste en deçà de la vie comme de la pensée? Toute pensée se *fixe* elle-même dans la dureté de son effort ou dans l'éclat de sa trouvaille; toute vie se sent procéder dans le flux confus, exaltant ou descendant, de sa continuité. L'être, quant à lui, se dérobe à la pensée comme au sentiment – il est ce retrait



même (λήθη, *Verborgenheit*), cette racine commune (Kant) qui s'enfouit d'autant plus profondément dans l'obscur de la terre que ses deux rameaux doivent se déployer plus largement à la surface. Mais pensée et sensation se croisent à nouveau à leur cime – dans le signe, là où le sensible fait sens à l'infini. L'ἄσθησις plénière (celle qu'explore la *Critique de la faculté de juger*) surgit là où la nature veut me dire quelque chose – l'art accentue l'interpellation, sans définir davantage pour autant le « quelque chose » – la parole (non celle de la communication, mais celle de l'oracle) achève la jonction et donne une réflexion consciente au secret *radical* de l'être. Quand la parole vient à manquer, la pensée affolée se dissipe, la sensibilité déchaînée s'engorge et s'étouffe – et dans l'angoisse s'impose, vertigineusement, le fait brut qu'il y a et que *ça n'est rien*, l'énigme de la quoddité mise à nu et que nul ne peut voir sans s'évanouir.

3- L'être est donc le secret ou le mutisme de chaque *un*, sa réserve, son refus, sa fermeture opaque sur soi – on pourrait dire : son intériorité. Toute vie et toute conscience repose sur un secret qu'on ne profane jamais qu'une fois, sur une terre dont le sommeil opaque nourrit les clartés et les mouvements du jour. L'ὑπαρξις, étymologiquement, désigne ce *commencement en dessous*, cet inextricable qui, au plus proche de l'Unique, mérite peut être par excellence l'épithète de divin. La forêt : ce qu'il y a de premier et de plus vénérable, l'épaisseur du λήθη dans laquelle l'ἄ-λήθεια fait une blessure lumineuse qui abritera ces bonheurs de surface – la vérité, la vie, la voie. Le vertige que nous évoquions plus haut est-il autre chose, dès lors, que l'appréhension de voir les deux lèvres de la blessure se refermer, et l'être rentrer dans la solitude de son formidable silence, après que se soit évanoui le rêve éphémère de l'événement ?

4- Si l'être ne peut être abordé ni comme pensé, ni comme senti, le seul rapport qui nous unit à lui est la foi – au sens (nullement chrétien) que Proclus ou Jacobi donnent à ce terme :

celui d'un contact « aveugle et nu »²⁸ avec l'imprévisible (*Un-vordenklich*)²⁹, qui est en même temps une confiance improbable, mais spontanée, en la *bonté* de celui-ci : si les lèvres de la clairière se referment, elles n'étoufferont pas l'espace de la manifestation, elles le recueilleront seulement dans la suspension bienheureuse du dedans (*Innenraum*, Rilke). Des différents *termini transcendentales* que la pensée scolastique a associés à l'être, on peut dire que l'Un est premier logiquement par rapport à l'Être, qui constitue l'intimité de son-en-soi – le Vrai correspond à l'ouverture de la manifestation dans laquelle sensation et pensée se déploient à partir de la racine de l'Être – le Bien, enfin, surgit avec le repliement achevé, avec la reprise aménagée dans l'espace intérieur de l'Unique (*Er-innerung*). Mais, pensé à sa limite, chacun de ces termes apparaît comme identique à tous les autres : la vérité absolue, en effet, n'est rien d'autre que l'adéquation parfaite d'une existence à son essence, d'une réalité à son Idée (Hegel) – adéquation dont la jouissance est le Bien même (Platon, *Rep.* X) et en qui se réfléchit la simplicité de l'Un. En tant qu'idée et devenir, à leur jonction, conjurent mutuellement leur indéfini et font surgir une détermination complète, l'être peut se concevoir comme le dedans, le poids, le sens interne de cette articulation parfaitement saturée. Ce qui est vraiment, et bonnement, soi-même, a du même coup un intérieur, dont l'opacité se creuse au fur et à mesure que la détermination se complexifie : l'homme est plus profond, plus intérieur, plus *être* que le vivant, et le vivant que le cristal inorganique. Être et intériorité sont ainsi synonymes – avec l'aspect menaçant comme bienfaisant que peut prendre l'intériorité.

5- L'Être (*Seyn*) est l'intériorité même de l'Un (de ce par quoi chaque un est un non-autre que lui-même – N. de Cues) : le fait pur qu'il s'impose. Si on extra-vertit ce secret radical, il ne peut

28. Nous détournons ici les expressions de M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, III, 1.

29. Selon la traduction proposée par J. F. Courtine.

dès lors advenir que comme le suprêmement commun. Dans les langues qui développent une philosophie, *est* ne traduit pas seulement la position toujours singulière de l'existence, il fournit également la *copule* par laquelle tout communique virtuellement avec tout, se soumet (*sub-jectum*), s'attribue à lui ou lui arrive: comme si cette copulation généralisée constituait le reflet en creux de l'unicité disjointe dans la présence. D'Aristote à Kant (et au-delà), la tâche de la logique philosophique est d'explorer les différentes formes «catégoriales» selon lesquelles peut avoir lieu cette σύνθεσις de l'*est*; mais en même temps le mouvement même de la métaphysique va vers la rupture de la forme pro-positionnelle et/ou son dépassement vers quelque chose d'absolu où ne joue plus la relation τὸ κατὰ τὸ νοῦν (Platon, Hegel) – l'être ainsi absolutisé (sans sujet ni prédicat) devenant du coup in-fini et se trouvant restitué à son incompréhensibilité, au secret initial de sa singularité («*Deus non est esse commune, sed proprium... Divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata*» – St Thomas)³⁰. Que l'être soit l'événement par lequel l'Unique à la fois se dérobe souverainement et se pro-stitue dans le commun de l'«étantité» (*Seiendheit, Sein*), c'est ce que Heidegger réfléchira comme le destin même de la philosophie.

30. *Contra Gentiles*, I, 21 et 26.

VIII

1 - Est indéterminé ce par quoi quelque chose n'est pas singulièrement lui-même – ce par quoi il est donc in-discernable d'un autre, non tranché par rapport à lui. Le rêve est par excellence ce domaine de l'in-décis, ce qui donne à ses figures et à ses situations leur caractère à la fois fuyant et insondable: cette ville rêvée est *la Ville*, ce livre *le Livre*, non parce qu'ils rejoindraient la plénitude de l'Idée platonicienne, mais au contraire parce qu'à force d'imprécision ils équivalent indifféremment à n'importe quelle ville ou à n'importe quelle livre (*je* peux moi-même y être un autre). Ainsi, dans la pyramide de la *Théodicée*, les mondes inachevés (incomplètement déterminés) glissent les uns dans les autres sur un même plan horizontal: seule la pointe est unique – et réelle. C'est à ce monde commun parce qu'unique que nous ramène l'éveil (Héraclite)³¹; mais la garde, la saisie (κατάληψις, Stoïcisme) du déterminé dans son propre semble exiger une tension (τόνος) que relâche, périodiquement, la rechute dans les abîmes indigents de l'imaginaire (si on appelle signe ce qui est à la fois immédiatement soi-même et autre chose [Kierkegaard], le rêve est significatif par excellence; l'erreur de ses interprètes – d'Artémidore à Freud – est seulement d'y avoir cherché une signification précise, alors que la signification n'y est qu'éparse, infinie, panique).

2- Le monde sensible unique dans lequel nous vivons est moins du reste un monde intégralement déterminé qu'un monde déterminable à l'infini (alors qu'en rêve toute tentative de déterminer davantage efface le monde fragile auquel elle

31. Fr. 89 Diels.

s'applique et me «réveille»). D'où la possibilité d'insister soit, comme le stoïcien, sur la qualité singulière de chaque chose, soit, comme le mégarique ou le sceptique, sur ce qu'elle a d'irremédiablement in-discernable – au risque d'effacer la frontière entre veille et sommeil. Si on retranche un grain de blé d'un monceau, et cela indéfiniment, «il est impossible de dire à quel moment il commence à ne plus y avoir de tas, parce qu'aucune chose sensible ne peut être saisie avec précision, mais seulement de façon *approximative* et *générale*» (Aspasius³² – cf. Cicéron: «la nature ne nous a pas donné des limites des choses une connaissance telle que nous puissions dans chaque cas décider jusqu'où elles s'étendent exactement»)³³. Dans le rêve, chaque chose est une autre; dans la veille, chaque chose pourrait en être une autre – et moi-même, je ne m'appréhende que dans l'altération par laquelle je glisse incessamment de masque en masque, mon seul naturel se réduisant à ce glissement même (Montaigne).

3- C'est ce passage inaperçu et comme machinal d'une qualité à une autre, d'une «personnalité» à une autre, d'une femme à une autre que Kierkegaard décrira sous le nom de stade esthétique: stade premier, qui correspond au moment premier de la logique hégélienne (la logique de l'être), et qui montre, identiquement, comment toute différence qualitative immédiate (c'est-à-dire non fondée sur le tranchant d'une décision) varie dans l'indifférence quantitative du *plus ou moins* ou du *jusqu'à un certain point*, au sein de laquelle les opposés peuvent très bien coexister: je suis nativement plus ou moins grand, plus ou moins bon, c'est-à-dire, inséparablement, plus ou moins petit, plus ou moins mauvais. L'éthique exige de moi, au contraire, une détermination à la fois entière et in-différentielle (tout le tragique cornélien, par exemple, repose sur cette impossibilité de remettre à plus tard, sur l'obligation accablante de se résoudre

32. Cité in *Les Mégariques, Fragments et témoignages*, éd. R. Muller, Paris 1985, p. 79.

33. *Premiers Académiques*, XXIX.

«en un lieu, en un jour» à un seul acte), et c'est pourquoi seul le niveau éthique est proprement celui de l'existence fixée et comme reconvertie sur son essence – le laisser-aller esthétique restant dans un non-monde d'apparences qui se décompose dans le néant. L'in-authenticité (*Un-eigentlichkeit*) du *On* heideggerien désigne la même esquivance devant l'appel à se résoudre et à se totaliser, comme singulier, dans l'anticipation de la mort; esquivance qui est du reste déjà là par rapport à toute prise en écoute de l'appel, et qui voue le *Da-sein* à la neutralité du n'importe qui – c'est-à-dire du substituable (car seule la mort n'admet aucune substitution).

4- Si la philosophie, dès qu'elle voit clair en elle-même (dans le sillage de Parménide et d'Anaxagore), se veut discours du Singulier, et donc du Séparé et du Séparateur, elle devra apparaître d'un bout à l'autre de son histoire comme une tentative de conjurer l'indéterminé, c'est-à-dire le continu. Le devenir (chez Platon), l'être-en-puissance (*δύναμις* – chez Aristote), la matière en général sont autant de non-figures de ce pouvoir de l'aoriste au sein duquel toute chose peut virer en une autre. Ce qui est indéterminé n'est rien, sauf le Rien: cette affirmation sous forme de refus soutient aussi bien le platonisme que son prétendu opposé, le nominalisme, ou l'empirisme d'un Berkeley (qui ne refuse la matière, le corps, l'«être» qu'à cause de l'imprécision même qui fait qu'aucune *idée* ne leur correspond). Réciproquement, seul existe ce qui est déterminé de part en part (Leibniz) – l'incomplètement déterminé marquant les différents niveaux du possible; comme elle est absolue à l'égard de l'indéterminé, la philosophie sera donc aussi absolue à l'égard du possible, c'est-à-dire de cela même qui est à l'origine du souci humain. Craindre ce qui pourrait arriver, regretter ce qui aurait pu être, c'est dans tous les cas donner corps abusivement à de pseudo-événements «incorporels» (Stoïcisme), et comme tels dépourvus de toute inscription concrète dans l'enchaînement de cet avoir-lieu unique, le monde. Autour de chaque atome de réalité étant-là grouille, prolifère et se ramifie à l'infini le réseau prétendument signi-

fiant de la « sorcière possibilité » (Kierkegaard)³⁴; peut-être l'homme n'arrive-t-il à le trancher qu'en poussant le possible à l'extrême – soit jusqu'à un Etre à qui « tout est possible », soit jusqu'à une possibilité (celle de la mort) qui est la possibilité de ma propre impossibilité (Heidegger).

5- Même dans le scepticisme, et malgré ce que nous avons dit plus haut, on aurait tort de voir un parti-pris pour l'indéterminé. « Ce que l'on raconte du peintre Apelle arrive d'ordinaire au sceptique. Peignant, dit-on, un cheval et ayant voulu reproduire par le dessin l'écume du cheval, il échoua au point de renoncer et de jeter sur le tableau l'éponge avec laquelle il enlevait les couleurs des pinceaux; et celle-ci, par contact, reproduisit l'écume du cheval. Les sceptiques espéraient donc parvenir à l'ataraxie en jugeant de la différence qui existe entre les apparences et les concepts: faute de pouvoir le faire, ils suspendirent le jugement; par un heureux hasard, l'ataraxie suivit pour eux la suspension du jugement, comme l'ombre suit le corps » (Sextus Empiricus)³⁵. En effet, la suspension (ἐποχή) marque l'arrêt vertigineux de tout « faire fond », de tout lien de continuité à autre chose – elle est l'explosion non seulement de ma propre singularité (Montaigne), mais à la limite de la singularité de tout. A l'achèvement (qui peut être instantané) de l'ascèse bouddhiste, l'absolu est reconnu comme le vide, l'indéterminé, le sans-marque; mais là où il n'y a pas de marque, il n'y a pas non plus de différences ou d'opposition – chaque chose n'est que ce qu'elle est dans l'aigu de son *ecceité* (*tathatā*). L'in-différent comme continu étouffe (ou ennuie); l'in-différent comme in-comparable est accès à une liberté si grande qu'elle peut fort bien terrifier. C'est du premier type d'in-différent que relève le temps (le flux séminal in-interrompu de Prajapati), qui est de manière immédiate l'acte du non-acte, le comme du non-comme (Aristote). Dans l'hindouisme, c'est lui qui est morcelé, dis-continué, puis reconstruit dans la

34. *Stades sur le chemin de la vie* (*Œuvres complètes*, trad. Tisseau, Paris 1978, IX, p.195)

35. *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 13 (trad. J. Grenier).

forme articulée de l'autel, lieu du sacrifice³⁶: comme si la démarche du salut était d'aller de l'indifférence opaque du temps à l'indifférence vide de l'espace – le jardin bien disposé de la *Prose pour des Esseintes*. La puissance du discontinu qui opère ce passage, la pensée pré-socratique l'a énoncée sous les noms du vide (Démocrite), de la haine (Empédocle), et enfin du *νοῦς* (Anaxagore), qui distingue le chaos confus de la *πανσπερμία* primitive et, lui-même séparé de tout (= pur), sépare tout.

6- L'indigence de l'indéterminé apparaît donc paradoxalement comme pullulement du « tout en tout », comme apparence positive de plénitude: ainsi de l'imagination chez Fichte, flottement (*Schweben*)³⁷ entre deux termes qu'elle unit en un point de jonction qui recule à l'infini, et dont la non-assignation donne précisément sa pseudo-positivité à mon approche théorique (« esthétique ») du monde sensible (la liberté éthique, elle, *tranche*). Mais l'effacement de l'oubli (λήθη) n'est pas seulement ce qui prévient la lumineuse blessure de l'ἀλήθεια, il est également ce qui se referme de celle-ci. Dans l'habitude (Biran, Ravaisson), la qualité singulière de l'impression s'efface peu à peu – elle se fond dans un fond sur lequel je fais fond pour agir avec une efficacité infaillible bien que (ou parce que) parasitaire (nous sommes ici aux antipodes de la suspension vertigineuse de l'ἐποχή, encore que celle-ci puisse également [bouddhisme] déboucher sur un agir infaillible – celui du détachement parfait qui permet une εὐκαιρία permanente). Si je ne contracte pas en habitude(s) le cours descendant de ma vie, il s'efface par « tassement » (Husserl)³⁸ dans le puits perdu de l'inconscient (l'égoût de Victor Hugo, le « goufre inconnu à nos sondes » de Baudelaire) – domaine de l'in-différence pure, qui ignore la négation (Freud), où les contraires peuvent se traverser disjonctivement (Novalis), mais d'où peut-être le jeu d'une combinatoire incontrôlable fera surgir un jour une *récapitulation* singulière:

36. Cf. L. Silburn, *Instant et cause*, Paris 1955, ch. II.

37. Fichte, *W.L.* 1794 (*Werke*, ed. I. H. Fichte, I, p. 241).

38. *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 9.

comme d'un buisson complexe et enchevêtré que la sagesse orientale recommande de laisser brûler dans le vide, mais dont une pensée moins fulgurante peut attendre qu'il mûrisse en fruit.

7- *M'ennuie* toute œuvre, toute circonstance, toute personne qui m'est à la fois imposée et in-différente, c'est-à-dire qui ne parvient pas à me faire la preuve de son opportunité : pourquoi ceci plutôt qu'autre chose ou que – rien ? Le poids le plus lourd que j'ai à porter est peut-être celui de ma propre liberté d'in-différence, lorsque je ne m'éprouve déterminé à rien. Si on recherche l'amour et/ou le pouvoir, c'est alors pour avoir en permanence un être ou des êtres aux yeux de qui aucune de nos actions ne sera in-différente – chacune recevant, du coup, une raison suffisante qui allège sa contingence. Le passant que je croise est indéterminé, in-décis, quasiment onirique ; au contraire, l'aimé est pour l'amant complètement déterminé – il est donc ce qui, au maximum, *est*, et en vérité sur le mode de l'Unique : pour lui comme pour Dieu, l'achèvement de la détermination (du *quid*) finit par s'effacer dans la nudité sans marque de l'exister (du *quod*). L'aimé est impossible, comme Dieu, comme le Singulier lui-même – comme tout ce qui sidère, pour le salut ou la perte. Le poème est un discours lui aussi déterminé de part en part (*durchgängig bestimmt*), où rien n'est laissé au hasard et qui par conséquent ne se prête à aucune permutation, substitution ou « traduction » (on pourrait dire du reste la même chose de toute œuvre d'art, voire de tout objet esthétique). Peut-être toute culture n'est-elle rien d'autre qu'une *détermination* donnant peu à peu figure à l'indécision hagarde de l'homme : on ne mange pas n'importe quoi, on n'épouse pas n'importe qui, on ne pense ni ne sent n'importe comment – d'où les manières de table et les structures de la parenté, les philosophies et les religions. Que la suprême culture coïncide avec la suprême aisance et avec un retour sentimental au naïf n'est, là encore, qu'un cas particulier du lien qui unit l'achèvement à la *catastrophe* – dominée ou non.

8- Si l'homme est « naturellement » indéterminé, peut-on dire que tout autre être vivant est, au contraire, rigoureusement

décidé, tranché, « normal » et arrêté et que nous sommes, dans l'univers, le seul résidu de chaos dont peut s'engendrer une étoile nouvelle (Pic, Nietzsche) ? N'arrive-t-il pas à la nature, aussi, de commettre des confusions indiscernables, des erreurs minimales de traduction qui suffisent à produire des mutations de sens, des « monstres » qui deviendront de nouvelles normes, de nouvelles espèces ? Et par dessous ces glissements imperceptibles entraînant des déviations démesurées, la matière apparaît de plus en plus au « savant » ce qu'elle a toujours été pour les philosophes qui n'en ont pas fait l'économie : indétermination, indéterminisme, indiscernabilité absolue qui ne permet le repérage d'aucune « identité » – hasard absolu et cependant statistiquement calculable. La matière est, dans le réel, ce que sont dans l'idéal les éléments de l'algèbre – c'est-à-dire l'absence même de la singularité. Du coup, dans ces deux domaines, le langage se trouve également déconcerté, confronté à un silence qui l'ignore absolument et sur lequel il lui est impossible de mordre, comme si matière et mathématiques faisaient signe vers le domaine le plus propre de la mystique – celui du mort.

9- La mort elle-même apparaît au vivant comme sa reprise dans l'indétermination, la rentrée de sa phrase singulière dans le jeu incessant et muet des éléments : la petite musique humaine s'éteint dans l'ἄπρῶθμιστον (Antiphon³⁹, Diderot). Freud opposera lui aussi le mutisme du *Todestrieb* au vacarme de l'Eros. Et pourtant, la mort est également ce qui donne à l'homme non seulement l'occasion, mais l'urgence de se singulariser totalement, de donner à son être la détermination maximale de l'événement. Comme s'il y avait deux morts, et comme si c'était dans l'« entre-deux-morts » (Lacan)⁴⁰ que chacun lançait le coup de dés par lequel il tente d'apaiser la silencieuse tempête du hasard. On ne meurt jamais que de ne pas être absolument unique ; mais l'homme seul re-sent la mort comme une provocation à se faire tel.

39. Cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, 1985, p. 96 sq.

40. *Seminaire*, VII, 24.

IX

1 - L'affectivité peut se définir, de manière purement nominale, comme ce qui me rend susceptible d'être affecté, impressionné, imprimé (Proust) – ou, plus concrètement, comme la manière dont je corresponds consciemment à cette impression, à ce *livre* qui en fait me pré-vient. Le corps est un tel livre, qui se code, se re-traduit et se re-produit de lui-même; l'inconscient, quoi qu'on mette sous ce terme, en est un autre, qui contient mon nom propre, ma position et mon compte (ma dette) dans le circuit de l'échange interhumain. En tant que vivant, je me sens donc *être* un sens, et en vérité un sens fermé, croisant perpétuellement autour d'un centre immobile; en tant qu'être humain, je me sens *avoir* un sens au sein d'un ensemble plus vaste et par rapport à un centre non seulement extérieur, mais susceptible de déplacements multiples. Dans les deux cas, le sens est susceptible de déviations, de lacunes, de dérèglements qui peuvent finalement déboucher sur le non-sens pur – celui de la mort ou de la folie. Dans la mort, que l'angoisse anticipe, le centre intérieur s'ouvre et s'abîme en lui-même, dis-loquant et dé-sordonnant (affolant) le cours périphérique des fonctions (rien ne «va» plus, ni ne «tourne»); dans la folie, tout centre ou repère extérieur disparaît, me jetant dans un espace vide et mouvant que j'essaie désespérément d'orienter à nouveau: mort et folie introduisant l'une et l'autre une dés-affection générale, puisque il n'y a plus de sens que je pourrais re-sentir.

2 - Le plaisir accompagne l'acte (Aristote), il est ce que j'éprouve lorsque je me sens *en forme*, lorsque le sens de ma vie se vérifie comme tel (mais il y a aussi un plaisir *fou*, celui de se *sentir* au *centre*, à la place même où, comme on est rendu,

il n'y a plus de «sens»). La douleur est toujours liée au sentiment d'un non-sens en train de naître ou de croître soit en moi-même (niveau physique), soit dans le système d'échanges auquel j'appartiens. Quand le non-sens s'annonce comme étant encore à distance (comme s'approchant seulement, et comme pouvant être conjuré), il le fait sur le mode de l'émotion, et plus particulièrement de la peur, qui n'est rien d'autre que le sentiment même de la *faute*: sentiment que le monde (ou telle chose) va nous faire faute, que nous allons être en faute, voire (quant à notre corps) que nous allons *devenir* une faute. La colère, la honte, la pitié ne sont qu'autant de tentatives d'effacer immédiatement, magiquement (Sartre) ce non-sens, de gommer cette faute avant qu'elle n'ait irrémédiablement détraqué le discours dans lequel je vis (ou que je suis). Dans la pitié, cette tentative s'accompagne de la certitude de sa propre impuissance, et c'est pourquoi on assiste ici à une sorte de *communion* infernale dans l'échec, comme si la singularité désespérait d'elle-même («J'ai pitié de nous tous, ô tourbillons de poudre...»).

3 - Tout sens signifie une orientation, et toute orientation implique un pôle ou un centre vers lequel on se «porte» ou on se «trouve» – bien ou mal. Le pôle de ma vie physique me restera à jamais secret – ou du moins aussi longtemps que le silence des organes voudra bien m'en épargner la terrible révélation. Le pôle de la vie proprement humaine n'a pas cette fixité – il est au contraire heureusement et regrettamment mobile, passant du père au maître, du chef au modèle, de l'ami à l'aimé, avec toujours le risque de virer dans la figure in-écartable du Juge, du Sur-moi que je retrouve pourtant également en moi-même comme un regard qui me cerne. La mère est le premier centre extérieur de notre vie ouverte, après avoir été le premier centre physique de notre vie cachée: elle est donc le premier secret et le premier juge, et à ce titre doublement interdite (celle qui doit à jamais demeurer voilée, parce que la vue – au sens passif comme au sens actif – m'en serait insoutenable). Ce qu'on appelle (si malencontreusement) névrose n'est rien

d'autre que le fait de se sentir mal devant quelqu'un – mais sans pouvoir au juste préciser devant qui. Dans la psychose, on n'est plus devant personne : on ne connaît plus qu'une innocence éperdue, qu'une perversité également diffuse persécute, ensorcelle ou envoûte (Rousseau, Schreber, Artaud). Les derniers poèmes de Hölderlin ignorent cette menace, mais n'ouvrent plus cependant que sur un univers absolument déserté.

4- Plus fondamentalement peut être que par rapport au centre (intérieur) de la vie et au centre (extérieur) de l'échange, le sentiment me situe par rapport au centre absolu qu'est l'Unique : tout sentiment est fondamentalement religieux (Schleiermacher, E. Weil)⁴¹ dans la mesure où le centre réel (naturel) et le centre imaginaire (inter-subjectif) se réfèrent l'un et l'autre au même centre symbolique de l'ellipse dont ils sont les deux foyers écartés. Mais s'il n'y a de sens qu'orienté, il en résulte que quand je suis au centre (mais qui est alors *je*?) le sentiment du sens, *le sens du sens* disparaît : on accède ici à une dimension du non-sens (*cf.* le *ko'an zen*) qui n'a pourtant aucune connotation de peur ou d'angoisse, mais traduit au contraire la parfaite extinction (*nirvāna*) de l'affectivité. Dieu n'a de sentiment – qu'en l'homme : en lui-même, il est à la fois secret opaque et jeu sidérant – ce qu'est aussi cette théophanie par excellence, le texte sacré (le sens premier du mot *brāhman* désigne le secret d'une énigme, au sens littéraire du terme). Même si c'est *communément* par le sentiment que chacun se rattache à l'absolu, toute religion a sa base et son sommet dans le mystère et / ou le calembour ; quand elle l'oublie, commence sa profanation, c'est-à-dire sa mort.

5- A l'affectivité / réceptivité s'oppose traditionnellement la spontanéité de la force, qui procède du centre alors que le sentiment gravite autour de lui (et la sensation même qui, prise à l'état pur, n'ouvre sur rien, mais me cloue et me retranche là où

41. *Logique de la philosophie*, ch. VIII.

je suis). J'agis (Spinoza, Leibniz) lorsque ce qui arrive à partir de moi exprime l'Unique – lorsque celui-ci, en tant qu'il est le *Même* que moi, se pose comme tel. Pâtir, au contraire, me révèle que je ne suis pas le seul qui soit le Seul : Il ne m'est qu'en tant (*quatenus*, Spinoza) qu'Il est, simultanément, les autres et innombrables éléments du système ou de la structure (du tissu, du texte du monde) auquel j'appartiens et qui se réfléchit en moi selon un certain angle ; d'où une impression passive, lacunaire, faussée, qui m'est d'une part absolument propre (nul autre n'est à la place que je suis, car, dans le système, je ne suis que ma place) et qui, d'autre part, traduit l'appartenance, le *commun* par où je suis parmi d'autres. La force, c'est s'éprouver comme raison suffisante du monde (Leibniz et – en remplaçant l'origine par la fin – Nietzsche) ; la sensibilité, c'est éprouver qu'autre chose rend compte de moi, me conditionne et me destine : l'*effort* marquant la tentative d'échapper à la facilité fatale de ma *condition* et de coïncider avec la facilité absolue du Centre.

6- Lier le moi au « fait primitif » de l'effort (Biran, Fichte), c'est l'identifier à un état forcé de la singularité, lui retirer toute souveraineté, dans la mesure où celle-ci ne se conçoit qu'avec le *laisser-aller* – central ou périphérique. Le moi, au contraire, se situerait *entre* ces deux facilités, il tracerait le rayon linéaire selon lequel le centre se marque dans la périphérie, la scande et la convertit ; il serait, par excellence, le lieu (mal-aisé) du sens, polarisé par une aisance souveraine (et in-sensée), dans laquelle tout son effort ne tendrait qu'à se résorber. Mais l'effort, comme tel, n'aboutit jamais. Le moi peut s'efforcer de dormir (!), mais c'est sans savoir comment (ni à quel moment) qu'il s'évanouit dans la simplicité chaotique (périphérique) du sommeil. A l'autre extrémité, c'est également sans effort qu'on se trouve, d'un coup, au centre et qu'on découvre, par là même, qu'on y a toujours déjà été – que c'est si simple qu'il n'a jamais pu, au fond, en aller autrement. Il « faut » apprendre difficilement la facilité, mais la facilité atteinte oublie la difficulté (le moi) ou plutôt l'ignore et l'abandonne à son auto-dissolu-

tion instantanée. *Je* ne suis jamais que « mes repentirs, mes doutes, mes contraintes » – jamais plus singuliers, pourtant, que quand ils s'évanouissent sous la pression sans violence de l'Ange (la Muse, la Grâce, l'Enfant qui joue...).

7- On peut appeler *mystique* une telle expérience centrale (même sous ses formes a-religieuses, stoïcisme ou bouddhisme, par exemple) à condition de rendre au mot *mystique* son sens premier de *fermé*. Mais dès lors, il faudra aussi admettre que tout ce qui fait sens (et déjà au niveau de la vie et de la « société ») implique un noyau mystique – un centre qui le ferme et le boucle sur lui-même par une conversion incessante, retenant ses éléments de se disperser et de décrocher au hasard des contingences périphériques. Chaque organisme est séparé du monde par le secret qu'il porte (qu'il est) et commence à s'angoisser quand ce secret semble transpirer par des signes (des symptômes) d'autant plus anxieusement interrogés qu'ils sont irrémédiablement équivoques; chaque famille est une société secrète avec ses rites, ses traditions, ses mots de passe et son mystère incommunicable, mais là aussi redoutablement bavard, quand il n'est pas à chaque instant refoulé (l'analyse prend le risque de mettre en clair ces messages – ces symptômes – et donc de faire voler le secret en éclats, mais celui-ci, à l'épreuve, se révèle incurablement infini, au point de se fixer, au besoin, dans l'analyste lui-même); chaque langage a lui aussi son noyau de nuit, que le poète dévoile à tout coup (mais, comme disait Cocteau, cet attentat à la pudeur a lieu chez les aveugles) et que le philosophe cherche en vain à trahir. Toute communauté, si artificielle ou contractuelle qu'elle soit, cherche pour durer à s'alourdir d'un secret, à poser en son centre quelque chose (ou quelqu'un) de sacré: elle-même, comme le corps physique, ne fonctionne que par et sur le non-dit, et le caractère menaçant de toute révolution (Retz) est peut être l'exigence de mettre les choses noir sur blanc (la loi initialement est elle-même un secret – Maistre, Ballanche). Le paradoxe de la modernité est sans doute d'avoir voulu fonder une société, voire une religion, absolument dépourvue de mystère –

d'où une déstabilisation générale et un « ensauvagement » de ce qui demeure irrémédiablement secret.

8- Un secret, sous peine de dis-location, ne peut être objet de dialogue – séparé, il me sépare dans le fait même que j'y suis engagé (in-itié). Toute initiation est mort à la vie périphérique et intégration au noyau central qui détient les mots du savoir (et / ou du pouvoir) et le souvenir de l'événement fondateur (= de l'*Ur-stiftung*): au niveau ultime, le myste est repris dans le secret de l'Unique – il s'incorpore à lui, il devient un des éléments de la chaîne signifiante qui compose son « corps mystique ». Le paradoxe de toute Eglise est de situer le salut dans le fait d'avoir (de composer) un secret avec d'autres (d'être ensemble dans la Jérusalem céleste, dans la « maison du Père »). Mais la relation à l'Unique peut aussi me charger d'un secret (Kierkegaard) que je ne puis communiquer à aucun autre, et qui me condamne à l'hermétisme, voire à la monstruosité. Il convient en tous les cas de distinguer le secret que l'on *est* (du seul fait que l'on est un vivant singulier) du secret que l'on *a* (ou qui nous a) du fait qu'on est entré dans un rapport im-possible avec celui qui est par excellence le Séparé (sacré / secret). Le judaïsme (Rosenzweig)⁴² redouble le paradoxe en inscrivant le mystère de la rédemption par l'Unique dans le secret physique de la transmission du sang réservé de la race élue: flamme obscure et incommunicable d'où le christianisme rayonne comme une lumière banalisée (et profanatrice). Mallarmé (en écho au platonisme?) retournera cette relation: la procréation se bornant pour lui à « différer » à la génération suivante une énigme, un problème (peut-être une révélation trop aveuglante et que l'homme a du se résigner à « ployer » ou replier dans son inconscient) – jusqu'à ce que vienne un jour l'héritier ultime en qui se produira l'explosion profanatrice. Peut-être toute « tradition » n'est elle pas autre chose? Peut être transmet-elle (sans communiquer ni vulgariser à n'importe qui) un message fermé en quête de son profanateur? De celui qui,

42. *Der Stern der Erlösung*, III, 1.

comme ne l'a pas fait Perceval, saurait demander: de quoi s'agit il?

9- Encore faut il savoir sur quel *ton* poser cette demande. Tout secret, si dérisoire soit il (et même le secret misérablement refoulé qui opprime une « conscience ») est, en tant que *non-commun*, figure du Singulier absolu et inappropriable – il rayonne, dès lors, la même puissance de *tremendum* (d'où la répugnance du poète authentique – Rilke – devant l'ex-position psychanalytique); toute quête va dans le sens d'un orient unique – la *res una* d'Hermès, le Graal, le Phénix. L'erreur (ou l'imposture) est seulement de situer cet orient dans quelque objet « réel », ou tout aussi bien « idéal », alors qu'il ne peut se trouver que dans l'élément au sein duquel l'Unique se communique à la singularité finie – celui de la parole (qu'on ne peut limiter, bien sûr, à la seule parole verbale). L'homme ne peut, en fait, interroger le Secret qu'en produisant lui-même un secret, une œuvre (temple, hymne, statue, poème) à son tour rigoureusement close et séparée dans le temps et / ou dans l'espace, c'est-à-dire fourmillant d'un sens inépuisable autour d'un noyau allusivement dérobé. Trouver le Graal, c'est écrire une autre quête du Graal; inventer la pierre philosophale – produire une nouvelle énigme textuelle où se réfléchiront toutes les autres. Dans l'œuvre sacrée (de plus en plus profanée en objet d'art), un secret se cèle que je ne suis ni n'ai, mais que j'habite; chaque pas que j'y fais par l'œil, l'oreille, l'imagination fait s'ouvrir devant lui une multitude de sentiers qui bifurquent et se rejoignent au cœur unique du labyrinthe (mais dire celui-ci serait simplement réécrire l'œuvre – ou en produire une autre). Mais ce qui s'ouvre ainsi innombrable en soi se ferme en même temps vers le dehors, la richesse de sens étant proportionnelle au pouvoir de distraction et de rupture: chaque œuvre, chaque livre, un monde pour soi, tournant solitairement sur son propre axe, sans support, fondement ou condition. Toutes ces monades peuvent être mises en résonance qu'en tant qu'elles expriment toutes le Même: traiter tous les mythes comme variante du mythe unique (Lévi-Strauss), tous les poèmes d'une langue

comme œuvres d'un poète unique (Proust) – toutes les philosophies comme allées du même parc (avec un inquiétant vestige, en bordure, de la vieille forêt hercynienne).

10- Tout organisme, si rudimentaire soit-il, *est* une vie intérieure – à en mourir; tout homme *a*, le plus souvent pour sa ruine, une vie intérieure. C'est dans la singularité de l'habiter (*beisich-sein*, Hegel) que se récapitulent l'être et l'avoir. Nul n'habite plus aujourd'hui le Temple, le Palais, le Château, dont Kafka, l'un des derniers, a aperçu les murs; le Musée et la Bibliothèque attendent paisiblement l'embrasement final; reste, entre autres, le *magasin d'antiquités*, dans une rue écartée, rarement ouvert aux improbables clients – mais dont les meubles vides et les livres entassés rendent peut-être le secret plus infiniment (nostalgiquement) proche dans son absence que les splendeurs massives de jadis.

11 - Le secret, en effet, relève avant tout de la mémoire, c'est-à-dire de cette faculté fondamentale qui correspond, dans l'âme, à ce qu'est le Père dans la Trinité divine (St Augustin); la mémoire est savoir qui ne sait pas, et qui garde tout dans le trésor de sa *réserve*: c'est d'elle que naît la *cogitatio*, la pensée, le Verbe – lumière, sans doute, mais qui ne se révèle à l'œil humain que dans l'intraduisible et monstrueux signe de contradiction d'un Dieu mourant (Kierkegaard)⁴³, comme si la parole n'était accordée à la singularité de son origine que dans la brisure du paradoxe et de l'oxymoron. La troisième Personne, comme nœud des deux précédentes, est appelée volonté ou amour – l'un et l'autre de ces termes renvoyant, sur le plan de la singularité finie, à la coexistence d'une réserve et de l'exigence de la lever. L'homme ne sait jamais ce qu'il veut vraiment, et pourtant il *doit* le savoir (Kant); l'amour fait de chacun un secret pour l'autre et fonde là-dessus le dessein d'une offrande, voire d'une prostitution totale (c'est la même ambivalence que Paulhan retrouvera dans la peinture, en reprochant à

43. *L'école du christianisme*, II, 4.

l'art moderne – Braque excepté – d'avoir délivré sans pudeur le secret géométrique de celle-ci)⁴⁴. La philosophie même n'est pas science ou savoir, mais *amour* et *volonté* de savoir – il y a, dans la singularité de ce qu'elle vise, quelque chose de secret qui fait obstacle à une communication intégrale (Platon, *Lettre VII*); entre la mémoire de la réserve et l'éclat du paradoxe, elle ne cesse de jouer un jeu d'autant plus mystérieux qu'il se situe dans l'élément suprêmement commun, celui de la parole prosaïque (dans le sacrement religieux, le secret est simplement tel; dans la pensée philosophique, il se cherche en pleine lumière).

X

1 - Chez Platon ce qui est au delà de l'être (ἐπέκεινα τῆς οὐσι-
'ας) – l'Un – est désigné par le nom de Bien (ἀγαθόν), ce qui revient à l'assigner non pas à l'intellect, mais à ce qui est *en deçà* de celui-ci, le désir (ἐπιθυμία). L'intellect a affaire à la présence de l'universel; l'unique relève du seul désir, qui l'appréhende comme infiniment absent (la mutation kantienne de l'Idée, qui d'objet théorique devient objet pratique, correspond à une accentuation du caractère singulier de tout incondi-
tionné). Le désir témoigne en creux du retrait de l'ἄπαξ – il surgit dans sa béance, dans sa blessure, à la place même de l'in-
déterminé: là où l'Unique laisse être le voile de *Sehnsucht* (Boehme, Schelling) qui deviendra le fondement (*Grund*) de sa révélation. C'est cette place que les premiers textes de Nietzsche mettront sous l'invocation de Dionysos, le dieu souffrant et chaotique de l'im-monde (de l'en-dessous du monde): ce qui est en deçà de toute présence, et pour qui cette présence (Apollon) est à la fois offense et guérison.

2- Comme ce en quoi se trace l'absence de l'Unique (*cf.* la place de la πρώτη ὕλη dans le néo-platonisme), le désir va jouer comme puissance dé-stabilisatrice des deux niveaux *superficiels* de la présence. Au niveau de l'essence et de la norme, il surgit comme le *trickster*, le tricheur qui pervertit l'ordonnance du partage, efface les frontières gardiennes de la (bonne) distance et pousse à une conjonction excessive où, du fait même de la levée du secret de l'interdit, tout sens disparaît; au niveau du sensible, il apparaît comme le moteur même du flux qui constitue le trait le plus frappant de celui-ci – comme si quelque part un vide (*Abgrund*) s'était ouvert dans

44. Braque le patron.

lequel tout est appelé irrésistiblement à glisser et à s'effondrer, en tant qu'il ne répond pas à la sommation (en soi contradictoire) d'être l'Unique. Le désir est à la fois amour et haine (Empédocle), *eros* et *thanatos* (Freud) – il est ce qui, au nom d'une exigence d'unicité absolue, défait tous les assemblages provisoires pour en rejouer indéfiniment les éléments (ainsi chez Sade, dans un mouvement perpétuel pour lequel *il n'y a pas de premier moteur*). Par là, le désir atteste qu'avec l'avènement de la présence quelque chose a été perdu ou éclipsé (Heidegger), quelque chose qui désormais n'insiste plus que sur le plan de l'in-conscient ou de la non-reconnaissance; le désir anticipe, d'une façon sans cesse déjouée et re-jouée, son retour eschatologique.

3- Tout désir peut se formuler très simplement comme désir de *faire événement* – ou comme désir d'être (aux yeux de Qui?) l'Unique, le Complet, le Bien. C'est sous cet angle que sa place apparaît comme identique à celle de l'imaginaire, si on entend par imaginaire la singularité même, mais comme absente, c'est-à-dire indéterminée (Fichte): sauf que l'imagination opère la synthèse (fugitive) de ce que le désir laisse en ruine. Chez Kant (puis chez Fichte et chez le premier Schelling), c'est l'imagination productrice qui suture la champ de la présence en fusionnant, dans l'art caché de son schématisme, le flux des sensations et l'articulation tranchée des catégories (le génie – qui lui aussi produit un monde inépuisable – ne fait que répéter la même opération à une puissance supérieure). De même, l'être par excellence imaginaire (ou « imaginal »), l'ange, est l'être individué par son essence même (St Thomas), un individu qui ne serait pas exemplaire d'une espèce, mais épuiserait la totalité de celle-ci dans un être-là unique (ou répétitif, comme celui du phénix). L'ange est la version (fantastiquement) positive de ce que la conscience humaine, sur le terrain du réel, ne rencontre que sous son aspect négatif et négateur: un intellect actif, qui n'est pas pure disponibilité à devenir n'importe quoi, mais qui se pose comme visage tranché et incomparable. L'ange est la face par laquelle l'Unique me regarde et par

laquelle mon âme regarde l'Unique⁴⁵ – mon *âme*, c'est-à-dire non pas *moi* au sens privatif ou négatif du terme, mais l'unique que je *serais* au regard de l'Unique, la fiancée céleste que je détiens captive à partir du moment où je cesse de me rapporter à lui en miroir. L'homme est âme au regard de Dieu, Dieu est ange au regard de l'homme: ces deux regards – comme toujours dans l'imaginaire – se convertissant l'un dans l'autre et ne faisant qu'une même tête de Janus.

4- L'ange, l'*androgynie*, est donc l'objet absolu du désir, soit qu'on en rêve la possession (sinon la profanation), soit qu'on s'identifie fugacement à son éclat en le reconstituant dans le jeu de miroirs d'une séduction réciproque (mais déjà le recours à un « autre » regard suffit à rendre le jeu incontrôlable). Cette fascination androgynie rayonne éminemment à partir de l'*enfant* – le troisième Dionysos, le Dionysos rédimé de sa souffrance et de son déchirement, est un Dieu enfant (Nietzsche) et c'est comme « éternelle enfance » que Dieu apparaît tout d'abord au converti (Claudel). Si « la croissance des enfants est la mort des parents », c'est dans la mesure où l'enfant, en grandissant, se réalise, c'est-à-dire cesse de fonctionner comme l'image unique où était venu cristalliser une double chimère. A chaque génération, c'est le Messie, le phénix, le Sur-humain qui est au fond visé: il n'en sort jamais cependant qu'un exemplaire supplémentaire d'« humanité », un homme ou une femme, c'est-à-dire rien que d'*indésirable*.

5- A côté de l'imaginaire angélique, il existe à coup sûr un imaginaire négatif – celui de l'hypocondre et du persécuté, dont les *Rêveries* de Rousseau ont été l'expression la plus naïve, sinon la plus terrifiante, mais qui œuvre en fait dans tout comportement obsessionnel (on retrouve, à propos de ces deux visages de l'imaginaire, les deux sources de la religion selon Hume: enthousiasme et superstition). C'est toujours la singularité qui est ici en jeu – mais une singularité noire, la certitude que tout

45. H. Corbin, *Face de Dieu et face de l'homme*, Paris, 1983, p. 248 et *passim*.

ce qui m'arrive a un sens et me vient de Quelqu'un – que je suis l'anti-héros, le coupable en proie au bourreau (au démon), ou au contraire le témoin de la Pureté lointaine persécuté par le mauvais demiurge. La déification et l'abjection correspondent, en fait, à deux manières d'être unique (ou de laisser être l'Unique); elles traduisent un même refus d'admettre l'insignifiance (l'indifférence) courante de mon corps et de ses variations, de mes actes, de la figure qui est mienne vis-à-vis d'autrui : l'une exprime seulement le triomphe du désir, et l'autre sa *passion*. A travers l'ange, Dieu me regarde, c'est-à-dire me reconnaît d'une certaine façon. Le démon, au contraire, est plus monothéiste que Dieu même, il est celui qui a refusé de s'incliner devant tout autre que l'Unique, et tout d'abord devant l'homme (Hallaj, Claudel) – il est la colère même de Dieu (Luther, Boehme), la singularité sous sa forme dé-négatrice (l'Un de la première hypothèse du *Parménide*) pour qui tout *autre* n'est jamais que coque vide, résidu abject, ordure (Valéry, *Le Solitaire*). L'ange correspond à la figure androgyne de la Vierge, c'est-à-dire, métaphoriquement, du phallus (Πάλλας = Φαλλός, Creuzer)⁴⁶; entre ce sacrement d'en haut et l'excrément infernal se répartissent toutes les possibilités de l'imagination désirante, c'est-à-dire toutes les manières qu'a la conscience de s'éprouver en exil vis-à-vis de la singularité. Le cauchemar diabolique reste sans issue; quant à la théophanie angélique, seul le christianisme parvient à la discipliner vraiment en la subordonnant au fait de l'Incarnation, qui la détermine et qu'elle prophétise.

6- Il existe, bien sur, une fonction courante (dégradée) de l'imaginaire, qui est de procurer l'être-là d'une chose manquante (Sartre). Mais en fait *une seule chose manque*, et dès lors tout objet ou toute circonstance imaginaire va fonctionner comme substitut de l'Unique absent. D'où le prestige de l'image – le fait que tout objet, même s'il n'a que momentanément disparu, rayonne d'un charme, ou d'une noirceur, en tous cas d'une signification plus haute que celle qui accompagne sa

46. *Symbolik*, III, 1, p. 330.

présence. Cette fascination s'évanouit généralement quand l'image (ici, simple anticipation) se fond dans la réalité concrète (et désenchantée) de l'objet; elle s'efface alors dans l'indifférente continuité du vécu. Mais elle peut aussi, plus exceptionnellement, au lieu d'anticiper un corps, le sécréter, le produire en s'y coagulant – engendrant ainsi ce qu'on appelle une *idole* et dont l'exemple le plus familier (dans son étrangeté) est l'œuvre d'«art» magique, celle qui naît de la cristallisation d'une rêverie et non de l'explication directe avec les ressources, connues ou inconnues, d'un langage codé (celui des couleurs, des sons ou des mots). La photographie et le cinéma ont simplement donné corps au fantastique, à l'imaginaire magique, au «monde astral» de l'occultisme traditionnel – d'où la réticence que l'on continue d'éprouver à les ranger parmi les arts proprement dits. L'homme, en tous cas, y aura exploré plus exhaustivement que jamais sa double chimère du corps angélique (complet, fermé, parfait) et du corps coupable, voire dé-coupable (poreux, pénétrable – Artaud): au risque, naturellement, d'être lui-même dévoré par ses propres fantômes ainsi précipités en ectoplasmes esthétiques

7- Que l'imaginaire constitue l'élément propre du désir n'exclut nullement qu'au niveau de sa manifestation phénoménale celui-ci s'origine dans l'in-détermination réelle (matérielle) de la chair et se formule dans l'in-détermination idéale du langage (l'imaginaire est l'in-détermination même, le lieu de la substituabilité infinie). Il n'en reste pas moins en son fond subversion de la nature comme de la culture, en tant que celles-ci représentent les deux niveaux où la non-singularité tend à se fixer dans la présence soit de la chose, soit de l'idée: présence incurablement imparfaite, ou plutôt masque positif d'une absence à soi, d'une substituabilité inavouée, d'un néant neutralisé (*nihil privativum*) dont le désir (*nihil negativum*) va offrir au contraire l'expérience exaspérée.

8- Dans l'ordre de la nature, la non-singularité se manifeste comme la continuité du flux qui fait de *moi* un moment passa-

ger et particulier d'une série: je nais d'autres individus, je disparaissais pour laisser place à d'autres, et tout au long de ce cours je m'éprouve moi-même comme non-tout, comme sexionné selon un partage rigoureux et incompréhensible à la fois. Naissance, sexualité, mort vont marquer les points de rencontre incontournables entre la singularité et son absolu dés-aveu, ceux où l'angoisse surgit sous sa forme la plus extrême (Kierkegaard), et à partir desquels le désir – la passion compensatrice et ruineuse de l'unicité absente – peut commencer à faire jeu. Le besoin, qui définit tout être vivant, n'a en lui-même rien de singulier, il traduit au contraire une tendance «naturelle» à assurer la continuité de l'«individu» et / ou de l'«espèce»; le non-tout n'y est jamais ressenti que comme compensable. C'est sur ce non-tout cependant que le désir va venir se greffer en l'absolutisant pour y faire arriver (fût-ce imaginativement) l'événement du singulier. De la sexualité, fonction par excellence du continu, le désir amoureux (c'est-à-dire la passion d'être unique pour l'unique) ne retient pour l'exaspérer que le tracé des frontières érogènes (des blessures) où le corps manifeste son impuissance à se fermer, à s'isoler en un tout définitivement absolu: il va y trouver les lieux mêmes où vient affleurer le *secret de l'autre* – cela même qui, s'il était dévoilé, ferait s'évanouir l'altérité même (car *ton secret est qu'il n'y a que moi*). De même, l'angoisse de l'être-à-la-mort – l'anticipation paradoxale de l'effacement – se signifie au niveau du désir dans l'urgence absolue de celui-ci, son impatience passionnée, son exigence d'abolir le délai, l'intervalle, l'écoulement placidement identique, cela même que la mort suspend à sa façon, c'est-à-dire silencieusement et sans éclat, en faisant rentrer l'individu dans le jeu indifférent du tout. Dans les deux cas, ce qui était l'affirmation de la force tranquille du continu devient, par un retournement complet, l'occasion ou l'ouverture offerte à la violence du singulier. Seule la naissance semble irrécupérable (Nietzsche) – et c'est pourquoi le traumatisme d'être-né (sinon l'hypothétique traumatisme de la naissance) ne peut servir de base qu'à une pulsion muette et anonyme qui est moins *Todestrieb* (Freud) qu'exigence souter-

raîne de n'avoir jamais eu lieu: comme si la singularité préférerait sourdement à tout conditionnement originel «la pureté du non-être». L'autre issue serait de suspendre l'idée même d'origine dans l'affirmation d'un éternel retour qui ne concerne jamais, chez Nietzsche, que l'instant récapitulatif de l'ἔσχατον.

9- Au niveau idéal de la culture et du langage, le désir est au contraire confronté à un espace de signes (et de signifiés) différentiels, où la lacune (le découpage, la discontinuité) fournit désormais la donnée immédiate: cet espace est le lieu non pas d'une succession irréversible, mais d'un système de permutations visant dans tous les cas à l'équilibre et à l'équivalence (à la «justice»). Le besoin physique isolait chaque «individu» dans sa jouissance privée, c'est-à-dire dans la pure consommation / consommation d'un objet «cru»; le besoin humanisé apparaît à l'inverse comme principe d'une communication, d'un échange d'objets qui, du fait de cette médiation («cuisson»), présentent une signification ou une valeur (femmes, marchandises, mots – Lévi-Strauss). Le paradoxe du désir consiste ici à conserver à l'objet sa valeur tout en le soustrayant à la règle de l'équivalence (et sans retomber pour autant à la simple valeur d'usage naturelle) – bref, à lui attribuer une valeur *absolue* ou inégalable: soit qu'il se dirige sur un objet (provisoirement ou définitivement) interdit, soit (plus subtilement) qu'il substitue à l'échange économique des choses la compétition ostentatoire des festins, des jouissances et des dissipations de «biens» (le *potlatch* selon Mauss: je te fais participant de ma jouissance, en te mettant au défi de m'en rendre jamais une pareille). Dans tous les cas, le désir, en se traduisant de façon *perverse* dans l'ordre culturel, va y introduire pour la première fois le cours, le flux, la continuité d'une *parole* – demande honteuse ou hymne glorieux, première mélodie au sein de l'indifférente harmonie (Rousseau).

10- La loi est ce qui règle l'échange, c'est-à-dire la permutation de tel objet contre tel autre supposé équivalent; elle me pose donc en tant que sujet de l'échange comme moi-même

substituable, inter-changeable, comme n'étant *rien* de singulier (*nihil privativum*), mais comme élément in-différent d'un ensemble (Léviathan), d'un *corps* politique qui peut se signifier dans une singularité (le souverain – Hobbes), mais qui n'est jamais une singularité, sauf, là encore, au niveau de l'imaginaire. Dans tout organisme naturel (ou artistique), il existe aussi une Loi qui, en assignant à chaque élément ou à chaque fonction ses limites, permet au tout de persister selon une certaine constitution : la Loi est ce par quoi tel corps (ou telle œuvre) se pose (*Gesetz* – Baader⁴⁷, Bonald) et se clôt vers le dehors pour faire sens autour d'un noyau central de singularité – ou plutôt elle n'est rien d'autre que le fait même, dans chaque « partie », de cette conversion à l'unique, *uni-versio*. Mais le Léviathan politique est un *monstre*, un organisme paradoxalement tout entier en dehors de lui-même, sans autre foyer que le seul signifiant de l'unique : l'*uni-versio* va donc y fonctionner à vide comme *universalité* de la loi, de la norme idéale définissant sur le mode de l'impératif l'essence du citoyen, voire l'essence de l'homme en tant que membre du « Règne des fins » (Kant). Dans son abstraction la plus haute, la loi ne sera rien d'autre que la sommation essentielle adressée à l'individu existant d'agir comme – non pas lui, mais chacun à sa place doit le faire pour que l'ensemble ne devienne pas in-consistant par contradiction interne : volonté générale qui, n'étant plus celle de personne, n'a d'in-sistance que symbolique, sauf à glisser subrepticement dans la prétention du désir à *représenter* (au sens théâtral du terme) l'Unique comme imaginairement présent. Loi et désir sont ici deux manières opposées, mais secrètement complices, de gérer l'absence – la vacance – du Singulier.

11 - Comme constitution d'un corps, d'une œuvre, d'un monde, la Loi est tout d'abord la facilité même, puisqu'elle se ramène à la Voie (Tao, δίκη)⁴⁸ sur laquelle chaque événement tombe à son moment, correspond à son opportunité (Stoïcisme), tous ne fai-

47. Cf. *Werke*, VIII, p. 279-280 (sur le lien *Gesetz-Einzigkeit*) et *passim*.

48. Cf. J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 527 sq.

sant que moduler le fait unique que ce corps, cette œuvre, ce monde *a lieu*; alors que la loi formelle (l'*uni-versio* à vide), est la difficulté, ou plutôt l'impossibilité même : elle « nous montre ce qui est bon, elle ne nous en fait pas jouir » (Spinoza)⁴⁹, elle nous impose un « *exemplar humanae naturae* »⁵⁰, devant lequel nous découvrons que nous sommes toujours en faute, en tort, en état de culpabilité (St Paul, Kierkegaard). Il peut arriver aussi à l'organisme de ne pas « se sentir bien », lorsqu'il devient (momentanément ou définitivement) incapable de suivre le pas, le rythme de la Loi, et s'en détache : il s'éprouve alors comme pesant, comme condamné, par sa lourdeur in-sistante, à la condition excrémentielle de la chute. Cette situation exceptionnelle dans la nature (puisque ici ou elle se corrige, ou elle s'élimine) devient habituelle dans le rapport de l'homme à la loi : le caractère oppressif de celle-ci, son poids étouffant traduisant paradoxalement le vide interne qui me sépare d'elle (Baader), la nature toute périphérique (extérieure, contraignante) d'une requête qui ne saurait être *intérieure*, puisqu'elle se caractérise justement par l'absence du centre. Cette culpabilité reste généralement diffuse : elle ne se cristallise que là où rompant décidément avec le statut de *nihil privativum*, l'homme du désir s'oppose comme *nihil negativum* aussi bien au réel qu'à l'idéal. Il n'y a, en fait, que l'imaginaire de coupable (ou, pour renverser avec Nietzsche : il n'y a de culpabilité qu'imaginaire), car l'imaginaire est la constatation même de cette absence de l'Unique qui rend possible la tension de la loi et de l'événement (de même, dans l'ordre physique, le monde déchu – tombé sous des lois – est à la fois lourd et futile : *omnia vanitas*, c'est-à-dire que sous les lois elles-mêmes indéfectibles de la nature, tout peut devenir n'importe quoi, n'étant que poussière et non corps incorruptible – St Paul)⁵¹.

12 - Au niveau politique, le *nihil negativum* qu'exprime la culpabilité signifie : se retrancher de l'échange, ne pas jouer le jeu

49. *Court traité*, II, 21, n.l.

50. *Ethique*, IV, préface.

51. *Romains*, VIII, 20.

de la médiation, soit qu'on désire un objet immédiat (comme dans cette transgression par excellence qu'est l'inceste), soit qu'on le désire immédiatement, sans consentir à passer par le circuit de la demande. Au niveau moral, il signifie : se faire une exception, agir comme on ne voudrait pas que tout le monde agisse (Kant). Mais chez Kant, l'*uni-versio* de la Loi n'est pas, en fait, purement formelle : elle pointe vers l'Idée d'un monde unique, d'un *Gottesreich* où le mérite serait la condition du bonheur, c'est-à-dire où la Loi fonctionnerait à nouveau (de même que dans la nature) comme principe d'une opportunité permanente. Ce monde de la rédemption (Cohen, Rosenzweig) ou de la résurrection (Dostoïevsky) est le seul vrai *monde*, et le mal proprement dit marque simplement la tentative, à la fois dérisoire et abyssale, qu'il *n'ait pas lieu* (dans cette per-version absolue qu'est le mal radical, la Loi cesse d'être la condition inconditionnée du *mundus intelligibilis*, elle n'est plus qu'un conditionné-conditionnant parmi d'autres dans le monde des phénomènes, c'est-à-dire le monde *donné* et fluant des apparences). Toute transgression a bien sa racine et son élément dans l'imaginaire (dans le mensonge, autre nom du mal par excellence) : elle s'efforce de faire entrer dans la réalité un fantasme, une « idée », un monstre intérieur et abstrait que l'on a plus ou moins longuement nourri et qu'on expulse au terme de cette « vaine grossesse » – et c'est le caractère inévitablement pauvre, schématique, *in-déterminé* de cette production désirante qui l'oblige à ne pouvoir que faire ruine dans la complexité singulière du monde (Dostoïevsky).

13- Si le crime est im-monde au sens actif du terme, il fait, certes, du criminel un être singulier, séparé, sacré (*sacer esto*), mais cette singularité correspond à celle de l'Unique en tant qu'il n'est pas « Singulier-Universel », en tant qu'il se maintient dans le retranchement du non-commun – en tant, donc, qu'il ne fait pas événement ou *monde*. Dieu, sans le monde, n'est qu'abîme, refus, *Nichtung* ; le Père, sans le Fils, est le Diable – pure colère, c'est-à-dire pur tranchant de l'unicité. C'est dans les liens de l'éternelle méchanceté, de l'éternel enfer de

l'Incréé que se sacralise le transgresseur. En fait, le singulier ne peut communiquer avec l'Unique qu'à travers la médiation de l'avoir-lieu du Monde – ce terme ne désignant ni le flux de l'existence sensible, ni l'universalité de la norme essentielle, mais leur articulation ou leur jeu. En termes « théologiques », il faut aider Dieu à être bon – à laisser ou à faire jouer l'événement du Monde ; être « bon » soi-même, c'est entrer dans cette a-pesanteur où la Loi (le Λόγος – Stoïcisme) du Monde se joue et nous joue, et c'est cette innocence retrouvée de l'événement qui peut être appelée « résurrection » ou « éternel retour » (Dostoïevsky, Nietzsche). Prétendre jouer soi-même dans le monde (y mener son propre jeu, comme le séducteur kierkegaardien) n'aboutit qu'à perturber le jeu unique – ou plutôt, comme cela est impossible, à s'abolir soi-même. La démesure (heureusement inoffensive) du philosophe, c'est de vouloir pénétrer les règles du Jeu suprême ; la démesure de l'artiste, c'est d'accepter de participer à la sacralité (au *tremendum*) du Séparé pour pouvoir, comme Lui, faire monde – un monde ouvert, communiqué, dans lequel tout un chacun pourra entrer, mais qui n'en demeure pas moins différent du Monde ; d'où le voisinage constant du génie et de la folie, tempérée seulement par le fait que l'artiste ne tente pas de créer *ex nihilo* et désarme, par la communauté du matériau, ce qu'a d'extrême, d'immédiat et de transgressif l'éclat de l'imaginaire. La démesure ultime, et la plus radicale, est celle du mystique : refuser l'imaginaire, laisser le monde entre parenthèses, s'abandonner à la colère du Seul et endurer dans le vide son absence infinie, sans penser à l'issue qui peut être soit l'abîme, soit le retournement instantané et l'éclat du miracle d'*Une* seule chose.

14- Peut être cette ambiguïté de la catégorie du *sacer* – là où elle fonctionne à l'état sauvage, comme dans le cas du fou, du criminel et surtout de l'artiste – nous permet-elle de mieux saisir sa signification « normale », celle qui intervient dans la notion de *sacrifice*. Sacrifier, c'est isoler, retrancher, arracher à la continuité du monde un être du coup voué à l'immonde, à la consommation par la colère de l'Ab-solu, mais de telle sorte que

celui-ci se trouve ainsi sommé de re-nouveler le jeu du monde à partir de cette béance qu'on a ouverte sous (et à) son acte. Œdipe (Sophocle) ou Joseph (Th. Mann) doivent se soumettre à l'exil, à l'annulation pour re-surgir comme nourrissons, et, pour la foi chrétienne, Dieu lui-même s'est exposé, im-monde, à Sa propre colère pour pouvoir ainsi re-nouveler toutes choses et les ex-alter dans l'espace de la résurrection. Le sacrifice est à la fois ce qui suspend, *coupe* le cours continu du temps – et le relance: que l'instant de l'éternel retour soit, chez Nietzsche, un instant *tranché* suggère que, dans sa récapitulation automnale, c'est un sacrifice qui tombe (Dionysos comme le Crucifié).

XI

1 - Etymologiquement, le mot temps renvoie à l'idée de couper (τέμνω) – il suggère donc une continuité pré-temporelle qui serait la condition du surgissement de la temporalité et peut-être, aussi, le piège permanent dans lequel, en retombant, elle risque de se figer. De fait, la vie simplement biologique tombe en deçà du temps, dans la mesure où elle ne se constitue pas en histoire *comme* telle, aucun de ses épisodes ne laissant de traces et tout s'y fondant dans une répétition qui cependant me laisse toujours neuf: le besoin, l'activité qui y répond, la satisfaction du besoin, le repos, s'enchaînent les uns aux autres, d'un jour à l'autre, en n'évoluant (sauf intervention externe) que selon des mutations in-discernables. Le travail, là où il est purement physique (ou plutôt « machinal ») emprunte quelque chose de cette intemporalité grise: le paysan a été, depuis toujours, le fond an-historique et in-différencié de l'histoire des différentes cultures (Spengler) et l'avènement, dans toute sa netteté, de la forme (*Gestalt*) du Travailleur ferait s'évanouir la catégorie même de l'*einmalig* (Jünger)⁵² – de tout « ce que jamais on ne verra deux fois ». Le « monde » quotidien et éternel à la fois de la vie et du travail n'est qu'un perpétuel flux et reflux, dont l'absolu sérieux n'exclut pas que tout y soit autre chose que *vanité* – puisque rien ne s'y marque ni ne s'y inaugure, puisqu'il ne connaît ni l'angoisse des commencements, ni la fidélité des fondations. C'est ce *temps perdu* que toute histoire (même et surtout romanesque) élimine, en ne présentant que des personnages pour qui toute heure *compte* – c'est-à-dire qui ne mangent, ne dorment ni, à la limite, ne travaillent (sauf s'ils par-

52. *Der Arbeiter*, 43.

viennent à inscrire ce travail dans l'imaginaire, comme punition d'une faute ou moyen paradoxal d'une vengeance). Que ce plan du non-événement soit comme l'image en creux de l'éternité explique sans doute l'espèce de fascination qu'il exerce.

2- On ne doit pas confondre avec cette basse fondamentale et répétitive de toute vie le flux ou le devenir de la conscience, bien que celui-ci ressortisse également de l'ordre du continu : d'une part, en effet, la vie consciente (éveillée) n'est qu'un moment de la vie proprement dite – d'autre part le flux de la conscience est à la fois et inextricablement le fondement et la retombée de la temporalité, son péché originel ou la suite indéfiniment déroulée de son échec premier. Ce flux temporel est en effet une chute continue aboutissant à un « tassement » en dessous, de sorte qu'« en tombant dans le passé l'objet se raccourcit et tout à la fois s'obscurcit » (Husserl)⁵³. Mais cette descente dans l'indétermination de l'oubli (λήθη) n'est cependant pas un évanouissement pur et simple : bien au contraire, pour chaque individu, son avoir-été (*gewesen*) constitue en fait son essence (*Wesen*, Hegel), c'est-à-dire son « quoi c'était être » (τί ἦν εἶναι, *quid erat esse*, Aristote). Le présent aboli revient du fond du gouffre du passé sous une forme essentialisée (Baudelaire) – soit celle, partielle, ramassée, impersonnalisée de l'habitude, soit celle, singulière et glorieuse, du souvenir dont se compose mon mythe ou roman personnel. Indépendamment même de toute action ou expression actuelle, c'est mon passé qui à chaque instant établit *ce que* (*quid, was*) je suis, essence du reste *in progress* puisque la chute du même instant lui imprime une différence in-discernable, mais qui, par sommation, finit par éclater (Bergson). C'est ce lien entre le passé et l'essence qui justifie que, de façon mythique, le rapport de l'âme aux Idées ait pu être conçu comme réminiscence (ἀνάμνησις, Platon); plus prosaïquement, le physicien de l'entendement (Hume) dira que c'est l'habitude, c'est-à-dire le poids de l'effacé, qui procure un *fondement* à la continuité de la vie et de la conscience.

53. *Leçons...*, § 9.

3- Le présent (*praesens*) est proprement ce qui est en avant, à la tête (*prae*) de ce passé, ce qui se dégage donc avec la netteté d'un premier plan sur le fond indéterminé de l'oublié. Comme la dimension du futur correspond de son côté au possible, c'est-à-dire, là encore, à l'indéterminé (non par confusion définitive, comme dans le passé, mais par in-décision provisoire), il apparaît que le présent est le seul élément de la temporalité qui *pourrait* être considéré comme complètement déterminé, c'est-à-dire (Leibniz) comme existant. Si le passé donne à la conscience son essence, son *quid*, c'est seulement au présent qu'elle a la quod-dité de l'existence; de même, toute chose sera dite existante dans la mesure où elle m'est soit directement présente, soit susceptible de m'être *présentée* sous certaines conditions dont la concaténation est déterminable par l'entendement (*cf.* la théorie kantienne du schématisme). Entre ces eux abîmes de l'indétermination que sont le passé et l'avenir, l'Océan d'en bas et l'Océan d'en haut (Hugo), la sécheresse tranchée du présent fonctionne précisément comme une frontière, et donc comme une *coupure*. Il est clair cependant que cette frontière elle-même reste, d'une certaine façon, indécise; mon présent (ainsi la phrase que j'écris ou prononce présentement) n'est jamais parfaitement ponctuel, mais s'étale en fait sur un certain laps de durée, lui-même variable selon le point de vue (ce pourra être « la seconde présente » comme « l'heure présente » ou « le jour présent » etc...). Autrement dit, le tranchant (la nudité) du présent reste indéfiniment enrobé dans une certaine épaisseur de continu qui le dissimule au regard et, au sens propre, le *délaye* : l'instance de l'instant, l'impératif d'être ou d'agir sans délai ne fonctionnant plus dès lors que comme une *Idée* éthique (Kant, Kierkegaard) à laquelle la conscience peut (et doit) tenter de répondre, mais en confessant du même coup un retard qui, bien qu'indéfiniment réductible, reste irratrapable et inéliminable.

4- Dans cette perspective, le présent pur serait celui de l'action inconditionnée, absolument libre et inaugurale, où la subjectivité s'arrache à la trame des conditions pour faire irruption dans la violence sublime de sa spontanéité (Kant) ou de ce qui, en

elle, est étranger au temps (le présent comme intersection du devenir et de l'éternité, comme *καίριον* au sens platonicien). Mais du point de vue de la singularité in-divise, est libre l'action qui m'exprime tout entier et n'exprime que moi (Spinoza) – en termes temporels (Bergson) celle qui mobilise la *totalité* de mon passé pour le projeter, à travers le défilé du présent, dans la création de quelque chose d'absolument neuf (et tout d'abord d'un nouveau moi-même). Si le *praesens* est à la *tête* du passé, il doit donc le *récapituler*, et c'est l'échec de cette totalisation qui le voue (indéfiniment, là encore) à *passer*, qui transforme en in-stabilité l'in-stance de l'instant. L'existence du présent ne peut que s'évanouir continûment (c'est-à-dire dans le continu) du fait que la détermination complète n'insiste ici que comme une exigence formelle qui n'est jamais remplie; le flux de la conscience, et son présent dilaté, traduisant justement un tel remplissage *différé* (Husserl), où l'intervalle (*διάστημα*) reste maintenu entre la visée et le contenu, même si cet écart est sans cesse modifié.

5- Reste que vers l'avenir – vers la mort – dette détermination complète et récapitulatrice s'annonce comme devant une fois (*einmal*) avoir lieu, et le devoir-être signifie ici non pas un impératif (esquivable), mais un destin (St Augustin, Heidegger). L'être-à-la-mort (*Sein zum Tode*) est l'anticipation de cette totalité dans laquelle, un jour, je resterai à jamais arrêté, cessant ainsi d'être à la fois en avance et en retard, plus vieux et plus jeune que moi-même (*Parménide*, hyp. II). Si le passé m'assigne mon essence, si le présent marque le point instable et perpétuellement glissant de mon existence, le futur marque le lieu à la fois fatal et multiplement transposable où existence et essence se rabattront l'une sur l'autre, où j'aurai (eu) lieu, où je serai devenu une fois pour toutes (*ἀπαξ*), sur le mode du *comme* (*als*), ce que j'aurai été toute ma vie sur le mode in-déterminé (in-complet, révocable) de la *δύναμις*. C'est donc vers le futur que je peux me sentir «devenir quelque événement» (Valéry), c'est en lui que s'allume, si je m'y décide, la «flamme» du «*moment même*», «ce qu'il y a de fol, et

de joyeux, et de formidable dans l'instant même»⁵⁴. Dans l'instant qui vient, *tout* est possible; mais ce prestige qu'il rayonne ne signifie en fait que mon échec, l'impuissance qui est mienne à ce que *tout* soit maintenant. Le présent est l'occasion continuellement manquée d'être enfin unique, de *flamber*, de récapituler tout le passé dans une expression totale – un acte, une œuvre, un mot qui, surgi une fois pour toutes, ne passerait plus, mais serait (Aristote) ou reviendrait éternellement (Nietzsche); cette consommation consumante, cette *ἐκπύρωσις* ne peut donc que re-surgir indéfiniment du côté où elle est certaine – du côté de la mort – comme si je différerais jusqu'au dernier moment un engagement (un bonheur) que je crains comme insoutenable.

6- Le passé est profond; le présent est surface – son dieu est Apollon, alors que Dionysos préside à l'obscurité des origines. Et pourtant, dans les derniers textes de Nietzsche, Dionysos est avant tout le dieu de l'automne, de l'achèvement et du fruit, et, plus qu'à un quelconque «étant», il correspond donc au moment epochal de l'événement *κατ'ἐξοχήν*. Par là s'éclaire, peut-être, la question de l'origine (*Ur-stiftung*) du temps lui-même. Au commencement, «quelque chose» – le Singulier, l'Unique – entre dans la présence, mais d'une manière *inévitablement* manquée, ou manquante, car le présent, c'est aussi la présence à..., la relation, le relatif, ou encore: le donné, le *communiqué*. Ce qui fait la singularité du Singulier (et de tout singulier) tombe donc en dehors de ce champ de présence, il passe sous la surface, sans cesser néanmoins d'in-sister à partir du lieu profond, inconscient, hors histoire où il a été repoussé dans l'in-détermination du non-come. Le temps s'inaugure ainsi à partir du présent (Schelling)⁵⁵, par une coupure qui laisse choir un passé *originel* (absolument irréductible à un ancien présent), et qui du reste est entraînée par lui dans le même oubli (*λήθη*): l'*Urstiftung* est toujours frappée du même refoulement qu'elle exerce. L'événement de la Singularité *comme*

54. *L'âme et la danse*.

55. *Weltalter* (version de 1811), p. 75 et 78.

telle est par là différé, et il surgit dès lors comme revenant, du fond de l'a-venir, sur un présent voué, semble-t-il, à se fracasser contre lui, dans la mesure où le présent ne saurait être que partiel. L'*Endstiftung*, le flamboiement eschatologique de la récapitulation, est ce qu'aucune différence ne peut définitivement empêcher de me surprendre en catastrophe (Nietzsche, Heidegger).

7- Cette différence de la *Stiftung*, à la fois oubli de l'origine et indécision quant à l'avenir, est précisément ce qui fait surgir le flux indéfini de la temporalité inauthentique. La place de la conscience (de la singularité finie) se situe *entre* l'alpha et l'omega (Scot Erigène)⁵⁶, sans pouvoir jamais joindre les deux extrémités (Alcméon) – ce qui ne saurait être donné qu'à un dieu; mais il est du moins requis de l'homme qu'il prenne la mesure entière de cet entre-deux, exigence d'autant plus impossible que l'une et l'autre extrémité se tiennent également dans la réserve du secret (Pascal). Il est donc en fait inévitable que le temps *se perde*, c'est-à-dire se disperse en une succession fluante d'instant, ce temps perdu n'étant paradoxalement que le revers même de l'opération par laquelle la conscience *prend* (ou *a*) son temps. Même si l'homme décline en effet d'endurer le *nihil negativum* de l'être-à-la-mort, il n'en reste pas moins gérant du champ indéterminé de possible (s) (*nihil privativum*) laissé ouvert par la possibilité ultime de sa non-possibilité; et même s'il déserte la station au secret de l'origine, il demeure un être de mémoire, capable de promesses (Nietzsche) et de fidélités aux *Stiftungen* auxquelles il s'est laissé aller (dans l'habitude) ou auxquelles il a prêté autorité. Si on laisse de côté le cas-limite de l'instantanéisme esthétique (Kierkegaard), la vie humaine est une telle *économie* bien tempérée du temps, incapable seulement de maîtriser la secrète et irréversible entropie qui entraîne celui-ci et qui correspond au fait réitéré qu'à chaque instant la totalisation reste différée. C'est faute

56. P. L. (Migne) CXXII, p. 527. Cf. aussi Alain de Lille, P. L. (Migne) CCX, p. 626.

d'avoir été occasion, καιρός, que chaque présent glisse au passé et va se fondre dans son monceau de traces et d'archives confondues; entre ce tas de cendres et la fumée du possible éparse dans le futur, le présent n'est jamais que leur fugace, ou plutôt simple pro-position de leur, grâce toujours renouvelée qui supplie que je la fasse éclater en brasier dans l'imminence radicale du *tout de suite*. Toute vie, à la mort, se résume dans le flamboiement intermittent qu'elle fut – ou s'étouffe dans la cendre qui l'a enfin rejointe; ici, il n'y a plus de différence possible, plus d'économie possible – plus de possible: rien que la dépense totale, ou «l'avare silence et la massive nuit».

8- Nous retrouvons ici l'articulation husserlienne déjà signalée, du «noyau» et du «flux» (cf. aussi l'image de la comète dans les *Vorlesungen* de 1905)⁵⁷. Au niveau du devenir, l'indéterminé du futur (= possible) glisse sans trêve à l'indéterminé du passé (= oubli) dans le flux «incorporel» et illimité de l'οἰών (Stoïcisme); mais cette transition s'effectue à travers le défilé du présent, qui est non pas certes fixé, mais invitation itérative à la fixation («Arrête cette agitation de pantin. Délimite le moment présent». Marc-Aurèle)⁵⁸. Tant que le temps passe, ce noyau de quodité se «présente» comme le *fait* même du passage, dans sa différence avec ce qu'est (*quid*) le passant – ou le passé; l'existence temporelle (c'est-à-dire le présent) n'est alors, comme le mouvement, qu'ἐντελέχεια τοῦ δύνανται ὄντος ἢ τοιοῦτον, *acte* paradoxal qui fait simplement pont entre les deux domaines de l'in-actuel. Mais c'est uniquement sa tension avec l'essence qui condamne l'existence (la présence) à n'être jamais que ce pseudo-acte du passer, comme elle condamne l'essence à la pseudo-intemporalité de l'irrévocable; là où les deux coïncideraient – dans ce qui serait «le moment même» – le temps s'évanouirait dans un éclair fixe d'existence nue («Le temps est court, mais l'éternité est encore plus courte».

57. *Leçons...*, § 10.

58. VII, 29 (cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, I, 4.

Schelling)⁵⁹. Reste qu'au niveau de la singularité finie, « le moment même « n'est jamais là (là, ça passe) – il est seulement ce que le présent dans son passer (et à travers lui) me somme de faire arriver tout *de suite*, dans un futur minimal, donc, mais un futur. C'est dans cette mesure que le futur peut être désigné sans contradiction comme la dimension proprement temporelle du temps (Heidegger) et également comme le point d'intersection du temps et de l'éternité (Rosenzweig) – lequel, rejoint, fait « qu'il n'y a plus de temps ».

XII

1 - Le présent nous apparaît sous un double aspect : d'une part, comme l'acte même du *passer*, flux ou procession (προόδος); d'autre part, comme exigence nucléaire, coupante et insaisissable d'une conversion (ἐπιστροφή) qui engagerait le flamboiement récapitulatif. Procession et conversion sont ainsi à concevoir comme le double reflet, au sein du temps, de l'unique existence (ὑπαρξις – Proclus) qui est tout aussi bien existence de l'Unique. Ce qui donne au présent temporel son caractère fendu, c'est son insertion entre l'indéterminé de l'avenir et l'indéterminé du passé qui, avec le possible et l'irrévocable, nous confrontent aux deux visages (en apparence seulement contradictoires) de l'essence. C'est, en fait, parce qu'elle a une essence que l'existence naturelle et humaine appartient à l'ordre du temps (Aristote) : vivre signifiant dès lors entrer dans une forme qui est celle là même d'où on procède, y habiter et s'en retirer progressivement. L'être purement physique parcourt simplement ce chemin, en reproduisant continuellement la restauration dans la présence et sans s'inquiéter d'un début et d'une fin qui, dans la nature, ne sont jamais vraiment tranchés. L'homme seul est capable de ramasser sa vie et de l'envisager comme un événement solitaire et complet, inauguré dans le secret d'une décision radicale (prise par qui?) et se concluant dans le secret de la mort : mais si « l'homme » en est capable, c'est *moi* seul qui le fais, car « l'homme » reste une essence générique. En m'étendant d'un extrême à l'autre, je me constitue au contraire en essence singulière, qui seulement n'est pas donnée ἄπαξ, d'un seul coup et une fois pour toutes (comme c'est le cas pour l'ange), mais qui s'écarte, au risque de se déchirer et de se perdre, dans un intervalle (διάστημα – Plotin)

59. *Aphorismes sur la philosophie de la nature*, CCXXXIII.

– le *cours* même de ma vie (au sens linéaire, βίος, et non plus répétitif, ζωή).

2- Si ma présence fendue et différée reflète ainsi l'existence nue (ὑπαρξίς), celle-ci devra donc être pensée comme présent fixe (*nunc stans*), en deçà du flux comme de la coupure, de la procession comme de la conversion. Pas d'intervalle, ici, entre une fondation oubliée et une récapitulation eschatologique (*Ur-Endstiftung*), mais la pureté de l'ἄπαξ; pas de dilatation ouverte, mais une concentration compacte et fermée (cf. la conception bergsonienne de l'éternité comme durée *maximalement* concentrée)⁶⁰. En tant que fermée, l'éternité – pour lui restituer son nom traditionnel – ne peut être que secrète: en elle, rien n'est développé ni expliqué (Plotin), mais tout reste compris dans la simultanéité d'un espace intérieur (*Innenraum*, Rilke) rigoureusement clos vers le dehors (c'est ce «secret de la Face» où le psaume demande à Dieu de nous «cacher»). L'éternité est le secret du temps; lorsque le temps, son «image mobile» (*Timée*) veut l'exprimer toute entière, il s'y *flambe*.

3- Le temps, ou plutôt le mouvement (l'avoir-lieu) qu'il mesure, réalise la monstruosité d'une actualisation du non-acte, c'est-à-dire de l'indétermination potentielle où la fixation (le *comme*) est indéfiniment différée (Aristote, *Physique* III). Si donc, dans le reflet temporel, quelque chose peut faire signe vers le secret de l'éternel, il faudra le chercher au niveau de ce qu'Aristote (Métaphysique, θ, 6) nomme proprement acte (ἐνέργεια): «On ne peut pas en même temps marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti, devenir et être devenu... Mais c'est le même (τὸ αὐτό) qui en même temps voit et a vu, pense et a pensé. Ceci, je l'appelle acte, et cela, mouvement». On ne peut pas à la fois être et avoir été, dit le proverbe: mais l'éternité signifie justement ceci – à la fois être et avoir été. Son climat est celui du *retour du même*, si on rend à cette formule le poids d'expérience qu'elle avait chez Nietzsche; ou, plus banalement, le climat

60. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 233.

du «déjà vu», de la «fausse reconnaissance» (pourquoi «fausse»?), dont Bergson a bien montré qu'elle marquait en fait la conscience (incongrue) de l'inscription simultanée de ce qui arrive dans l'événement *complet* de ma vie. Tout ce qui est parfait, achevé (τέλειον) ne passe plus, et donc revient dans une nouveauté toujours vierge. On peut ironiser sur Don Juan qui jure mille et trois fois d'aimer «éternellement»: mais en ceci le trompeur ne trompe pas, il énonce simplement le fait que tout amour, si éphémère soit-il, donne un instant le sentiment d'être *arrivé*, d'avoir atteint le point suspendu où être, c'est avoir été. Le sentiment, si rare, de la beauté est d'abord celui d'un rappel, d'une harmonie, d'un écho, d'un rythme – voire d'une rime (Mallarmé). Peut-être l'association, devenue pour nous si banale, des notions d'éternité et de résurrection n'a-t-elle pas d'autre source: car qu'est ce qu'un ressuscité, sinon quelqu'un qui – à la fois est et a été? (sauf que dans la résurrection ultime il me serait donné de connaître que *j'ai été* – tout le monde).

4- Comme on le voit, il convient de distinguer l'éternité authentique, qui correspond à l'*une fois pour toutes* (ἄπαξ), et l'intemporalité des vérités idéales ou «éternelles», qui appartiennent au seul domaine du quidditatif et n'ont donc rien à voir avec «l'une fois» (le *quod*): si néanmoins, comme le fait le platonisme, on admet l'équation éternel = idéal, il faudra alors poser «l'une fois», le maintenant (νῦν) au-dessus de l'éternité même (Proclus). En Dieu seul, dans la perspective de la métaphysique traditionnelle, l'existence (le *quod*) est en même temps une vérité éternelle; elle lui appartient *un-vordenklich*, de manière immémoriale ou im-préensable, *une fois pour toutes*, et même la tension suscitée par l'émergence d'un *autre* ne saurait la rendre douteuse. Tout au plus fournit-elle à Dieu l'occasion de se distancier *comme* tel de ce qui resterait, autrement, son éternel précédent (Schelling) et d'une certaine façon sa fatalité: l'ἄπαξ de Dieu, son exister nécessaire (*Seynmüssen*), achève de se poser en dehors et à côté de Lui, de s'engendrer comme Fils, dans l'événement lui-même ἄπαξ de l'Incarnation, centre et tournant de

l'histoire universelle (id.). Au niveau de la singularité finie, au contraire, ce qui a passé par l'épreuve du *quod* (= de l'existence) ne vaut une fois pour toutes que sur le mode de la trace (Jankelevitch) : à jamais, j'aurai vécu, souffert, aimé – cet « avoir été » demeurant irrémédiablement dis-joint de ce qui, à présent, occupe la place fuyante de l'être-là. Croire qu'être et avoir-été peuvent coïncider dans la résurrection reste un secret qui, comme tel, ne se signifie qu'à la foi. Si Spinoza peut affirmer que *sentimur experimurque nos aeternos esse*, c'est dans la mesure où pour lui l'exister de tout individu n'est qu'un *mode* de l'exister immémorial de l'Unique : je suis à présent et j'ai été depuis toujours *in [quadam] idea in Deo necessario [data]*⁶¹. Reste qu'un tel point de vue ne peut être que le fait d'un dieu, c'est-à-dire d'un a-thée – ce qui, naturellement, ne revient pas à l'accuser de fausseté, mais lui assigne au contraire la place im-possible de la vérité absolue ; l'homme, en tant que tel, ne peut éprouver l'éternité que sur le mode récapitulatif de la ré-surrection.

5- Ce qui, en effet, dis-joint en l'homme l'être et l'avoir été, c'est l'interférence d'un troisième terme qui est précisément celui de l'*avoir-à-être* ou du possible et qui correspond à la dimension du futur. Je ne suis pas ce que j'ai été parce que je puis, indéfiniment, devenir autre chose ; et c'est parce que s'ouvre, devant moi, un espace pour l'espoir ou la crainte que se creuse, derrière moi, un abîme pour le regret du révolu. Le possible est, par excellence, ce qui sépare l'unique (le moi) de l'Unique, dans la mesure où il signifie l'in-détermination sous ses deux formes (in-formes) de l'universel et de l'accident : dire que l'avenir arrive accidentellement sur moi, c'est dire du même coup qu'il reste une abstraction non fixée qui n'a pas encore été marquée du sceau ineffaçable de la quoddité, c'est-à-dire de la détermination complète. L'accès à l'éternel (ou plutôt la reprise dans son secret) ne survient donc que là où il n'y a plus de possible – dans cette im-possibilité qu'est la mort. Si la philosophie a pu être couramment définie comme préparation

61. *Ethique* V, prop. XXII.

ou plutôt anticipation de la mort, c'est dans la mesure où, en tant que sagesse, elle tente de rabattre le possible (et, du même coup, le révolu) sur le présent, de situer l'homme dans une εὐ-καρία permanente qui l'accorde à l'événement du monde et le maintient seul avec le Seul : « c'est le propre d'un grand artiste d'avoir su enfermer le tout dans un espace insignifiant. La sage est aussi à l'aise dans son existence que Dieu dans la suite des siècles » (Sénèque)⁶². Le christianisme et les autres religions à la deuxième personne aboutissent à la même élimination du possible, mais par son absolutisation : s'il y a Quelqu'un à qui tout est possible, et qui concentre donc en lui la totalité du possible, il en résulte que « mon » possible ne me regarde plus ; du coup, l'espérance – comme espérance en Dieu fondée sur la foi – cesse d'être ce qui me sépare de l'Unique et devient au contraire ce qui m'articule à lui. A côté de la sagesse à la troisième personne et de la sainteté à la seconde personne, que resterait-il pour une anticipation à *la première personne* de l'éternité ? sinon le sentiment d'une urgence absolue, l'« excellence dans l'imminence », le consentement à se charger du fardeau le plus lourd, celui de la récapitulation – ou ce qu'un poète a appelé plus modestement « la rage de l'expression ».

62. Sénèque, *Lettres*, 53, 11.

XIII

1- *Le Moi*: expression au fond aussi ambiguë que *Dieu*. En disant *Dieu*, je détache un nom commun en nom propre; en parlant *du moi*, je pose à la troisième personne ce qui est, en principe, première personne absolue. Ce qu'exprime cette ambiguïté, ce n'est pourtant qu'un fait lui-même déconcertant: Je est – non pas seulement un autre, mais n'importe qui. Au regard de l'Unique, je suis peut-être une singularité (une monade) complètement déterminée; pour *moi*, je n'est qu'une forme (Kant), la forme de la singularité même, qui m'est paradoxalement commune avec tout autre homme. Je puis me distinguer de *toi* par une infinité de particularités physiques ou intellectuelles: pour ce qui est d'être, chacun, un moi, nous sommes, en tous cas, équivalents ou plutôt identiques. Et pourtant, cette différence nulle de l'*ego* à l'*alter ego* est étrangement la seule qui soit absolument infranchissable – abyssale: je peux acquiescer toutes tes *propriétés*, ta beauté (ou ta laideur), ton esprit (ou ta sottise), ta vertu (ou ta bassesse), mais je ne serai jamais *toi*; l'absolument commun est en même temps ce par quoi chacun est irrémédiablement séparé dans sa rigidité cassante (*Starrheit*, *Sprödigkeit* – Hegel). La manière d'être du moi est tout aussi mystérieuse. Son caractère purement formel n'en fait d'aucune manière un concept, une idéalité logique ou mathématique: désignant ce qui est à chaque fois unique, il est à part de tout genre, espèce ou ensemble. Mais il n'a pas davantage le statut d'un objet concret s'esquissant à travers la multiplicité indéfinie de ses phénomènes, comme leur sens perpétuellement différé: quand il est là, c'est tout entier, tout de suite, *une fois pour toutes*. Ni noumène, ni phénomène, le moi est fait, acte ou événement pur – et vide (Kant, Fichte), l'événement de ce qui est à

chaque fois *ein Singular*⁶³: il est la manière dont l'Unique éclate, dans l'inconditionné de son absence, au croisement des deux champs de la présence du multiple.

2- N'étant déterminé d'aucune façon (puisqu'il est à la place même de ce qui détermine), le moi pourra s'identifier à n'importe qui (ou quoi), et il semble même, au premier abord, ne fonctionner que comme ce pouvoir d'identification panique (Freud). Je suis le mort que je regrette, je suis le juge qui me condamne, je suis l'aimé (et/ou le rival) que j'émerveille – je tourne continuellement autour de *moi* comme un autre dont je serais le satellite docile ou révolté. Le moi est ce qui, n'étant rien, est susceptible de tout devenir – un *nihil privativum* dont le statut est en cela curieusement analogue à celui de l'*intellectus possibilis* dans la philosophie scolastique. Mais au plus profond, au cœur noir de cette disponibilité infinie, la conscience bute sur une $\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, sur une privation d'un autre type – sur une négation (*Nichtung*) cette fois active, une puissance de refus, de désaveu et de clôture, un *nihil negativum* qui est comme l'écho furieux, en notre fond, de la pureté intransigeante de l'Unique (« Mon esprit est comme les glaciers qui rejettent de leur sein les terres, les cailloux et les blocs; il exsude tout ce qui lui vient du dehors; il se maintient dans sa pureté formelle. Il veut la flexibilité et répudie la richesse, les matériaux et les faits. » – Amiel)⁶⁴. Si l'on voulait rester dans le registre scolastique, on pourrait rapprocher cette instance de l'*intellectus agens* dans la mesure où celui-ci s'annonce en l'homme avant tout comme puissance d'abstraction, de coupure et de ponctuation césurant le flux du sensible – et chez Hegel aussi le *Verstand* apparaît comme ce qui inflige à l'immédiat la distinction et la discontinuité de la mort, en même temps qu'il marque l'entrée en scène du moi comme tel. Mais on pensera surtout à la connexion qui unit, chez Heidegger, l'angoisse, l'être-à-la-mort et le *Gewissen* comme appel invitant l'être-là à endurer « la nudité du fait (*Dass, quod*) dans le néant du monde ».

63. *Critique de la raison pure*, p. 407B.

64. *Journal intime*, 20 juin 1878.

« Dans l'obscur de la vie où se perd le regard,
Le temps travaille, la mort couve,
Une Parque y songe à l'écart.
C'est MOI... »⁶⁵.

3- Le lieu du moi apparaît donc d'une double manière comme le lieu de l'angoisse. Au niveau le plus superficiel, cette angoisse est le vertige qu'éprouve l'indétermination du *nihil privativum* devant la gratuité totale de ce qui peut procéder d'elle (cf. Sartre, *La transcendance de l'ego* – et le « démon de la perversité » chez Poe et Baudelaire); mais par dessous pointe l'angoisse plus originelle de la mort qui tranche et décide et qui est, pour l'homme, sa manière immédiate d'être singulier. La parade qui permet au moi d'esquiver cette double angoisse ne peut être, initialement, que l'identification à une seconde personne faisant *autorité*, c'est-à-dire fixant le sens et l'identité de toutes choses et les articulant en un monde parlé où chacune (y compris moi) a sa place déterminée: cette identification fondatrice portant moins sur la Mère, à qui *me* relie déjà l'horreur fascinante d'une continuité naturelle, que sur le Père (*Idealich* – Freud), en tant que celui-ci n'est *auteur* qu'au sens d'un premier moteur séparé, d'un acte déjà là m'assignant le terme où je dois parvenir. Là où « la faillite [est] ouverte du Nom-du-Père – c'est-à-dire du signifiant qui dans l'Autre, en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi » (Lacan)⁶⁶, le moi échoit tout entier à l'angoisse autistique du *nihil negativum*. L'identification est la reconnaissance vécue que je ne suis pas l'Unique – bien plus: que la place de l'Unique est déjà occupée par quelqu'un qui m'autorise à y venir, c'est-à-dire qui me *communique* cette unicité par ce qui est l'élément normal de toute communication non naturelle – la parole. Une singularité ainsi (paradoxalement) communiquée ou médiatisée ne peut jamais être qu'une singularité partielle, mutilée, coupée ou coupable, mais qui, en articulant ce positif

65. Valéry, *Le philosophe et la Jeune Parque*.

66. *Ecrits*, Paris, 1966, p. 583.

et ce négatif, ce même et cet autre (+, - – Un, zéro) parvient à se déterminer dans un discours humain, c'est-à-dire foncièrement binaire et différentiel.

4- Le moi autiste, au contraire, est immédiatement l'Unique – il s'identifie à lui sur le seul mode qui soit disponible à la singularité finie, celui du *nihil negativum*, de la fermeture (*Verschlossenheit*), du violent silence: en lui, comme dans le héros tragique, éclate le monstrueux (*das Ungeheure*), « *wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos... im Zorn Eins wird* » (« comment le Dieu et l'homme s'accouplent, et, sans limite, devient Un dans la colère – Hölderlin)⁶⁷, mais sans qu'intervienne la « séparation illimitée » qui « purifierait » cette conjonction excessive. C'est la même différence qui distingue, chez Kierkegaard, l'isolé religieux (unique devant l'Unique, mais dans une disjonction absolue) et le démoniaque, fermé, discontinu et énigmatique *comme* Dieu lui-même. Au sein du moi « normalisé », le mal n'est jamais qu'un autisme accidentel, une sortie du monde « commun » (ξυών – Héraclite) et du temps différé de la communication; je fais de moi (ou pour moi) une exception, j'exige *tout de suite* l'objet de mon besoin, j'agis comme première personne absolue et souveraine, un je qui n'est pour aucun (pas même pour soi) tu ou lui. En se dérochant ainsi (ou en manquant) à l'*Idealich* de l'identification, le moi ne peut qu'échoir à l'angoisse, c'est-à-dire au mauvais surmoi du *Todestrieb*, à la colère (*Zorn*) de l'unicité absolue qu'il ne peut déjouer qu'en la reprenant à son compte et en la retournant contre les « autres »: le violent ne terrorise que parce qu'il est lui-même terrorisé d'être (en abîme) le Seul. A cet isolement dans la discontinuité vient du reste s'adjoindre – et c'est là ce qui pousse l'angoisse à son paroxysme – la reprise dans la continuité in-différenciée de la nature: d'où le lien archaïque entre la souveraineté et l'inceste, rupture de la communication sociale qui inscrit l'autorité dans le circuit fermé du « sang réservé ».

67. *Remarques sur Œdipe*, 3.

5- Le jeu « normal » du je se déroule donc comme le dialogue de *deux* termes dont le plus central, celui qui fait autorité, est un autre, ou plutôt le signifiant, le masque (*persona*), la personne d'un autre (d'où l'identification du moi à la conscience en tant que celle-ci implique une dimension d'*être-avec*). C'est dans la confrontation avec ce témoin intérieur que je suis amené à imaginer mon rôle, et donc à faire moi-même figure de personne. Par cette superposition au même point de deux singularités (l'une factuelle, l'autre symbolique) surgit simultanément la constatation de leur élément commun et neutre (*neuter*), de ce qui circule entre-eux « à la troisième personne ». L'événement du moi est donc un discours « aux trois personnes », où le moi lui-même doit pouvoir se situer à n'importe quelle des trois places : je peux me parler de moi-même, ou n'être que locuteur, que destinataire (dans la conscience « morale ») ou qu'objet (dans la « réflexion ») – ou fonctionner dans toute autre combinaison. La normalité du fait *je* n'est rien d'autre que l'aisance plus ou moins grande dans la transposition d'une place à l'autre, dans la circulation trinitaire par laquelle je détermine le cours de ma singularité. Dans la pensée ou la méditation comme dialogue de soi avec soi (Platon, Arendt), cette aisance est maximale, dans la détresse du besoin et/ou dans l'angoisse, elle disparaît (quasi) complètement : réduit à la solitude de l'unicité im-personnelle et confronté au surgissement massif d'un Inconnu qui n'est ni *toi* ni *lui*, le moi s'affole – ou s'évanouit.

6- En tant qu'*intellectus possibilis*, c'est-à-dire en tant qu'identité purement formelle dont n'importe qui peut occuper la place, le moi a pour corrélat « objectif » l'indétermination de l'idée par excellence – celle de « l'être en général » dans sa neutralité vide (Schelling) comme « étantité de l'étant » (Heidegger). Pour Dieu, l'Unique, il n'y a que de l'unique : l'« intellect archétype » est un intellect intuitif qui ne co-naît que la singularité du *chaque*, et au niveau duquel on ne trouve rien de général. La finitude du moi comme singularité conditionnée se traduit au contraire par le fait que rien ne lui apparaît

autrement que sur le fond d'une idée absolument générale, celle de l'être ou du « quelque chose » (*τὶ* – Stoïcisme), « ces deux termes, *chose* et *être*, signifiant une seule et unique chose, l'un de façon nominale et l'autre de façon verbale » (Ockam)⁶⁸. Cet « objet en général = X » (Kant) fournit l'indispensable horizon formel à l'intérieur duquel tout m'arrive – lui-même ne désignant rien de singulier, mais la manière globale et identique dont tous les *autres* me regardent, leur *uni-versio* ou universalité. De même, à l'intérieur de ce champ, rien ne s'offre à moi dans l'unicité de son *haecceité* (ou *ecceité* – Duns Scot, Hopkins), mais avec une marge d'in-détermination qui fait que je peux (ou pourrais) le prendre indéfiniment pour un autre : donc, comme exemplaire inter-changeable d'une essence ou d'une idée à sa façon universelle*. L'universel n'est donc que la marque de la finitude du moi (du singulier fini) dans son rapport à toute autre singularité ; il n'a comme tel qu'un être lui-même purement idéal. « Je tiens que nul universel n'est quelque chose d'existant d'une manière ou d'une autre hors de l'esprit, à moins qu'il ne soit universel par institution volontaire » (Ockam)⁶⁹. Reste qu'au fond de la potentialité universelle de l'Être, il y a *cela qui est l'Être* (*das, was das Seyende ist*. Schelling) et que la tâche de la philosophie *négative* est de faire surgir dans la singularité de son acte pur ; de même au fond du moi formel (du *nihil privativum*) in-siste sourdement la solitude radicale du *nihil negativum*, l'être-à-la-mort qui est ma seule manière de m'éprouver comme radicalement unique. L'être décrit l'horizon entier du pensable entre ces deux im-pensables que sont l'ἄπαξ positif du Dieu et l'ἄπαξ négatif de l'homme.

* Cette im-précision dans le rapport de co-naissance de la singularité finie aux autres est peut-être également la source de l'autre continent de l'indéterminé « objectif » – le phénomène de la matière.

68. *Summa logicae*, III, II, 29. Cf. P. Alferi, *Guillaume d'Ockam. Le singulier*. Paris, 1989, p. 71.

69. Cité *ibid.*, p. 59.

7- Le mode d'être du moi, disions-nous plus haut, est celui d'un fait. Si *je pense* est une évidence première, *je suis* est déjà une interprétation (Nietzsche), la donnée immédiate étant plutôt «il fait moi» (comme on dit «il fait nuit» ou «il fait soleil»). Ce fait lui-même apparaît comme discontinu : le moi s'endort, s'évanouit – et pourtant il compose une histoire unique (je me réveille toujours le même, je «reviens à moi») dans laquelle ces absences, ces distractions ne laissent aucune trace (dans le rêve, le moi ne s'efface pas ; mais il y est à la fois aux trois personnes, déchaîné de soi-même, composant ainsi à chaque fois une histoire complète et parasitaire qui se dissout au réveil lorsque elle entre en contact avec l'événement unique de ma vie [βίος]). Mais, en l'absence du moi, *qui* est là et maintient la continuité sinon de la conscience, du moins de la vie ? «Que peut signifier le commencement de la conscience de la monade et sa cessation ? Ceci seulement, que la monade était dans un état absolument engourdi (*dumpf* [cf. Leibniz, *monadae sopitae*]), dans lequel rien ne se détachait ni ne se différenciait, où il n'entraît rien de nouveau, d'attendu ou d'inouï... Et cependant la monade engourdie n'est pas rien, elle vit comme conscience engourdie qui peut toujours se réveiller» (Husserl)⁷⁰. Cette «monade engourdie» n'est pas différente de ce que Husserl appelle ailleurs pré-moi (*Vor-ichliche Untergrund*)⁷¹, ou plus traditionnellement, âme, par opposition au moi-esprit. Le moi est par excellence ce qui (re)commence, l'éternelle jeunesse du présent et du surgissement ; l'âme est fondamentalement continuité, son commencement (?) est aussi indéterminé que sa fin (?), son âge est proprement immémorial. En elle tout se trace, se sédimente et s'archive, ou plutôt l'âme est ce dépôt même de l'*Erbmasse* (de la «masse héréditaire»)⁷², et chaque moi surgit à une place déterminée de ce dépôt, par quoi se détermine son héritage, sa tradition et son inconscient. L'animal n'est qu'âme, c'est-à-dire qu'il n'est que

70. *Husserliana*, XV, p. 486.

71. *Ibid.*, p. 598.

72. *Ibid.*, .609.

tradition et soumission à la norme de l'*Urinstinkt* (cf. Nietzsche) : de lui-même, il poursuit cette tradition et la transmet, guidé par les obscurs signaux du besoin. Par son âme, inextricablement compliquée au corps propre (*Ideen* II), l'homme n'agit lui aussi que pour maintenir, faire passer, différer à d'autres (ou à lui-même comme futur) cette tradition qui n'est au fond qu'une mémoire massive, où l'hypothétique *une fois* est à tout coup étouffé sous le poids de son acquis. L'âme (considérée au niveau du vécu, et non de l'imaginaire) est bien cette «secrète sœur» par laquelle se transmet souterrainement le secret.

8- Mais, à la différence de ce qui a lieu au niveau simplement biologique, le secret (la tradition) ne fait pas que passer par l'homme : en lui, il éclate, ou plutôt il devient susceptible d'éclater, et le moi n'est peut-être rien d'autre que l'occasion toujours à nouveau offerte au «vouloir-vivre» de se comprendre, de se dire et peut-être de se renier (Schopenhauer). Tout comme l'âme, le moi est mémoire, mais ces deux mémoires (Bergson) diffèrent du tout au tout : dans l'âme, tout le passé est ramassé en montages instinctifs, archétypiques et comme immémoriaux, que l'on vit (ou que l'on projette, Jung) sans les reconnaître ; la mémoire du moi est au contraire mémoire de l'*une fois*, elle atteint ce qui fût là-même où il eut lieu, dans la singularité d'une *histoire* (au sens à la fois subjectif et objectif du terme) – et la récapitulation vers quoi elle tend serait celle d'une flambée, et non d'un étouffement. Reste que tout moi n'est, «encore» une fois, que l'occasion de cette conversion récapitulatrice. L'homme a toujours pensé que cette récapitulation elle-même était déjà là, et que le mot du secret transmis par la vie était donné par une autre transmission, une autre tradition – la tradition du mythe, de la formule ou du dogme, à laquelle il suffirait de s'initier ou de s'intégrer par la foi et le sacrement. La modernité commence avec l'affirmation que la sortie de la tradition «vécue» ne saurait s'opérer de manière elle-même traditionnelle, et que c'est de chaque moi qu'est requis, à sa *place* propre, un effort singulier d'expression

récapitulatrice. Mais celle-ci, restant inévitablement partielle (car située) ne fait, dans son *Urstiftung*, que substituer (ou plutôt ajouter) à la pré-conscience de la tradition l'inconscient d'un refoulé: du moins s'instaure ainsi une « intersubjectivité monadologique » des ego(s) inscrits dans la même histoire et poursuivant le même but d'une récapitulation totale (*Méditations cartésiennes – Krisis*). Avec Husserl et Heidegger le refoulement est déjà levé, et devient clair, mais de manière purement formelle, le mot du secret que modulaient les pensées antérieures, sans toujours le reconnaître chez les autres: *es ereignet*, il fait Un – ou l'Unique a lieu.

9- Si l'âme est la continuité même, elle est inséparablement mêlée à la chair comme médium indéterminé du continu dans sa donnée (le lien à cet autre type d'indéterminé que sont les « idées » ou les « archétypes » – lien repéré, de Platon à Jung, à propos de la réminiscence – concerne proprement l'âme en tant qu'image). Le moi ou esprit (Schelling)⁷³ est au contraire totalement discontinu, venu d'ailleurs (θύραθεν, Aristote), non seulement séparé, mais principe de toute coupure; en tant que νοῦς ποιητικός, il est ce qui sépare, démêle, comme le fait par excellence le νοῦς d'Anaxagore. L'âme est un événement limité et comme substantiel, c'est-à-dire lié à la chair qu'il mobilise, mais susceptible de se récapituler sous forme de re-production: la vie se passe à traduire sans le comprendre un message codé, et, une fois le texte déployé (avec, éventuellement, ses lacunes, ses lapsus et ses « coquilles ») il s'enroule à nouveau pour se reprendre, tel quel, dans un autre épisode. Le moi, au contraire, n'est pas re-productible, et à son niveau la distinction habituelle de l'un et du plusieurs apparaît même comme problématique; comme nous l'avons déjà dit plus haut, il n'y a aucune différence assignable entre moi et l'*alter ego* que tu es, et cette remarque vaut peut-être pour tous les énoncés *singuliers* – sacrés, poétiques ou philosophiques: pour reprendre la thèse des sages de Tlön dans la fiction de Borges, « tous les hommes qui

73. *Exposé de la philosophie purement rationnelle*, leçon XX.

répètent une ligne de Shakespeare *sont* William Shakespeare ». Lorsque je détourne le langage de sa fonction communicationnelle (qui n'est d'ailleurs elle-même qu'un détournement, une retombée, une perversion première) et que je le fais servir à m'exprimer dans mon absolutité, c'est-à-dire comme tel mode unique de l'Unique, le langage cesse précisément de – servir, et devient ce qui exprime souverainement l'Unique en tant qu'(*quatenus*, Spinoza) Il est moi. Ce qui parle alors, c'est cet Un qui est chaque moi, et que chaque moi, là où il ne trouve pas l'issue de l'expression, répercute négativement dans l'angoisse solitaire de son *nackte Dass*⁷⁴.

10- La parole (avant tout, mais pas exclusivement, l'expression verbale) désigne donc le niveau où l'Unique, le « sujet du contenu »⁷⁵ se rétablit et s'expose à travers moi, ce qui suppose la non-position comme tel, la suspension (ἐποχή), l'élision de « ce » moi: *l'intellectus possibilis*, qui peut indifféremment dire τὸ κατὰ τὸ νοῦς, et dont l'élément est – précisément – le possible, se découvre donc comme dé-centré par rapport à un sujet plus radical (« à moi-même plus intime que moi »), i.e. à *l'intellectus agens*, non plus comme tranchant de l'impératif ou étrangeté du *nihil negativum*, mais comme sujet de la parole*. La mort, déjà, dans l'anticipation du *Sein zum Tode*, « parle d'une voix profonde pour ne rien dire » (ou pour dire le rien) – et la voix non moins profonde de la « conscience morale » (*Gewissen*) ne fait que me convoquer, à vide, à la place nue de ma propre inconditionnalité. L'inconditionné ne peut s'éprouver, car il n'est pas *un* étant; il ne peut pas se penser, car il

* C'est cette réduction de la volatilité (mercurielle) de *l'intellectus possibilis* à la fixité (sulfureuse) de *l'intellectus agens* qui élève le premier au rang d'*intellectus adeptus* (Albert le Grand) – réalisant ainsi la pierre philosophale interne, le phénix de la singularité positive là où régnait auparavant la disjonction d'un universel épars et d'une singularité négative ponctuelle.

74. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 276-277.

75. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface.

n'est pas un concept; il peut (et doit) seulement *se* dire, en tant que le langage, à la fois pensée et être, offre le seul élément où le Spontané (le non-conditionné) puisse faire événement. Reste qu'on ne peut en rester à la notion elle-même abstraite de « langage ». Ou bien donc on posera le Verbe (la Parole) comme étant lui-même quelqu'un – un langage absolu qui serait le signifié de tous les autres et qui occuperait (comme *Λόγος*, *ratio*) la place du Maître intérieur (St Augustin, Malebranche), ou bien on posera telle langue sacrée (hébreu, arabe, sanscrit) ou « historique » (grec, allemand) comme étant singulièrement celle où se dit l'Unique – ou bien on reconnaîtra que la parole ultime, comme récapitulatrice, ne peut être que polyglotte (le *Der Satz vom Grund* de Heidegger est peut-être l'indépassable chef-d'œuvre d'une pensée polyglotte, alors que la même tentative en littérature – Joyce, Pound – ne produit que d'admirables monstres).

11 - Cet autre en moi (*l'intellectus agens*), c'est avec lui que je pense, dans ce dialogue muet où je le maintiens dans la distance respectueuse de l'anonymat; c'est le Dieu intérieur que j'adore sacrificiellement en correspondant à son souverain détachement (Epictète); c'est tout aussi bien l'idole, l'aimé que j'ai mis en mon cœur et à qui, devenu moi-même périphérique, je m'offre en spectacle. Dans tous les cas, le Maître intérieur ne dit rien: il se borne à accueillir ou à repousser silencieusement les pensées, les conduites, les séductions que je lui propose pour qu'il les reconnaisse, ou plutôt pour que lui, l'Unique, il me reconnaisse comme unique et m'absolve de la malédiction du continu – que cette continuité soit celle de la *δόξα*, dont me délivre la netteté de la pensée, celle du conditionnement naturel, dont me détache la rigueur de l'action, celle, enfin, de l'indétermination du « quelconque », dont me sauve le regard bienveillant de l'aimé. Dans ce dernier cas, le maître intérieur est forcément quelqu'un de déterminé, ce qui nous exile sur le plan de l'imaginaire; dans les deux précédents (comme Verbe, ou comme Loi), il n'est personne de particulier, ce qui nous maintient dans l'ordre du symbolique (le Dieu de Kierkegaard

lui-même frappe par son im-partialité totale, révélant ainsi sa nature foncièrement philosophique): l'hypothèse cartésienne du malin génie n'est si angoissante que parce qu'elle attribue caprice, tromperie, particularité à ce pivot silencieux du penser comme de l'agir. Ce mutisme du centre suffit à l'existence d'un chacun; c'est seulement dans la dimension singulière de l'esprit absolu (art, religion, philosophie) que le centre se met à parler, « voix nouvelle et blanche » qui n'accorde ni ne sollicite la reconnaissance parce que, vertigineusement solitaire, elle *est*.

12 - Selon quelle personne parle la parole absolue? Au premier abord, il peut sembler que l'art est éminemment à la première personne (l'accent étant mis sur le locuteur), la religion à la deuxième personne (celle du destinataire), la philosophie à la troisième (celle du contenu). Mais en fait tout discours absolu est discours de l'unique à l'unique sur l'Unique et met donc en jeu les trois personnes, selon une articulation à chaque fois nouvelle. Pour s'en tenir à l'ordre de la philosophie occidentale, on peut dire que l'événement de la métaphysique va de la troisième personne (l'*Un* de la pensée antique) à la deuxième (le *Seul* de la pensée alexandrine et chrétienne) pour se récapituler périlleusement à la première (le *Singulier* de la pensée moderne); mais en fait, la philosophie ne se conçoit que comme abordant l'absolu selon les trois personnes à la fois. Que l'Unique soit simultanément Lui, Toi – et Moi, c'est là sans doute ce qui doit rester irrémédiablement secret à la conscience – sa propre possibilité reposant justement sur la disjonction des trois termes.

XIV

1- Si tout être est singularité, si toute singularité est acte, et enfin si l'acte d'une singularité finie ne peut être qu'un événement différé, on peut en déduire que toute singularité finie, toute «vie» (βίος) implique la mémoire, ou plutôt est synonyme de mémoire (Bergson): l'unicité, en effet, correspond à la détermination complète (et réciproquement) – toute l'histoire, donc, qui fait que je suis proprement ce moi ne cesse d'être là. Mais s'agissant d'un événement *différé*, cette histoire totale sera toujours re-présentée d'un certain point de vue correspondant à ma place actuelle – entre l'origine et la fin (*Ur-Endstiftung*). C'est seulement dans le secret de mon «être» que chaque moment passé est conservé tel quel avec sa saveur et son climat incomparable (Proust): au niveau du vécu, il apparaît comme condamné à glisser en dehors du champ de conscience, se con-fondant et se mélangeant à d'autres «indiscernables» – et, si la pensée le rappelle, c'est selon un mode inévitablement déformé, voire mythique. Seule peut-être l'abolition complète de tout point de vue (parce que la vie serait parvenue au bout d'elle-même) permettrait à tout le passé de resurgir tel quel, dans la juxtaposition de ses instants uniques: alors seulement le temps deviendrait espace et la mémoire se résoudrait en vision.

2- Au centre, donc, tout demeure (μένει), mais cette simultanéité secrète de l'événement de la vie ne s'offre à nous que sur un chemin qui est à la fois descente (flux, procession) et remontée (conversive). Sous son aspect descendant, la mémoire fonctionne comme mise en réserve dans ces *campos et lata praetoria* qu'évoque à son propos saint Augustin, en ajoutant

que nul ne saurait parvenir *ad fundum ejus*⁷⁶. Le puits sans fond de la mémoire, comme lieu de l'in-déterminé, débouche peut-être sur une in-détermination *des* mémoires elles-mêmes, surtout si l'on considère que la singularité du βίος humain se greffe sur la continuité d'une ζωή indifférente: l'inconscient mnémique, là où on l'interroge, répond toujours comme un inconscient foncièrement «collectif», où chaque trace «personnelle» fait écho à ce qui s'est gravé d'analogue dans l'aventure de l'espèce, voire de la vie entière (Freud) et cristallise avec lui en *archétypes* qui, du reste, sont autant de formules figées du mystère de l'individuation (Jung). *Apprendre*, c'est avant tout alimenter en *données* les plus multiples possibles (bonheur aux «têtes bien pleines»!) cette machine intérieure de l'«oublieuse mémoire», qui, en les combinant avec d'autres éléments plus anciens que moi, sinon immémoriaux, en fera peut-être sortir un oracle in-oui – ou un monstre incohérent.

3- Saint Augustin fait correspondre la mémoire, en l'homme, à la personne du Père dans la Trinité. Comme le Père engendre le Verbe, de même peut-on dire que c'est par la *parole* que remonte ce qui s'est englouti dans la mémoire: la parole, c'est ici le mythe (μῦθος ← μυθέω) dans lequel je me formule et par lequel j'instaure mon identité singulière. Ce qui, du passé, n'est pas repris, «réintégré», «réécrit», dans cette histoire du sujet (toujours inévitablement lacunaire) (Lacan)⁷⁷ se signifie obscurément au présent dans l'ambiguïté du rêve, la fatalité du symptôme et les défaillances mêmes (les *lapses*) de la parole. L'exigence (peut-être démesurée) de la psychanalyse est d'aboutir à une histoire complète où rien ne serait «marqué par un blanc ou occupé par un mensonge»⁷⁸ – de trouver le mot (le verbe) qui épuiserait la mémoire et la récapitulerait; sa limite, c'est de ne pas suffisamment prendre en compte cette osmose des souvenirs qui fait que la récapitulation ramène parfois infiniment

76. *Confessions*, X, 8.

77. *Séminaire*, I, 1.

78. *Écrits*, p. 259.

plus que ce que j'avais personnellement engagé. L'expression ne saurait se ramener à un simple revers de la somme des impressions qu'elle ramène à la surface après un passage plus ou moins long dans les eaux profondes de l'oubli (λήθη): en fait, l'événement humain, précaire, s'il tombe dans l'indéterminé, y subit des condensations et des transferts qui l'en font sortir glorifié, transfiguré ou simplement plus significatif. La psychanalyse est peut-être le moyen le plus lucide de stériliser la mémoire (Rilke), et de l'empêcher d'énoncer elle-même un mot radicalement neuf (qui seul serait vraiment « apocalyptique »).

4- L'oubli de la mémoire (c'est-à-dire l'oubli qu'est la mémoire) n'a donc pas un sens purement négatif, il annonce plutôt l'annulation mutuelle d'in-discernables (Leibniz): d'où aussi la formation de complexes parasitaires dont les plus immédiatement efficaces sont les habitudes, montages automoteurs nés dans l'effacement de représentations claires et uniques (Biran, Bergson). Il semble que l'événement de la singularité exige une des-habitude radicale, faute de laquelle l'expression demeurerait incomplète, c'est-à-dire également dépourvue de vérité et de liberté; mais en fait on ne saurait oublier que les moyens de l'expression, et tout d'abord le langage, sont eux-mêmes des acquisitions de l'habitude, et comme tels inscrits dans le corps, dans la mesure où celui-ci représente, pour l'homme, le domaine général de l'être-en-continuité (d'où le caractère éventuellement physique des troubles amnésiques). Une expression aura d'autant plus de chances d'être singulièrement in-ouïe qu'elle prendra plus fortement appui sur une base d'habitudes – sur les règles d'un métier – fût-ce pour les subvertir dans son explosion même: vouloir agir de façon absolument spontanée revient, en fait, à vouloir démesurément agir comme Dieu, seul dispensé de faire fond sur l'indéterminé. En récusant ou en esquivant l'indifférencié *lié* de l'habitude, on ne fait en général qu'échoir à l'indifférencié libre ou *sauvage* de l'association des idées, c'est-à-dire à ce flux par lequel une représentation glisse dans une autre à travers un élément commun où elles sont

indiscernables; au lieu du mot de la mémoire, on ne récupère ainsi que les grumeaux purement parasitaires de l'inconscient (tel fut le risque intime de la psychanalyse et de son avatar esthétique, le surréalisme). La seule expression réellement immédiate est le *cri*, qui est d'ailleurs plutôt l'aveu d'une impuissance à exprimer, soit par manque de moyens, soit par absence de délai (ainsi du mourant qui veut *tout* mettre dans un cri ultime), soit par surabondance du contenu (les « zut, zut, zut » du narrateur devant l'accablante plénitude des aubépines de Combray),

5- Si la mémoire humaine est à la fois descente aux enfers et résurgence mythique, si l'«une fois» est tenu (pour quelle résurrection?) dans la réserve du secret, tout souvenir *précis* aura donc un caractère forcé ou au contraire accidentel – en tous cas anormal, sinon pathologique: l'homme est un être par nature oublieux et la faculté de «se souvenir» le résultat d'un dressage peut-être périlleux (Nietzsche). Toute autobiographie réussie est un roman ou, mieux encore, une légende (blanche ou noire). Là du reste où les souvenirs reviennent spontanément (ainsi dans le rêve), ils le font en se disposant d'eux-mêmes sous la forme d'un récit qui seulement, ici, n'arrive pas à prendre corps et se re-dissout sans cesse dans le jeu affolé de ses réseaux d'indétermination. *L'art de la mémoire*, tel que l'a conçu la Renaissance et tel qu'il culmine chez Bruno et Fludd, est tout le contraire d'une technique de souvenir: plutôt, une tentative de s'approprier les trésors cachés dans les replis incertains de l'inconscient en les faisant cristalliser dans un réseau fermé d'images archétypes. Sa démesure (comme celle de l'art de Lulle, qui l'a si directement inspiré) fut sans doute de vouloir transposer en technique ce qui demeure, irrémédiablement, de l'ordre du génie, ou, dirait Goethe, du démoniaque («le démoniaque est ce qui ne peut s'expliquer par l'intelligence ou par la raison. Il ne se trouve pas dans ma nature, mais je lui suis soumis»)79. La singularité, en effet, excède le moi, qui

79. *Entretiens avec Eckermann*, 2 mars 1831.

n'est que sa forme (Hegel) et fournit le lieu seul de son événement : elle implique, en l'homme du moins, un fond indéterminé qui, en se déterminant dans l'élément lui-même indéterminé du langage, *me* fait expression singulière (ou mode singulier) de l'Unique.

XV

1 - L'Unique ne peut se désigner dans l'élément du langage que sous la forme du *nom propre*, c'est-à-dire de ce mot paradoxal dont le signifié et le référent sont le même (τό αὐτό). Reste que la plupart des noms propres (y compris celui de Dieu) peuvent se re-traduire dans le nom commun dont ils procèdent (c'est ce que Brichot révèle au narrateur proustien dans le chemin de fer de Balbec, réintégrant ainsi dans le circuit courant du langage ces Noms glorieux qui le fascinaient dans leur séparation et leur écart absolu). Le nom réellement propre de l'Unique devrait donc être intraduisible – mais il semble que cette exigence même le condamne à rester imprononçable et l'exile à jamais de la parole humaine : ainsi du Tetragrammaton, dont St Thomas nous dit *quod est impositum ad significandam ipsam dei substantiam incommunicabilem et (ut sic liceat loqui) singularem*⁸⁰, et qui est, pour le judaïsme même, un signifiant dont la prononciation est à jamais perdue. Tout mot signifie une essence (un *quid*) et se réfère à une pluralité indéterminée d'existants réels, possibles ou imaginaires ; l'ensemble de chaque lexique exprime, à partir d'un point de vue chaque fois particulier, la totalité de l'étant – l'univers tel qu'il est et tel qu'il aurait pu être ; mais au centre du langage reste vide la place de la parole perdue, du nom le plus propre dans la singularité duquel essence et existence coïncident. Le monde des signes (ou des noms communs) est un monde pluriel et éclaté parce qu'il fonctionne comme substitut d'un nom propre unique et absent ; il témoigne, dans sa discontinuité articulée, de la même blessure du Singulier dont s'écoule aussi le flux continu de la nature. Peut-être, entre la transcendance du

80. *S.T.*, I, qu. 13, art. 11.

nom propre et la banalité du nom commun, le noyau du langage est-il fourni par le *pro-nom* – par ce qui, sous ses trois personnes, tient lieu du Nom (Humboldt, Rosenzweig).

2- Mais une première personne qui resterait unique (si cette hypothèse à quelque sens) n'aurait pas même de nom propre elle régnerait (sur rien) dans l'anonymat du silence; une troisième personne, à l'inverse, est toujours réductible à l'indifférence du nom commun. Le nom propre est donc primordialement référé par la deuxième personne, celle dans laquelle (Humboldt)⁸¹ s'opère le passage à l'ordre proprement dit de la parole. La relation (*Beziehung*, Buber) ou la Révélation de l'Unique à l'unique, est certes d'abord l'échange (*mit dem ganzen Wesen*, avec tout l'être) des *Grundworte* décisifs *Je* et *Tu*⁸²; mais dans cet engagement même je reçois un nom (tel Israël) de celui qui me tait le sien, ou qui ne me le délivre qu'à condition, pour moi, de l'oublier. *Israël* lui-même peut se traduire (de manière du reste ambiguë: Dieu combattre ou combattre Dieu) – mais qui pourrait communiquer le nom du Seul? «Jacob l'interrogea et dit: révèle moi ton nom. Il dit: pourquoi demandes-tu mon nom? Et il le bénit sur place.» (*Gen.* XXXII). Boehme a bien vu comment il convient d'interpréter cette réponse du partenaire inconnu: «Je ne suis pas un étranger, je suis Israël en toi-même, je n'ai aucun autre nom, mais ton nom et le mien doivent être un»⁸³. Autrement dit, Dieu ne se nomme pas lui-même (ce qui reviendrait à se poser à part comme sujet éventuel d'un énoncé à la troisième personne), il se signifie dans la mutation du nom propre de son vis-à-vis: Jacob est le nom de l'homme, Israël est le nom de Dieu *en* l'homme, le symbole par lequel chacun se signifie à l'autre. Le nom *propre* de l'Unique, finalement dérobé, laisse à sa place la multitude des mots qui articulent l'espace «commun» (donc indéterminé dans son universalité) où la rencontre a eu lieu.

81. *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, § 48.

82. Buber, *Ich und Du* (début de la 1^{ère} partie).

83. *Mysterium magnum*, LX, 37.

3- Comment restituer du *propre*, c'est-à-dire du singulier, à partir du commun? La voie la plus traditionnelle, en métaphysique, consistera à faire directement du nom commun un nom propre en le poussant jusqu'à son maximum, et en l'absolutisant du coup. C'est celle qu'illustre par excellence le fameux dialogue de Nicolas de Cues: «Comment dois-je concevoir Dieu? – Comme la conception même – Mais comment concevoir Dieu de façon plus précise? – En concevant la précision etc...» (*Idiota*, II). Chaque verbe, chaque attribut, chaque substantif même susceptible d'un tel retournement qui l'infini-tise est ainsi absous du con-texte du discours et devient un des noms de l'Unique considéré sous un de ses aspects. Tel est, au fond, de Platon à Hegel, le procédé constant de l'entrée en philosophie: casser les propositions du type $\tau\acute{\iota}$ $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\acute{\iota}$ $\nu\omicron\varsigma$ (cette femme est belle, cette fleur est rouge) pour en extraire des Idées (ainsi la beauté), des catégories (l'être, la qualité, la singularité) qui fourniront autant de noms divins susceptibles, dans un second temps, d'être eux-mêmes disposés en propositions *spéculatives* où ils s'échangeront les uns contre les autres en composant une *theologia circularis*. Ainsi se met en place, dans l'Art de Lulle comme dans la Logique de Hegel, un savoir absolu qui récapitule la totalité du réel dans le «jeu suprême», à la fois réglable et infini, des signifiés majeurs du langage.

4- Une autre possibilité (qui du reste est tout à fait superposable à la première) consistera dans le recours à une parole métaphorique et comme épaisse où chaque mot (chaque signification) en cache et abrite une autre. De lui-même, en effet, le mot (le nom commun) est, par opposition aux noms propres, plat et profanateur: il n'est pas le resplendissement solitaire d'un signifiant absolu, mais «une simple note qui ne prend de valeur que par la place que nous lui donnons» (Proust)⁸⁴. Mais, comme le moi s'épaissit quand, dans un instant, on voit jouer un autre instant, de même le langage s'épaissit, se surdétermine, se fait *style* quand dans une signification on voit jouer une autre signification. C'est ce réseau

84. Préface à la traduction de *Sésame et les lys* de Ruskin.

de connexions (en sanscrit, *upanissad*) qui produit la parole lourde, enroulée, compliquée sur elle-même qui est celle du poème, de l'hymne sacré ou de la formule philosophique. Un organisme naturel n'est rien d'autre, dans son ordre, qu'un tel enroulement infiniment complexe de la matière sur elle-même, au centre duquel éclate le miracle absolument simple et immatériel d'un être-là à la première personne: la vie. De même, c'est en se fermant sur soi, en se creusant labyrinthiquement en un *Innenraum* traversé d'échos unanimes que le discours devient ce temple (← τέμνειν, trancher) où l'Unique fait sens, et absolument – non parce que je parlerais de lui, mais parce que c'est lui-même qui ici se parle. Dans les deux cas, l'événement du simple n'a lieu que dans le bouclage du nœud le plus serré – là où tout se récapitule dans le jeu (suprême, lui aussi) d'une métaphore infinie. C'est l'œuvre complète de l'artiste qui constitue son nom propre, ou plutôt un des noms propres de l'Unique qui s'exprime en tant que (*quatenus*) lui, comme, pour la mystique juive, la Thora tout entière n'est rien d'autre que le Nom propre de Dieu (où une infinité d'autres noms sont impliqués).

5- Plus modestement, l'homme ne put devenir «plein de sens» (Héraclite, Apollinaire) que parce que son inscription dans une *communauté* d'échanges (pas seulement linguistiques) lui permet de récapituler en lui-même d'autres hommes, et à la limite tous les autres: le souverain (Hobbes, Kantorowicz) est, dans sa personne dynastique, une métaphore totale par laquelle tous les sujets sont liés les uns aux autres, éléments d'un corps unique et, pour eux, irremplaçable. Au niveau même du besoin, économique ou sexuel, une telle récapitulation (partielle ou totale) est non seulement permise, mais imposée, par la norme fondamentale de la prohibition de l'inceste et celle, moins rigoureuse, de la division du travail: par les liens de parenté qu'il contracte, les femmes ou les marchandises qu'il donne et reçoit, le moi – en principe seul au point d'être absolument banal – se détermine, s'enrichit (comme un minerai), se complique, se singularise dans ce qui est pourtant l'élément même du non-un – le commun. C'est en renonçant aux femmes de son lignage et aux biens qu'il

produit, en s'interdisant leur jouissance, en les transposant (μεταφέρω) ailleurs que l'homme échappe à la *spécialisation* animale et apparaît comme une image partielle et mutilée, mais reconnaissable, de l'Ev πολλά sans jamais atteindre cependant, du moins sur le plan de la vie profane, à la singularité de l'Ev πάντα dont seule lui donne un écho la majesté du Souverain.

6- A cette souveraineté récapitulative s'oppose la souveraineté archaïque (encore qu'une philosophie politique comme celle de Hobbes les juxtapose audacieusement) – la souveraineté de l'individu hors-loi, hors-norme, hors-communauté, «sacré» au sens à la fois bénéfique et terrifiant du terme: comme si la communauté parlante des travailleurs exogames ne pouvait initialement s'élargir qu'autour de ce centre noir – la puissance silencieuse du despote jouisseur et incestueux. C'est par l'échange, c'est-à-dire par une mutilation originelle, que les hommes sont présents les uns aux autres; est souverain, par contre, ce qui, de la singularité première, n'est pas entré dans la présence, et lui a opposé la violence de son refus: il demeure, pour l'homme qui joue le jeu, le rappel et la sommation de son unicité natale, dont il ne tient lieu cependant que sur le mode menaçant du *nihil negativum*. Cette souveraineté noire est définitivement marginalisée par l'*Urstiftung* grecque de la politique, en tant que celle-ci instaure, par-dessus l'ordre du besoin (abandonné à l'anonymat des femmes et des esclaves) un espace de présence où les individus peuvent faire événement, les uns face aux autres, dans la vertu-osité (Machiavel) de l'exercice de leur liberté (Arendt). De même, l'*Urstiftung* (également grecque) de la science institue comme corrélat propre de la pensée humaine ce qui est *présent* de manière permanente (les nombres, les figures, les corps célestes) et qui, comme la cité, rentre dans le cadre cyclique de lois fixées une fois pour toutes: cette fondation refoulant simultanément le flux bariolé, contradictoire, sauvagement singulier de la δόξα (Husserl). Ainsi la métaphysique, en posant l'être (*Sein*) comme étantité de l'étant, c'est-à-dire comme présence uni-verselle du présent, esquive ce qu'a de violent et de déracinant l'événement de l'Être (*Seyn*) comme singulier absolu (Heidegger). Enfin, l'économie de type moderne,

c'est-à-dire capitaliste, s'opère en substituant à la valeur d'usage (toujours singulière) le primat de la valeur d'échange, celle qui naît de la *mise en commun* des biens produits séparément et qui, en fonctionnant de façon autonome dans le circuit du capital, réduit toutes choses à l'universalité omni-présente de leur prix (Marx). S'il y a une unité de l'Occident, elle est peut-être à chercher dans cet avènement du *commun* (ici posé comme tel) dans tous les domaines de la vie humaine – la souveraineté abolie du singulier n'insistant, avec une vigueur elle-même inouïe, que dans deux figures exceptionnelles : celle de l'artiste absolument original et celle du Sauveur unique (Jésus-Christ) qui rédime ou abandonne selon les desseins insondables de sa grâce. Dans ces deux cas, le *nom propre* reste tout puissant, bien que le caractère unique de Christ et de la confrontation avec lui puisse lui-même se diluer dans la généralité de la « chrétienté » (Kierkegaard).

7- La crise (*Krisis*) de l'Occident coïncide avec la prolifération du *nihilisme*, c'est-à-dire avec l'éradication (tangemment) totale de la singularité et l'avènement généralisé de ces deux versions du non-singulier (du non-être) que sont la masse et la relation (c'est-à-dire la quantité comme somme ou comme rapport). La mathématique devient théorie des ensembles, la nature se résout en déterminismes statistiques, la morale ne connaît plus que les droits et les devoirs au sein de l'humanité (ou du troupeau, Nietzsche), la politique fait éclater, en l'ouvrant à tous, l'espace de jeu de la cité, et oscille entre ces deux formes de gouvernement de masse que sont la démocratie et la tyrannie totalitaire (le tyran platonicien, homme d'un désir monstre et incestueux, demeure proche de la souveraineté sauvage de l'origine). Au niveau de la parole (Vico, Ballanche) le triomphe de la démocratie correspond à celui du nom commun et de la prose – à un discours marqué par le primat absolu du signifié, là où avaient régné d'abord le signifiant violent et impératif de l'oracle (dont l'exemple par excellence est la foudre, « ce signe sublime, un et varié, qui est aussi toute une langue »⁸⁵), puis le signifiant lui

aussi secret, mais déjà conventionnel, de la « langue héroïque » du blason et de l'énigme. Ce monde prosaïque et tiède est celui que Tocqueville, en 1835, voit grandir avec une « terreur religieuse » et résignée : « les jouissances y seront moins extrêmes et le bien-être plus général, les sciences moins grandes et l'ignorance plus rare ; les sentiments moins énergiques et les habitudes plus douces ; on y remarquera plus de vices et moins de crimes... Chaque homme, étant également faible, sentira un égal besoin de ses semblables... Nous avons détruit les existences individuelles qui pourraient lutter séparément contre la tyrannie... : à la force quelquefois oppressive, mais souvent conservatrice, d'un petit nombre de citoyens, a donc succédé la faiblesse de tous »⁸⁶.

8- Le nihilisme constitue ainsi l'ultime conséquence de l'*Urstiftung*, c'est-à-dire de l'inscription du singulier (et du Singulier) dans une commune présence. En même temps que lui s'annonce un retour (une ré-volution) vers l'unique – l'« isolé » de Kierkegaard, l'« individu intégral » de Marx, l'*Übermensch* de Nietzsche (« tous pour un »), sans que celui-ci du reste porte réellement un nom propre. L'« individu intégral » de Marx peut tout faire – le surhomme nietzschéen (dont le Dieu est Dionysos, patron du théâtre) peut porter tous les masques et tenir tous les rôles – et si Kierkegaard évoque (poétiquement) la figure du religieux solitaire, c'est au terme d'un jeu d'écrivain qui lui a fait, sous autant de pseudonymes, jouer tous les personnages. Le singulier tel qu'il ressort de sa longue latence est donc un singulier là encore récapitulatif, mais dont le champ de détermination excède démesurément celui d'une culture fixe (du reste, le processus de communication a ruiné toute culture fixe). De Nietzsche à Heidegger (le premier au niveau de la vie, le second, plus modestement [?] au niveau du *Dichten und Denken*), l'idée « eschatologique » d'une récapitulation générale constitue l'horizon dans lequel l'individu s'avance, non sans perplexité, vers son salut et/ou sa catastrophe.

85. Ballanche, *Orphée* (*Œuvres*, V, p. 87).

86. *De la démocratie en Amérique*, Introduction.

XVI

1- Comme le mot l'indique, *je* souffre *passion* lorsque je suis confronté à un « objet » sur lequel je ne puis agir et n'ai aucune prise – sur lequel, donc, je ne puis faire fond (*Grund*): toute passion implique l'incertitude de son objet et, réciproquement, l'incertitude passionne (d'où le caractère « passionné », chez Kierkegaard, de la foi en l'immortalité ou en ce « signe de contradiction » qu'est l'homme-Dieu). Ce qui me passionne me déborde soit par excès d'in-sistance, soit au contraire parce qu'il manque sous mes pas et signifie l'absence radicale: d'où deux passions fondamentales, racines de toutes les autres – l'admiration et l'horreur, formes positive et négative de l'unique stupeur. L'admiration est arrêt extatique devant le miracle que « c'est » et que « c'est ça »; l'horreur est vertige devant l'ouverture soudaine du vide, de l'abîme (« l'horreur est instituée de la nature pour représenter à l'âme une mort subite et inopinée, en sorte que, bien que ce ne soit quelquefois que l'attouchement d'un vermisseau, ou le bruit d'une feuille tremblante, ou son ombre, qui fait avoir de l'horreur, on sent autant d'émotion que si un péril de mort très évident s'offrait aux sens » – Descartes)⁸⁷.

2- Le miracle surprend toujours du dehors: l'abîme s'ouvre toujours du dedans: l'angoisse reste donc l'en-dessous de toute vie et à ses débuts y règne absolument, conjurée seulement par le miracle de ce premier « bon objet » qu'est le corps maternel (Mélanie Klein). Ce qui suscite admiration ou horreur est certes dans les deux cas singulier, extra-ordinaire et déstabilise de part

87. *Traité des passions*, art. LXXXVIII.

en part l'être-au-monde habituel; mais tout objet admirable (par excellence, le Dieu) se refait le centre d'un monde qui s'oriente par rapport à lui (Heidegger); dans l'horreur, tout glisse et se désarticule dans l'im-monde (le non-monde). Je ne m'éprouve donc singulier, à la première personne, que sur le mode négatif du vertige (c'est éminemment dans l'être-à-la-mort que le *Da-sein* accède à sa *Selbstheit* – à son soi-même): la singularité éclate sous sa forme positive (le plus souvent imaginaire) à la deuxième personne, celle qui ordonne et reçoit la parole, tout d'abord comme nom propre (l'admiration « esthétique » elle-même reçoit son objet avant tout comme m'étant destiné, comme une grâce renvoyant à un *tu* qui n'est personne).

3- Dans l'action ou la connaissance, l'objet ne m'apparaît qu'à travers une idée ou un concept qui me donne *prise* sur lui (concept ← *capio*; *Begriff* ← *greifen*) et me l'assimile: dans la passion, je suis au contraire confronté à la nudité de la « chose même » et ainsi jeté hors de moi dans la proximité (fascinante ou terrifiante) de l'existence à l'état pur. C'est parce que Dieu seul est nu, n'ayant d'autre essence que l'existence, qu'il est l'admirable par excellence, auteur, selon Descartes, de « trois merveilles: les choses de rien, le libre-arbitre et l'homme-Dieu »⁸⁸ (l'événement, la singularité, le Singulier radical). Echappant au concept, l'admirable et l'horrible échappent du même coup à la possibilité: événements purs qui, à force de réalité, sont « impossibles » (comme un enfant est « impossible »). Aucun moyen, donc, ici, de prévoir et d'agir; tout au plus d'exorciser par une conjuration magique dont mon corps est l'instrument immédiat (Sartre).

4- L'horreur est horreur devant *rien*: elle se re-stabilise relativement en fixant ce négatif épars dans un objet (un « mauvais objet ») et devient alors peur ou (si une réaction est envisageable) haine. Je ne crains (et ne hais) jamais en autrui que

88. *Olympica*.

l'ouverture différée de mon propre abîme. La colère, où culmine la haine, est une tentative paradoxale de tuer en l'autre l'impuissance passionnée qui me hante et que j'ai projetée sur lui. L'admiration, réciproquement, tente de se stabiliser dans l'amour (se faire admirer par l'admirable) et plus radicalement dans le désir (*de-siderium* = dés-astre)⁸⁹ – la déconsidération profanatrice de ce qui m'avait d'abord sidéré. Du côté positif comme du côté négatif, on aboutit donc, en suivant la pente passionnelle, à une espèce de meurtre, réel ou symbolique : toute passion est un crime différé indéfiniment, le plus souvent – mais avec le sentiment légèrement vertigineux d'une radicalisation à chaque instant possible.

5- Ce qui distingue la passion du sentiment (car admiration, amour, haine... peuvent être aussi des sentiments, et rien de plus) c'est que la passion n'est pas une simple disposition interne, mais se met *d'elle-même* en scène – sur la scène de l'imaginaire, mais aussi sur la scène extérieure du corps et du langage. Toute passion est spontanément théâtrale, comme l'émotion, mais de manière plus permanente : l'émotion est purement involontaire, alors que dans la passion la liberté intervient – pour s'abdiquer, et donne à l'événement émotionnel la fatalité singulière de l'une fois pour toutes. Mais ma liberté ne fait jamais que confirmer ce qui s'est engagé sans elle : il est inévitable, en effet, que la passion, déstabilisation de mon être-au-monde, désordonne du même coup les deux instances par où je suis en communication avec le monde : le corps et le langage. Le désordre que la passion imprime au langage commun est peut-être ce qu'on appelle le « style », racine de toute littérature. Quant à la dramatisation corporelle, elle se moule, pour Descartes comme pour Freud, dans une mise en scène primitive dont Descartes fait même remonter l'institution à la vie prénatale : comme si un choc premier signait et singularisait à jamais ma manière d'être-là.

6- Dans la mesure où la parole, en tant qu'activité *habituelle*, est elle-même inscrite dans la continuité physique, on peut dire que c'est le corps, en dernière analyse, qui me prête et me retire la scène où j'ai lieu, la place (*χώρα*) où se joue la représentation de ma conscience (celle qu'elle donne et celle qu'elle a, et qui n'en font *radicalement* qu'une). Reste que « cette poussière qui me compose et qui vous parle » (Saint-Just) est foncièrement indéterminée et peut in-différemment passer à d'autres : c'est cette dérobade possible qui est au principe même de l'horreur, quand la conscience se découvre liée à sa « représentation » et menacée de s'éteindre s'il n'y a plus où avoir lieu (dans le sommeil, où le corps me retire sa disposition, le rêve est comme la tentative sans cesse défaillante de créer une autre scène en son absence). L'admiration, inversement, s'éveille par excellence devant la beauté (physique ou artistique), c'est-à-dire devant une matière qui semble inséparablement liée et fixée à (ou dans) une forme comme une anticipation du « corps glorieux » des ressuscités ou du « sel philosophal » des alchimistes (*miraculum rei unius*). Que ce soit l'in-déterminé qui fournisse la place (la scène) où la singularité peut arriver (*evenire* → événement), c'est là le statut même de la finitude. On peut certes s'y sentir mal à l'aise, et penser avec Weininger que « la naissance est une lâcheté [et qu'] on se rattache à d'autres êtres humains parce qu'on n'a pas le courage d'être soi-même – c'est pourquoi on recherche l'abri que constitue le sein maternel »⁹⁰, mais une telle attitude est proprement démesurée. Seul Dieu *est* lieu – tout le reste *a* lieu *ex nihilo* (cf. « l'expression dyadique des nombres, c'est-à-dire par I et par O »⁹¹ chez Leibniz); seul le Seul est absous du besoin, et c'est pourquoi à son niveau il n'y a rien d'indéterminé, pas même ce qui paraît tel à mon point de vue : la « représentation » de l'Unique est le monde même, où tout est unique, où tout est événement, où il n'y a ni matière in-forme ni poussière flottante (Stoïcisme – Leibniz).

90. *Des fins ultimes*, tr. fr., Lausanne, 1981, p. 102.

91. Leibniz, *lettre au P. Bouvet*, s.d. (in Baruzi, *Leibniz*, 1909, p. 156).

89. Selon l'« écoute » de F. Fedier, *Interprétations*, Paris, 1985, p. 119.

7- En me retirant ces points d'appui (*Gründe*) que sont le corps et le langage, en me réduisant à la solitude de l'incommunicable, la mort apparaît comme le lieu éminent de ma passion, soit qu'elle me laisse endurer ce qui, en moi, est singularité de la négativité absolue (*nihil negativum*), soit qu'elle laisse surgir l'Unique comme celui qui me reprend dans son jeu ou m'initie à son secret. Toute vie s'achève sur un cri ou un nom propre, l'un et l'autre placés sur le seuil du même silence. A ce moment là seulement l'homme sera rivé une fois pour toutes à l'objet éternel de son émerveillement ou de son horreur – à moins qu'il ne parvienne, sur une autre scène, à se transposer dans un nouveau rêve qui ira en s'effilochant – vers l'éveil ? ou vers l'absence ?

XVII

1- La volonté, tout comme le désir, a affaire au Bien, mais, à la différence du désir, elle n'implique pas le manque du Bien ; elle peut même, dans l'Un, coïncider avec lui (Plotin). Cette coïncidence marque le seul point qui soit soustrait au hasard ou à l'accident. Ceux-ci en effet ne surgissent que là où une distance, un écart, un *chaos* d'indétermination sépare un étant de son essence, de ce qu'il « doit » être (δεῖ); mais l'Un perpétuellement convient à soi-même, est à lui-même δέον καὶ καίριον – une opportunité permanente qui se dit une fois pour toutes *oui* à elle-même, ou plutôt qui n'est rien d'autre que ce *oui* même. Chaque étant cherche le bien, c'est-à-dire cherche à atteindre ce point singulier où son être et son vouloir ne feraient qu'Un : « tant que chacun n'a pas le bien, il veut autre chose ; dès qu'il l'a, il se veut lui-même »... « Qu'y a-t-il [en l'Un] qui ne soit volonté (βούλησις). Il est tout volonté, il n'y a rien en lui qui ne veuille pas... Dès le début, la volonté est Lui (ἡ βούλησις αὐτός)... mais la volonté n'engendre rien en lui : cela y était déjà »⁹². Loin d'être une révolution récente, l'équation être = vouloir est donc présente dès la pensée grecque, pour qui *est* authentiquement ce qui se trouve, et se trouve *bon* : sauf que cette trouvaille par où l'être abolit son propre hasard se situe au delà (ou en deçà) de l'être lui-même, dans la singularité pure d'un ἄπειξ.

2- A l'autre extrémité de la philosophie occidentale, chez Nietzsche, la volonté resurgit – apparemment cette fois « par delà » le Bien, mais seulement en tant que celui-ci est l'opposé

92. *Ennéades*, VI, 8, 13 et 21 (trad. E. Brehier).

du Mal (le Bien plotinien [τὸ γαθόν] n'est l'opposé de rien, il est, comme ce que Nietzsche propose sous le nom de surhumain, ce qui se veut lui-même) : en fait, il s'agit là aussi d'abolir le hasard (y compris le hasard, apparemment irrévocable, de mon origine), et cela encore par un dire-oui qui consent à l'éternel retour du Même (*das Gleiche*, τὸ αὐτό). Mais chez Plotin la volonté, une fois pour toutes, coïncide dans l'Un avec ce qui vaut ; chez Nietzsche, au contraire, l'instant affirmatif qui se re-veut dans l'éternité présente un caractère *récapitulatif* : la joie vient accomplir et clore le cours continu de la douleur, qui est aussi volonté, mais volonté de passer, et elle s'en détache comme un fruit mur, absolument dis-continu. Le vouloir n'est plus grâce prévenante, il apparaît comme un Rédempteur ayant besoin à son tour d'être rédimé – et précisément par lui-même : « Vouloir – ainsi s'appelle le libérateur, le dispensateur de joie ; c'est là ce que je vous ai enseigné, mes amis. mais apprenez encore ceci : le vouloir (*der Wille*) lui-même est encore captif... Le vouloir ne peut vouloir en arrière ; qu'il ne puisse briser le temps et l'avidité du temps – telle est la détresse la plus solitaire du vouloir »⁹³. Pour Nietzsche, comme pour Mallarmé, le vouloir qui abolit le hasard est lui-même issu du hasard : d'où une impasse, dont Mallarmé se tire élégamment en refusant le coup de dés (arabe *az-zahr* → hasard) et en se maintenant dans la réserve de l'action virtuelle, alors que Nietzsche endure tout le poids de la contradiction jusqu'au moment où elle se résout miraculeusement – dans l'enfant *Augenblick* (instant) qui justifie après coup ses obscurs géniteurs et au nom duquel ceux-ci peuvent après coup être voulus.

3- Le vouloir est donc ce qui maintient, au sein du hasard et de la disjonction, l'orientation vers l'accord et le bon-heur premier – il est la position de ce bon-heur comme valeur, c'est-à-dire comme ce qui vaut, ce qui peut (*valert*), ce qui règne (*waltet*), ce qui a force (sanskrit *bala*) : toute volonté est volonté du *bien*, toute volonté est volonté de *puissance* – oui dit au oui. Et pour-

93. Ainsi parlait Zarathoustra, De la rédemption.

tant, la volonté est pouvoir de dire oui *et* non (Descartes) et c'est même le caractère infini de ce pouvoir (« d'affirmer ou de nier ») qui lui donne sa liberté. Puisque le négatif ne se trouve pas du côté de l'objet, il ne reste donc qu'à en chercher la source du côté du sujet – c'est-à-dire dans la volonté même. Si la volonté peut *dire* oui, c'est précisément parce qu'en elle-même elle *est* non – dans la mesure où toute approbation suppose un écart minimal qu'elle résorbe, mais après en avoir ouvert la *possibilité*. Or, la possibilité est la racine même du hasard ; la volonté ne conjure donc qu'un ennemi qu'elle a elle-même suscité ou plutôt qu'elle est – et c'est là peut-être ce qui lui donne son caractère inexorablement malheureux et, à la limite, comique : plus on veut dormir et moins on dort, plus on veut plaire et plus on agace, plus on veut trouver et plus ça se dérobe, comme si une aisance fondamentale avait été abolie, ne laissant derrière elle, avec la volonté, qu'un transgresseur acharné à se punir soi-même. C'est seulement dans sa non-position-*comme* (*als*)-telle que la volonté pouvait coïncider, au sein de l'Unique, avec l'avoir-force de la valeur (Schelling) ; du seul fait d'émerger, elle devient non et son oui, d'être voulu, suspect (car forcé) ; d'où la difficulté que présente la liberté (Arendt)⁹⁴ lorsque, au lieu de la situer au niveau du pouvoir-faire, on la fait fonctionner au niveau, censément plus profond, du pouvoir-vouloir : le vouloir, en effet, étant lui-même position comme telle de la possibilité, et toute possibilité d'un acte étant inséparablement possibilité du contraire, il en résulte que si je peux vouloir une chose, je subis inévitablement la fascination symétrique de l'inverse, qui suffit très souvent sinon pour entraîner la décision (*video meliora proboque, deteriora sequor*), du moins pour la désorienter et la frapper d'impuissance. Il est de l'essence de la volonté d'être velléitaire, c'est-à-dire de s'égarer dans la tourbillon des possibilités qu'elle soulève par son seul surgissement.

4- Même si la volonté veut le bien (et elle ne peut vouloir autre chose), elle demeure donc en fait toujours *mauvaise* par sa raci-

94. La vie de l'esprit, II, 10.

ne, celle-ci n'étant rien d'autre que la privation (στέρησις) même. Dans l'Unique, le vouloir désigne le lieu où le Bien a force (*waltet*), il dit-oui, ou plutôt il fait-oui, il devient oui à ce qui advient en lui. Si la place (χώρα) se dis-joint de l'événement de l'Unique, deux possibilités fondamentales apparaissent (en même temps que le champ entier et la notion même du possible) : ou bien la volonté poursuit éperdument (aveuglement) son oui qui n'est plus désormais un oui dit à quelque chose, mais un oui panique à soi-même (Schopenhauer), totalement sans objet ou sans raison ; ou bien, la volonté suspend son approbation immédiate, devient « pouvoir d'affirmer et de nier », possibilité écartelée entre des actions contraires – *nihil privativum*. Mais nous avons déjà vu que tout *nihil privativum* abrite « l'infracassable noyau de nuit » d'un *nihil negativum*, en qui se réfléchit en creux la singularité manquante : c'est ce *nihil negativum* que va représenter ici la volonté proprement mauvaise ou « démoniaque » (Kierkegaard) – non pas celle qui voudrait le mal (hypothèse, nous l'avons dit, impensable), mais celle qui veut – rien, qui se replie dans le mutisme violent de sa *Nichtung* et se supprime comme lieu de tout avoir-lieu. Pour être mauvaise, la volonté n'a pas besoin de dire oui au mal ou même non au bien – il lui suffit d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire non. Le *non serviam* de l'Archange peut ainsi se traduire : je ne fournirai de lieu à aucun avoir-lieu. Un lieu où rien n'a lieu est ce qu'on appelle *désert* : si le « désert croit », c'est proportionnellement au déchaînement du vouloir, de sa force de refus ou/et de son inflation en possibles.

5- Ce à quoi la volonté est finalement appelée, c'est à se résoudre, terme paradoxalement substituable à celui de se décider – paradoxalement, car comment, à première vue, pourrait-on se trancher en s'évanouissant ? Ce paradoxe ne fait en réalité que réfléchir celui de la mort comme possibilité ultime, c'est-à-dire possibilité de ma propre impossibilité (Heidegger). L'être-à-la-mort est ce qui, confrontant la volonté à l'im-possible, ne lui laisse d'autre issue que d'exaspérer son être-non (cette fois jusqu'à la folie) ou de se suspendre devant l'im-possible, de

laisser-être l'inanticipable, le miracle. Dire que la disposition la plus convenable à la volonté est la *Gelassenheit* (thème constant de la spiritualité germanique, d'Eckart à Heidegger), c'est suggérer que le hasard ne peut être aboli que par une gratuité supérieure, l'in-attendu de la grâce : le hasard, c'est que n'importe quoi puisse arriver ; le gratuit, ou le gracieux, c'est que l'impossible arrive ; le pari – toujours perdu – de la volonté, c'est qu'un possible, et lui seul, doive arriver. La finitude humaine implique que l'absolument singulier ne puisse lui arriver (faire événement en lui) qu'à la manière d'un accident venu du dehors, θύραθεν (Aristote) – cela valant aussi bien de ma singularité même (ici, le νοῦς ποιητικός) ; tout plaisir pur, c'est-à-dire non anticipé comme possibilité par un besoin (Platon), éclate comme une faveur im-méritée et im-prévue, et, de même que le point de départ de la pensée ne peut être lui-même une pensée, le point de départ de la volonté ne saurait être quelque chose de voulu, mais un don pro-posé par le Dieu⁹⁵. Dieu seul est absous de cette accidentalité supérieure, comme du reste de toute sorte d'accidentalité : on peut le dire nécessaire, mais non pas au sens de la nécessité finie, qui renvoie toujours à un *ce sans quoi* (ἄνευ οὗ), à un fondement (*Grund*) irrémédiablement différent de la chose même et d'où celle-ci doit d'abord surgir : Dieu ἐξ ἀνάγκης ἐστὶν ὄν-καὶ ἢ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή (« Il est nécessairement étant, et, en tant que nécessaire, convenable [καλῶς], et ainsi principe »)⁹⁶. Le καλόν, ici, est synonyme de l'ἀγαθόν platonicien : il indique, en principe, une absolue convenance à soi qui a ainsi en soi-même son propre fond et peut donc ainsi être appelée nécessaire au sens où, dans une opportunité valant une fois pour toutes, elle s'arrive comme il se doit. Le spiritualisme français contemporain donnera de cette pensée une version « sérieuse » au point d'en être quasi parodique, en faisant de Dieu, valeur suprême, ce qui existe nécessairement parce qu'il le mérite absolument (Lachelier, Lagneau – le plus subtil

95. *Ethique à Eudème*, 1248a.

96. *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b.

[Alain] en arrivera même à l'idée sublimement ironique que Dieu est *trop bien* pour exister, idée dont Simone Weil tirera le principe de sa propre gnose).

6- Θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐπορήσεις, «veille à ce qui arrive comme il arrive et tu seras heureux» (Epictète)⁹⁷. Συμβαίνει τί μοί; Δέχομαι... (Marc-Aurèle)⁹⁸, «m'arrive-t-il quelque chose? Je le reçois...»: nulle part mieux que dans le stoïcisme n'aura été signifié à la volonté cet impératif de laisser avoir lieu l'événement du monde (ou, ce qui revient au même, l'événement de Dieu), et pour cela de n'exiger rien d'autre pour elle-même que sa propre conformité. En se maintenant toute entière au présent, en écartant crainte, désir et espoir, en adhérant à l'actuel sans le brouiller par l'inter-position «incorporelle» d'aucun *possible*, la volonté semble supprimer son propre élément, mais en réalité elle ne fait que l'élever à son degré maximal de pureté. Dans la mesure, en effet, où, comme chez Epictète, elle réduit à elle seule son champ entier d'évaluation (de dire-oui), la volonté se fait à elle-même immédiate, c'est-à-dire im-possible: elle devient formellement ce que Dieu est concrètement, «liberté, aisance et absence d'obstacles»; ne voulant plus rien que soi, ou plutôt le bon usage de soi, elle a immédiatement ce qu'elle veut, elle est sans écart ni délai son propre bien, note absolument juste dans la symphonie du monde. Se suffire à soi-même, pour la volonté, c'est se suspendre en restant intensément présente au miracle du monde: seule manière, pour elle, de s'absoudre du mal qu'elle *est* en tant que volonté *de*... On pourra juger cet idéal démesuré, il n'en est pas moins (comme tout philosophème pur) d'une cohérence et d'une vérité parfaite.

7- Comme autarcique, suspendue ou résolue, la volonté cesse de faire obstacle, scandale (σκάνδαλον), c'est-à-dire d'introduire un noyau de fixité, d'opacité et de non-sens dans la trans-

parence de l'événement. Toute douleur ou maladie physique, toute faute, crime ou mal-aise social (= moral) ne sont jamais que des scandales, parfois résorbables (effaçables) dans la circulation de la vie rétablie, et parfois mortels. Le scandale de la volonté démoniaque est de se fixer et de se durcir autour du *non* (privatif) qu'elle est, transformant celui-ci en refus; le scandale de la volonté humaine (son «péché mortel») est de se fixer sur un étant particulier, c'est-à-dire de transformer la singularité du souverain Bien, à laquelle elle se trouve spontanément ordonnée, en un prédicat général qui peut être attribué à n'importe quel sujet (saint Thomas, Malebranche). L'homme indétermine le Bien pour pouvoir le déterminer à son gré (abusivement); il perturbe le circuit de la vie vivante (sa voie), en dé-stabilisant an-archiquement le principe unique qui à la fois la fonde et l'allège (égypt. *ma'at*), comme fait tout centre non-déplacé (Baader); le démon, lui, *tombe* en dehors du circuit (Clandel), car, s'il restait à l'intérieur, il le suspendrait instantanément: toute volonté mauvaise est rejetée en soi-même sous le *poids* d'un acte du coup trop grand pour elle qui l'exile et l'accable (Dostoïevsky, Nietzsche). Le jugement (*Ur-Teil*) est ce qui instaure ou confirme cette exclusion de manière à empêcher le scandale de se propager contagieusement: le saint, et singulièrement le Christ, ne juge pas, il laisse les fautes circuler, mais pour venir toutes se récapituler et s'éteindre en lui. La volonté sainte est volonté absolument suspendue (le saint n'est personne) qui, pour cela même, peut se faire à l'infini responsable (s'échanger contre tous) – ce qui suppose, néanmoins, qu'il continue d'appartenir au même monde que les volontés pécheresses (ou s'y incarne). L'irresponsabilité de l'artiste, aussi totale que la responsabilité du saint, vient inversement de son retranchement originel à l'égard du monde, qui lui permet de devenir le lieu d'un autre monde (d'un autre tout) non pas opposé, mais comme perpendiculaire au premier: en lui (mais de façon discontinue) la volonté devient concrètement ce qu'est formellement la volonté du sage ou du saint – la place d'un avoir-lieu non seulement singulier, mais singularisé. Se faire un tout est peut-être la seule façon possible (ou du moins permise)

97. *Manuel*, VIII.

98. *Pensées*, VIII, 23.

de s'excepter de tout : ce que vérifie chaque nuit cet autre irresponsable absolu, le rêveur.

8- Laisser avoir-lieu l'événement du monde, se suspendre devant son jeu, implique tout d'abord qu'on laisse avoir-lieu autrui, ce qui peut sembler un impératif superflu, puisqu'autrui occupe *d'avance* par rapport à *moi* la place même de l'Unique : c'est lui, en fait, qui me fait place, tout en mutilant une fois pour toutes ma singularité. Il m'est seulement demandé de ne pas redoubler cette mutilation, cette privation (στέρησις) en ressentiment (Nietzsche), c'est-à-dire en rumination haineuse (et vengeresse) du caractère irrémédiablement voué à l'échec de ma volonté. Du seul fait que le singulier soit (monstrueusement) pluriel, la convenance (l'ἀγαθόν) ne peut plus, en effet, être que problématique. C'est seulement dans l'imaginaire amoureux que s'établit fugacement un rapport où l'autre est la place (χώρα) où j'ai *tout entier* lieu – et inversement, la disposition se retournant sans cesse et donnant ainsi l'illusion (mais l'illusion seulement) de la réciprocité. L'amour tente désespérément d'abolir sur un point (mais qui compenserait tous les autres) l'avance définitive d'autrui sur moi, et d'« être le premier venu » (Char) : par là, et en touchant au pacte implicite qui m'avait inséré dans la communauté, il risque en fait de rendre à l'autre son exclusivité initiale et de *me* conduire à l'anéantissement (« rentre dans le néant dont je t'ai fait sortir »). La φιλία, moins ambitieuse, tente seulement de me rendre con-temporain de l'ami en m'associant à lui dans une compétition bien tempérée où le dé, la balle, le signifiant de la maîtrise passent alternativement de main en main, dans une réciprocité cette fois authentique, puisque chaque détenteur se sait temporaire. En mettant autrui en jeu, en le laissant s'individuer à charge de revanche, je désarme la menace absolue qu'il demeure, virtuellement, pour moi – je réalise avec lui le paradoxe d'une *première personne du pluriel* qui ne fonctionnera jamais, cependant, comme singulière. Le *nous* n'est jamais ici qu'une abdication prudente et révocable de la singularité ; dans ce circuit, toute autorité, ou inversement toute foi, ne peut que faire

scandale : l'amitié est par nature une complicité sceptique, et l'incrédulité (au moins momentanée) sa condition nécessaire, et parfois suffisante. Le plus souvent, néanmoins, il y a, à sa base, un éclair d'admiration conjurée, donc d'amour : le plaisir singulier de l'amitié venant, dès lors, de ce que chacun y est pour l'autre, réversiblement, à la fois le dieu et l'athée. Dans l'amour, il s'agit pour l'un d'impressionner l'autre qui l'impressionne (et ce peut être par son refus, par son in-expression) ; l'amitié vit au contraire d'une suscitation, d'une excitation (*Reiz*) mutuelle de l'expressivité (Schleiermacher) qui fait d'elle, de façon inattendue, le creuset où se forgent les futures solitudes.

XVIII

1- L'espace – ce au sein de quoi l'un rencontre l'autre, et comme tel la forme même de la non-singularité: in-différent, continu, in-sensé puisqu'en lui tout demeure indéfiniment réversible. Il est par excellence l'ouvert, au sens où l'on dit d'une plaie qu'elle est ouverte – l'immensité chaotique de cette béance qui m'exile de l'Unique, de quelqu'un, de quelqu'autre, et fait qu'ils m'arrivent, m'attaquent ou m'accueillent: me sont *présents*. La présence – bonheur? malheur? – est en tous cas l'*heur* originel de la singularité, ce qui l'introduit dans une dimension commune où elle s'échange, donne, reçoit, s'éparpille, s'exténue: se reprenant, du même coup, dans le secret du passé et de l'avenir, dans le *sens* caché du temps qui est comme sa *différance*⁹⁹ propre, le recel de son origine et de sa récapitulation. Le temps est ce qui me demeure à jamais intérieur – ce en quoi (par quoi) l'unicité s'absente et se creuse devant l'effraction violente de la présence.

2- L'espace m'entoure aussi bien comme l'espace matériel qui me sépare indéfiniment de la singularité de l'origine que comme l'espace intelligible, et lui aussi circulaire, des idées et des signes – celui à travers lequel j'avance vers l'apocalypse du dernier mot: double labyrinthe dont l'un me retient jusqu'au bout (jusqu'à l'affrontement solitaire du Minotaure) alors qu'il m'appartient de disposer l'autre selon la linéarité d'une parole qui est en même temps mon histoire. Toute production humaine culmine dans un temple (← τέμνειν), dans un espace non plus béant, mais clos, circonscrit, fermé, dans un corps de signes

99. Pour reprendre le terme bien connu de J. Derrida.

désormais complet et récapitulatif – dans ce que nous appelons un monde. La singularité ne s'absout de sa finitude qu'en transformant en contenu significatif (*Innenraum*) ce qui était initialement pour elle un contenant décentré et vertigineusement béant. L'espace est non-sens; le temps *est* sens, seul *a* sens le temple (qui peut être tout aussi bien l'hymne ou le Livre). Le temple n'est pas un espace, mais un lieu (τόπος), un contenant qui enveloppe la présence du Dieu tout en étant lui-même enveloppé par elle. *Où* est Dieu (Eckart) – *Où* est un des noms de l'Unique en tant que centre omniprésent et périphérie qui contient tout, en tant qu'événement suprêmement significatif qui est à la fois *recto* et *verso* (la bande de Moebius).

3- Le sens (← [germ.] *sen*, chemin) est, comme le temps, linéaire – dans la forêt d'une vie ou d'une œuvre il se trace comme la sente, le chemin qui nous ouvre l'accès à la clairière, c'est-à-dire à un espace central et recueilli sur lui-même. Dans le Temple ou le Livre, le temps se fait espace; le sens garde son unicité – toutes les œuvres d'un philosophe n'expriment qu'une intuition (une «clairière») unique (Bergson)¹⁰⁰, chaque verset de l'Écriture se réfère au seul Jésus-Christ (Claudel): et pourtant, en tant que cet espace contenu nous contient, nous lecteur ou auditeur, il apparaît lui-même comme sens infiniment pluriel, renouvelé dans l'événement herméneutique de chaque individuelle approche (Schleiermacher, Gadamer) – comme si l'Écriture avait été donnée à (et pour) chaque croyant pris à part. La singularité d'une œuvre, son secret, renvoie précisément à cette impossibilité de lui *fixer* un sens, celui-ci demeurant à jamais un événement pur (alors que le signifié d'un énoncé mathématique se trouve établi une fois pour toutes): non que l'œuvre possède des sens différents ou que telle interprétation soit fausse (il n'y a pas d'interprétation fausse), mais l'Unique ne peut advenir que d'une manière elle-même à chaque fois unique.

100. Sur l'intuition comme clairière, cf. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, 1959, p. 40.

4- L'espace de la présence est incurablement superficiel (et instantané); le temps où je m'absente est au contraire profondeur – vers le passé sans doute, mais tout aussi bien dans le destin de l'avenir; l'œuvre enfin nous *présente* une forme d'autant plus nue qu'elle abrite une profondeur plus insondable. La présence sensible immédiate reste toujours profilée sur un fond, un horizon indéterminé où elle se voile – elle implique et appelle un *verso* opaque qui l'épaissit sans l'absoudre de sa platitude: la chose n'est jamais nue, mais toujours partiellement cachée, et c'est le dessein même de l'art (de la peinture égyptienne ou de la sculpture grecque aux toiles cubistes) d'en offrir une vision enfin complète où «face» et «profil» se présentent dans l'évidence d'un seul regard. De l'œuvre de «grand style» se trouve exclue toute accidentalité, c'est-à-dire tout ce qui tient au hasard d'un point de vue – d'un espace – extérieur: elle est à elle-même son espace enclos, et c'est ce maximum d'évidence coïncidant exactement avec le maximum de contenu qui donne à la nudité son pouvoir de fascination et de secret. L'art est la tentative d'extraire cette nudité *absolue* que la nature n'atteint proprement que dans l'œil: là où il y parvient, son œuvre est toute entière œil (Plotin, Hegel), elle me regarde en se dégageant souverainement de ma perspective.

5- D'une façon générale (!), la présence n'est pleine et complète que lorsqu'elle est réciproque, lorsque je suis présent à ce qui m'est présent: alors seulement la béance éperdue de l'espace se referme en un monde. Dans toute présence simple d'une chose ou d'un vivant qui ne me rend pas mon regard, *je* demeure moi-même indéterminé, retranché dans le secret de mon temps, et c'est cela même qui condamne ma *perception* à rester superficielle – comme si alors temps et espace fonctionnaient à la manière d'un voile (Carlyle)¹⁰¹ offusquant l'événement qu'est à chaque fois la nudité du singulier. L'amour, c'est être présent comme unique pour l'unique, surgir réciproquement

101. Carlyle, *Sartor resartus*, III, 8 «Space and time... as spun and woven... to clothe our celestial ME for dwelling here».

comme sidération et mystère dans un monde éphémère dont on occupe le centre; lorsque cet unique est l'Unique absolu, l'évidence et le secret passent également à l'absolu en s'équivalant vertigineusement, et c'est dans le secret de l'expérience mystique que «l'âme *nue* [peut] voir son Epoux *nu*» (Benoit de Canfield)¹⁰². L'expérience intérieure de l'hindouisme (et plus précisément du Vedanta) aboutit de son côté à l'Unique, mais par une voie exactement inverse – celle de l'abolition de la clairière, de l'espace de la présence dans un retour en deçà, à l'opacité de la λήθη, de la forêt originelle et encore non frayée: à la limite, on débouche sur la pureté d'une absence vide (aux antipodes de l'absence pressée du temps) d'où le Dieu et son fidèle surgissent, avant de s'y résoudre à nouveau, comme les deux pôles d'un même événement imaginaire. Démarche toute proche de celle d'Eckart – sauf que chez ce dernier la place du Vide est occupée par la singularité du Je (*Ich*) en tant que celui-ci désigne «la pureté nue (*Lauterkeit*) de l'essence que [Dieu] est en lui-même» («*Ego*, le mot *Je* n'appartient en propre à personne sinon à Dieu seul dans son unité») ¹⁰³.

6- Dans le flux du vécu, tout glissé en s'effaçant dans la profondeur épaisse de l'indéterminé; dans l'idéalité du pensé éclate une évidence aussi irrésistible qu'absolument vide et superficielle – celle-là qu'administre le discours mathématique, qui ne connaît de signifiant que conventionnel, c'est-à-dire paradoxalement in-signifiant du fait même qu'il n'est que sens. Seule la parole fait temple ou fait monde – unifie transparence et profondeur; elle seule dénude (dénue) radicalement autrui, et le révèle tel qu'il est en lui-même, hors de toute perspective phénoménique (Lévinas). De même, la parole n'est pas ce qui habille ou déguise la pensée, elle est là encore ce qui la dénude en la rendant secrète, en la posant comme le sens d'une opacité signifiante qui persiste à faire événement. Penser est l'activité la plus gratuite et, à la limite, la plus dérisoire qui soit: c'est en

102. *La règle de perfection*, III, 5.

103. Sermon 31 (Quint) (*Ego elegis vos de mundo*).

se parlant qu'elle s'approfondit, s'impose, s'*autorise*. La parole par excellence (*bráhman*) est celle de l'énigme, de l'oracle, de la métaphore : la plus nue parce que la plus fermée, la plus lisse parce que la plus impénétrable (mais quel rayonnement obscur émane de son contenu?).

XIX

1 - Dans le continu du vécu, la pensée introduit une coupure (la «coupure intellectuelle» des *Oracles chaldaïques*). Deux interlocuteurs surgissent dont le moi est l'unité (Platon), mais dont l'*un* est peut-être plus moi-même que moi – celui que saint Augustin identifie au Maître ou au Verbe. De ces deux partenaires, l'un pro-pose – une définition, un concept, un discours, que l'autre (qui sait, mais qui ne dispense pas) écarte, tel le démon de Socrate, jusqu'à ce que tout le possible (tout le contenu de l'intellect *possible*) soit épuisé et que tombe enfin la parole proférée qui vient authentifier le différend interne. On peut aussi concevoir que l'un (Socrate lui-même, cette fois) sait qu'il ne sait pas et questionne celui qui ne sait pas qu'il sait (le moi de chacun, dira Fichte) pour lui faire découvrir comment est possible ce qu'il tient pour réel. Qu'il réponde ou questionne, l'acteur principal du jeu de la pensée agit toujours comme celui qui confronte du possible à un mutisme hébété ou (et) souverain qui, en l'occurrence, reste tenu à distance et donc suspendu – au sens, finalement peu rassurant, où un danger est lui aussi suspendu, c'est-à-dire toujours susceptible de fondre sur nous. C'est cette injection de possible qui donne à la pensée sa légèreté ; là où les choses s'alourdissent, quand surgit l'impensable et l'imprévu, quand «c'est impossible!», le dédoublement s'évanouit comme le rêve d'une liberté perdue et il ne reste plus que l'angoisse de l'esseulement, la solitude d'une conscience radicalement singularisée dans son débordement par un événement excessif dont elle n'a pas su extraire le dernier mot, quand il se préparait encore.

2 - La liberté de la pensée et du possible (le dédoublement du dialogue interne) reste cependant d'une foncière ambiguïté.

Puisque tout demeure possible, je n'ai certes pas de destin à affronter; mais d'autre part, ce dédoublement suspend indéfiniment l'avoir-lieu de l'action en faisant surgir, devant tout projet du vouloir, la possibilité inverse, et en lui révélant ainsi sa radicale gratuité (Baudelaire, Arendt). La possibilité est binaire et comme telle vouée au pullulement infini: c'est son excès foisonnant autour du réel qui constitue, pour Kierkegaard, la source intarissable de la mélancolie, c'est-à-dire de la rumination in-finie de tous les *accidents* éventuels. En Dieu, l'acte prévient le possible (l'indéterminé), de sorte qu'à ce niveau tout accident est exclu; toute singularité finie, au contraire, provient d'un fond indéterminé et s'inscrit dans une forme elle aussi indéterminée – elle est séparée de l'inconditionné par une marge flottante de possible (de non-fixé) où sa tentation est de se perdre et de se dissiper. La *folie*, au sens propre, évoque cette vaine prolifération des éventualités autour d'un *χάος*, d'une béance ou d'un écart irrefermable; la pensée «rigoureuse» est au contraire celle qui replie le possible sur l'actuel et le confronte à la souveraineté muette de l'existant (que celui-ci s'impose comme Maître intérieur ou comme «chose» externe).

3- La vérité ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) suppose un écart, une distance ($\alpha\text{-}$) qui est cependant conjurée dans son surgissement même (le virage vers le chaotique se trouvant ainsi suspendu), de sorte que l'*intellectus* (le concept, l'idée, le *possible*) ne se détache pas, mais vient se rabattre *adéquatement* sur la *res*, laissant celle-ci apparaître (faire événement) dans l'éclat de sa présence nue (toute pensée, tout écart qui insiste, devient inversement voile fallacieux dans lequel je m'é gare, perdu dans le labyrinthe du non-événement). Le langage, avec sa double fonction de signification et de dénotation (Frege) s'offre non pas comme l'instrument, mais comme l'acte et le lieu même de cette adéquation, et donc comme la vérité *même*: le langage est l'élément de la vérité, il dit donc toujours vrai quand il parle de lui-même, ce qui est le caractère de toute parole sacrée. L'adéquation parfaite du sens, de la chose et du signifiant (la vérité absolue) s'opère dans le nom propre, et c'est pourquoi tout texte

sacré peut légitimement être considéré comme le nom propre de l'absolu – de même que l'œuvre d'un artiste est le véritable nom propre de cet artiste (Proust); la possibilité de l'erreur surgit au contraire au niveau du nom *commun* et de la relation *communicationnelle*, là donc où j'use du langage et ne lui permet pas d'avoir lieu dans sa singularité souveraine.

4- Dans la pensée philosophique, je confronte l'idée (le nom commun) avec l'instance inflexible de la singularité même; mais, tel Jacob, ce que j'obtiens de cette lutte avec l'Unique, ce n'est pas son nom propre (à jamais indicible), mais le mien, ce nom n'étant pas autre chose, nous l'avons vu, que l'allure ou le *style* même de mon dire. Assigner à l'Unique lui-même un nom propre serait du reste le situer par ce fait ailleurs que *moi* – l'exclure de la place proprement sienne, celle de la *première* personne (c'est pourquoi l'Ev veut *et* ne veut pas être appelé du nom de Zeus – Héraclite); peut-être la meilleure façon de l'indiquer serait-elle d'y reconnaître le langage même en tant qu'il parle – ce en quoi s'abolit, comme dans le terme allemand *Sprache*, la distinction langage-parole. La prophétie, la poésie, la philosophie – autant de manières de vivre le langage comme un nom propre perdu ou/et inextricable qu'il s'agit précisément de mettre au jour. Qu'une langue se prête ou non à ce type de confrontation définit à chaque fois la singularité de son statut historial (Heidegger).

5- La vérité d'une idée sera donc proportionnelle à la manière plus ou moins adéquate selon laquelle elle se rabat sur la *res* et la laisse surgir dans son caractère inconfondable (Descartes, Leibniz etc...). Une idée simplement claire me révèle simplement que quelque chose est là (Descartes)¹⁰⁴; une idée claire et distincte manifeste en plus cette chose dans la différence qui lui est propre, c'est-à-dire, à la limite, dans sa singularité. Mais la conscience finie ne peut introduire de distinction dans le flux de l'être-là qu'en usant du langage qui, dans cet emploi relatif,

104. *Principes*, I, 46.

apparaît comme un simple système de termes *communs* : par un décevant paradoxe, déterminer une chose matérielle (donc infinie) suppose ainsi qu'on l'indétermine idéalement, c'est à dire qu'on la rate. En outre, dans la mesure où chaque terme du langage implique, dans sa définition, tous les autres, c'est seulement à l'issue (impossible) d'une explication (infinie) que je pourrais rendre compte intégralement de la distinction (toujours simplement abstraite) de la *res* (qui, comme donnée sensible, est par ailleurs engagée dans un réseau de connexions infinies) (Leibniz). C'est par ce qu'elle a de confus et d'obscur, bref d'*in-déterminé* que l'idée ne coïncide pas avec la chose, reste à l'écart d'elle dans un ailleurs (*alibi*) qui n'est autre que moi-même : « par ces mots (*mind, spirit, soul, myself*) je désigne non pas l'une de mes idées, mais une chose qui en est complètement différente, en qui elles existent, ou, ce qui revient au même, par quoi (*whereby*) elles sont perçues; car l'existence d'une idée consiste à être perçue » (Berkeley)¹⁰⁵. Le moi est l'alibi de la *res*, et le lieu de l'idée en tant qu'irréductible à la vérité, ou en tant qu'elle ne se reploie pas dans la singularité de la *res* (Ockam).

6- Par delà l'idée claire, mais confuse, et l'idée distincte, mais abstraite (la connaissance du premier genre et la connaissance du deuxième genre chez Spinoza), la métaphysique introduit un troisième niveau, celui de l'idée adéquate et/ou intuitive, c'est-à-dire de la vérité absolue qui n'est rien d'autre que la nudité de l'événement de la *res*. L'idée était en moi (comme « mon » idée) en tant qu'elle se maintenait à l'écart de la *res*; lorsque cet écart s'évanouit, il en résulte donc que l'idée sort de moi et passe (en me faisant passer) sur l'autre scène de la *res in se*: telle est la signification la plus propre de l'argument ontologique (de Descartes à Hegel). Dieu, l'Unique (ou « les attributs mêmes de Dieu sous leur forme absolue » – Leibniz)¹⁰⁶ est donc la *res* sur quoi débouche la seule Idée parfaite qui, comme

telle, a cessé d'être *mon* idée, effaçant ainsi la « souillure » (Hegel)¹⁰⁷ de l'appartenance subjective – celle-là même dont se lave l'Hérodiade de Mallarmé, autre figure de l'Idée, dans la danse solitaire qui suit ses noces de sang avec la tête coupée de saint Jean. En tant qu'in-adéquate (in-complète – Bergson), l'idée fonctionnait à l'égard des choses (ou de la *res*) comme un simulacre, c'est-à-dire comme à la fois un extrait et un voile (*cortex, membrana* – Lucrèce): tout n'était pas en elle, et, tenant lieu du tout, elle offusquait celui-ci en *me* l'objétant. Le surgissement de la réalité nue implique au contraire ma propre élimination: le mythe d'Actéon donne la formule ultime de toute expérience métaphysique (Bruno)*.

7- Dans l'absolu de son adéquation, l'Idée se libère de moi et cesse d'être *mon* idée; elle cesse tout aussi bien d'être l'idée de quelque chose (fût-ce de l'être infini ou parfait – dans tous les cas, et déjà chez saint Anselme, ces expressions ne traduisent que le caractère unique du maximum ainsi atteint); elle cesse enfin d'être *une* idée, et on peut l'affirmer indifféremment comme « Idée absolue » (Hegel) ou comme l'éclat aveuglant d'une nudité proprement in-sensée. Elle est, en tous cas, ce par quoi la conscience est mise radicalement hors d'elle-même – ce par quoi elle vient heurter et peut-être se fracasser, au plus central d'elle-même, sur l'extériorité d'un singulier in-appropriable. La connaissance courante n'atteint pas les choses (ni la Chose) en elles-mêmes, mais dans leurs reflets (Platon), leurs idées (Descartes), leurs phénomènes (Kant), bref à travers un médium qui les mélange, les brouille et les confond en me les

* Dans l'interprétation foncièrement thomiste que Bruno donne du mythe d'Actéon (*loc. cit.*), le retournement que nous analysons est décrit comme une conversion du chasseur en gibier: « Chasseur, il l'était par l'opération de l'Intellect qui convertit en soi les objets qu'il appréhende... et proie, il le devient par l'opération de la volonté, par l'acte de laquelle lui-même se convertit en son objet ». Ce qui est en moi idée maximale surgit simultanément hors de moi comme la *res* qui extasie radicalement mon désir.

107. *Makel* (Hegel, cours de 1827 sur les preuves de l'existence de Dieu).

105. *Principles of human knowledge*, I, 2.

106. *Méditationes...* (éd. cit.) p. 425.

communiquant. L'homme, en tant qu'espèce, est un être perspectif, comme tout vivant (Nietzsche) – son élément natal est le clair-obscur de la caverne, le creux où tout ne parvient que déformé par le brouillard (Platon, *République*, *Phédon*) : la philosophie surgit d'abord comme un effort pour atteindre la surface et affronter la « terre pure » et le « ciel pur »¹⁰⁸ dans l'étrangeté de leur éclat in-atténué. Lorsque Platon nous ordonne de voir le Bien, le Beau, l'Égal en eux (en Lui) mêmes, dans leur site propre, et non comme propriétés d'un sujet indéterminé (et indéterminant) : lorsque Descartes fait fonctionner le *cogito* ou/et l'Idée de Dieu comme plaques tournantes projetant du plan de l'*alibi* à l'« autre scène » de l'existence ; lorsque Bergson tente de retrouver, sous « nos » perceptions, ce « fond impersonnel où la perception [la perception « pure »] coïncide avec l'objet » et qui est « l'extériorité même »¹⁰⁹ : ils ne font tous, par delà les différences de leurs styles, que poursuivre un projet unique que résume l'impératif husserlien : aller aux choses mêmes (*zu den Sachen selbst*).

8- Mais justement : les choses – ou la Chose (Hegel) ? En fait, il apparaît impossible d'atteindre à l'Idée adéquate (ou à la perception pure) sur le plan des choses sensibles, dans la mesure où celles-ci impliquent constitutivement un fond irrésoluble d'ἄπειρον, d'indéterminé : ici, les choses ne sont jamais nues ou totales, sauf dans la re-production de l'artiste qui dégage leur *idéα* – τῷ συνῆχθαι τὰ διεσπαρμένα εἰς ἓν – (Aristote – Panofsky)¹¹⁰. Sur le plan des idéalités mathématiques, l'adéquation est également impossible, mais cette fois du fait que la *res* est purement et simplement absente : les mathématiques étudient des structures à l'état pur qui ne sont encore singularisées dans aucun sens (mythique) ni dans aucun son (musical) – comme il adviendra seulement dans le langage (Lévi-Strauss)¹¹¹. On ne

108. *Phédon*, 109b.

109. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 69.

110. Aristote, *Politique*, III, 2, cité par E. Panofsky, *Idea* (ch. I, n. 34).

111. *Mythologiques*, IV, finale.

pourra donc parler d'adéquation parfaite qu'au niveau d'une connaissance du troisième genre (Spinoza) portant sur « quelque chose » également soustrait à l'in-détermination matérielle et à l'in-détermination formelle – sur un *singulier* pur à qui seul convient un nom propre. La critique kantienne maintiendra intacte cette exigence de l'inconditionné : elle se bornera à souligner le caractère in-authentique de toute position de celui-ci comme objet du savoir. L'Unique ne saurait être à la troisième personne, ni à l'indicatif – car cela le rendrait du même coup relatif à cet autre auquel il apparaîtrait ; si on refuse comme mystique l'affirmation selon laquelle il se dirait en moi à la première personne (thèse que reprendront les grands systèmes postkantien), il ne reste plus qu'à admettre qu'il se signifie en moi, à partir de lui-même, en m'interpellant (m'inter-loquant) sur le mode impératif de la deuxième personne. Ce qui s'achève avec Kant, c'est la métaphysique conçue comme discours sur quelque chose (ou quelqu'un) dont on dirait *il*, ou à qui on dirait *tu* : l'absolu sera désormais ce qui me dit *tu* ou ce qui en moi se dit (ou se renie – Schopenhauer) comme *Je*. La dernière philosophie de Schelling fait seule exception, en tentant de retrouver, dans un nouveau climat, l'accès à un discours positif sur le singulier par excellence : récapitulation anachronique, dont notre propre tentative est, dans sa modestie, l'écho cette fois prémédité.

XX

1- L'ordre humain s'inaugure avec la prohibition de l'inceste, c'est-à-dire de la conjonction du même au même; la philosophie s'inaugure avec le «parricide» platonicien qui, introduisant la catégorie de l'*autre* ou du *non-être*, permet un discours qui soit *autre* que tautologique. Néanmoins, au centre de la vie comme de la pensée, et leur donnant sens, subsiste, comme singularité souveraine, un pur retour de soi sur soi, soutenable seulement en tant qu'il se garde dans le double retrait de l'exception et du secret. «Pour avoir le feu de cuisine [signifiant de l'accès à la culture], les humains doivent se résoudre à rapprocher d'eux un élément par ailleurs destructeur, et s'exposer aux risques d'une conflagration. Ils en font l'expérience... d'abord avec l'apparition de l'inceste, symbole social de la conjonction cosmique, ensuite avec le feu destructeur, conséquence réelle de cette même conjonction» (Lévi-Strauss, sur la mythologie atsugewi)¹¹². Le souverain, le prophète, l'artiste est celui qui endure la proximité torride du *même au même* pour en ramener le feu avec lequel s'entretiendra la cuisine du *commun*.

2- Le souverain archaïque est d'abord cet individu singulier à travers lequel un peuple répand son propre sang: sacrificateur (justicier) lui-même voué à être sacrifié, et comme tel sacré au double sens, positif et négatif, du terme. Son droit à l'inceste comme son droit (et même son devoir) de tuer ses «frères de sang» manifestent le primat du *même au même*, alors que le lot de l'homme est de recevoir d'un autre, d'*ailleurs*, sa femme,

112. *Ibid.*, p. 118 (cf. aussi, dans une tout autre perspective, A. Testart, *Des mythes et des croyances*, Paris, 1991).

ses biens et même ses victimes potentielles (ses ennemis). Sur un tout autre plan, la pensée elle aussi est placée sous l'emprise d'une instance souveraine dont la formule est celle d'un rapport du même au même, et donc en son fond tautologique: c'est la *νοήσις νοήσεως* d'Aristote, c'est l'affirmation métaphysique d'un étant souverainement parfait dont l'essence est d'être, c'est, chez Hegel, l'Idée absolue qui n'est idée de rien d'autre que de soi, c'est enfin, chez Nietzsche, l'éternel retour du même, où l'instant, au lieu de passer à autre chose, revient à jamais sur soi – ces exemples, que l'on pourrait multiplier, ne faisant d'ailleurs qu'illustrer la structure même de la philosophie comme discours où la parole parle d'elle-même (*die Sprache spricht* – Heidegger). Cependant, de tous les systèmes, c'est peut-être le stoïcisme (le premier «système» proprement dit) qui a érigé avec le plus de rigueur le passage du même au même comme loi constitutive de la philosophie dans tous ses domaines – logique, physique, éthique: la monstruosité centrale de la pensée y est tranquillement profanée, et il en résulte une philosophie qui est à la fois la plus paradoxale et la plus communicable de toutes. La philosophie souverainement discrète de Kant, au contraire, maintient le mystère dans toute son opacité: «Il y a un être (*Wesen*) en moi qui, différent de moi, dispose de moi, qui, lui-même libre, c'est-à-dire indépendant de la loi de la nature dans l'espace et le temps, me juge intérieurement (me justifie ou condamne), et moi l'homme je suis cet être et celui-ci n'est pas une substance extérieure à moi – et voici le plus étonnant (*das Befremdlichste*): la causalité [que cet être exerce sur moi] est pourtant une détermination à agir librement»¹¹³. L'action inconditionnée (l'action libre) est ce rapport du même au même où un autre est Je – formule qui est la définition la plus nette de la monstruosité (Hölderlin).

3- Mais le nom par excellence pour ce rapport du même au même est celui qu'introduira le néo-platonisme – le nom de conversion (*ἐπιστροφή*). La singularité est l'Un se convertis-

113. *Opus postumum*, AK, XXI, p. 25.

sant sur soi (sur son être), ce qui présuppose une sortie, une pro-cession (πρόοδος) antérieure. La vie est cette procession même – elle est, comme sortie de l’Un, la puissance de l’autre, du non-un, du continu dans son flux indifférencié; l’intellect (νοῦς) est au contraire ce en quoi tombe l’acte, l’événement de la conversion, le lieu où l’Un fait nœud avec lui-même et se trouve pour la première fois, pensant, comme pensé (que l’Unique soit un nœud, tel sera le contenu du mystère chrétien de la Trinité, objet de l’ultime contemplation de Dante). Reste que ces différents moments ne s’articulent rigoureusement que dans l’événement unique de l’absolu: la singularité finie (qui n’est pas l’Un, mais quelqu’un) ne peut les endurer que dans leur disjonction – elle ne peut entrer que par effraction dans le brasier du même au même (ce buisson ardent d’où une voix énonce: *ego sum qui sum*). Pour moi qui suis *quelqu’un*, la vie s’est déchaînée en un courant anonyme qui m’amène, m’emporte et m’efface; la pensée s’est figée en un système d’idées *uni-verselles* qui, comme telles, ne sont pas encore reprises dans l’Un et constituent, comme la vie, un milieu commun (donc non-propre) au sein duquel je suis voué à la communication. L’erreur du *quelqu’un*, à vrai dire inévitable, est de croire qu’il est l’Unique même dont il occupe simplement la place à la première personne – croire que la vie est *ma* vie, que les idées ou les mots sont *mes* idées ou *mes* mots et que je peux faire fond sur tout cela avec confiance. L’être-à-la-mort me rappelle à la vérité, c’est-à-dire me révèle la vie comme quelque chose qui m’est – irrémédiablement et effroyablement – étranger; et je ne peux répondre à cette étrangeté qu’en laissant l’autre plan, celui des idées, me devenir lui aussi étranger, en le laissant se dire dans une parole (prière, hymne, oracle) dont je ne suis plus l’ordonnateur. Entre ces deux instances rendues à leur liberté grande un *jeu suprême* s’instaure dont le gain (lui aussi exception et secret) serait la résurrection même – la vie éternelle, être et avoir été, du même au même.

4- Ce qui donne à la sexualité son pouvoir de fascination, c’est qu’en sexionnant le vivant, elle rend possible, dès le niveau

biologique, un rapport du même au même, l’événement d’une confusion éphémère et monstrueuse (d’où l’exigence que le même auquel je m’unis soit du moins le plus autre possible); l’amour est identiquement éclat du même au même, mais cette fois dans l’ordre miroitant de l’imaginaire, c’est-à-dire de façon purement fictive, sinon inoffensive (la conjonction/superposition s’y opère dans l’élément du langage, donc comme à tout moment révocable, alors que ce qui est accompli sur le plan physique est, assez ironiquement, à la fois éphémère et ineffaçable). Les règles du droit, les rites de la politesse, voire les interdits de l’éthique sont avant tout des moyens de préserver le caractère exceptionnel (singulier) du rapport physique du même au même, de maintenir une bonne distance d’une singularité à l’autre en empêchant que par la possession (volontaire ou non) d’un même corps ou d’un même objet elles ne viennent à coïncider abusivement. Le statut à la fois impur et sacré (au suprême degré) de la maternité, l’importance décisive du rapport à la mère dans l’histoire de l’individu proviennent de ce qu’ici le rapport du même au même est originel et inesquivable: toute vie s’inaugure dans une horreur mystérieuse et douce que la lumière de la conscience éveillée n’arrive jamais à exorciser (le sommeil lui aussi n’est il pas un tel rapport rétabli du même au même par distraction du monde commun [Héraclite], un recueil de l’homme «dans sa propre merveille», fécond en étrangetés vaguement sacrées?). D’une façon générale, tout rapport du même au même – toute conversion – apparaît, sur le plan de la vie, comme périlleux parce que déplacé – la vie, de par sa nature, étant étrangère à la conversion et ne la réalisant que de manière approximative ou illusoire (...*nihil inde abradere possunt/Nec penetrare, et abire in corpus corpore toto* [Lucrèce] – l’inconvenance majeure de Sade est de ne pas se contenter, précisément, de l’approximation). Au niveau de l’idéalité mathématique, au contraire, et dans les arts (architecture ou musique) lorsqu’ils s’en inspirent, l’égalité, de par sa perfection même, perd toute trace de violence et du même coup de sacralité: elle *est*, elle ne fait pas événement, et reste dans la neutralité de la troisième personne.

5- Ré-pétition, re-commencement, re-tour, c'est dans l'histoire que la singularité finie peut éprouver, de manière différée, la re-conversion du même au même, c'est-à-dire l'événement de l'appropriation (*Ereignis* – Heidegger). Toute histoire est histoire odysseenne d'un retour, et notamment dans le cas de ce récit par excellence – le roman. La destinée du héros s'accomplit dans le re-pli récapitulatif sur soi-même, après le moment proprement romanesque où il a été possédé par un autre (Cervantès, Dostoïevsky), ou s'est dépossédé de soi dans un éclat d'idéal qui lui renvoyait la gloire de son unicité (Balzac, Proust) : que cette reconversion s'accomplisse, du reste, sur le mode de la dérision (Flaubert) ou qu'elle soit ressentie comme l'accès à la vraie vie succédant à l'errance du « temps perdu », elle signifie dans tous les cas la sortie du plan mimétique (R. Girard)¹¹⁴ où le héros cherche à faire événement (à faire impression) en s'appropriant un objet extérieur « communément » reconnu comme unique. C'est dans le désenchantement du monde (dans la découverte du caractère interchangeable ou insignifiant de ce qu'on avait cru sans pareil) que la conscience (du héros et/ou du narrateur) se voit renvoyée à l'exigence – inéquivable – d'un accomplissement interne de sa singularité.

6- L'Occident : moins une culture que la culture *commune* dans laquelle toutes les autres viennent se traduire et s'effacer, dans l'acte même de leur mise en communication. L'Occident comme lieu de la naissance de la science (Husserl), c'est-à-dire d'un monde commun à tous les hommes (y compris les non-occidentaux), celui des faits positifs et des lois universellement valables ; l'Occident comme lieu de la naissance de la métaphysique (Heidegger), c'est-à-dire d'une pensée qui transpose la singularité de l'être (*Seyn*) dans l'idée générale de l'étantité ; l'Occident comme lieu de naissance du capitalisme (Marx), c'est-à-dire d'un système de production qui substitue à la valeur d'usage, toujours particulière, le primat anonyme de la valeur d'échange par laquelle toutes choses, devenues mar-

chandises, communiquent ; l'Occident comme lieu de naissance de la démocratie, c'est-à-dire de ce régime politique où n'importe quoi est accessible à n'importe qui et où la souveraineté devient paradoxalement l'exercice de la volonté générale et égalisatrice (Rousseau) : depuis Nietzsche, l'usage s'est établi de regrouper tous ces aspects de l'Occident sous le nom de *nihilisme*. Il y a nihilisme lorsque rien ne vaut absolument (donc solitairement), mais seulement dans son rapport à un autre (à des autres) sur qui il se fonde en le fondant réciproquement, comme les éléments arc-boutés d'un château de cartes qui se soutiennent mutuellement sans qu'aucun puisse consister à part (Comte et Proudhon – le conservateur et le révolté – seraient peut-être les penseurs les plus purs de ce nihilisme tranquille où s'accomplit le destin/déclin de l'Occident).

7- « Nous ne devons nous étonner d'absolument rien dans la Nature, si ce n'est, toujours, de l'Incarnation du Christ » (Lallemand). Si l'Occident a effacé tout donné singulier, c'est peut-être pour faire mieux ressortir cette singularité maximale d'un absolu qui est non pas seulement le Même (comme le savait l'Orient), mais l'événement réfléchi du passage du Même au Même – l'ἄπαξ de l'Incarnation venant lui-même croiser celui de la Trinité. En Jésus-Christ, l'Un, sans cesser d'être Un, devient quelqu'un, quelqu'un d'absolument solitaire dont la naissance ne s'inscrit que d'un côté dans le flux de la génération et dont tout le séjour terrestre est une approche persévérante de la mort. L'homme a éprouvé l'horreur de la mort avant le christianisme : mais il a fallu le christianisme pour lui révéler dans cette horreur une solitude qui répond, en creux, à la solitude de Dieu et qui rend donc possible cette conversion, ce retournement du même au Même dont le nom sacré est résurrection ou récapitulation. La *grâce* ne signifie rien d'autre que le caractère d'événement pur de ce retournement, son caractère gratuit, souverain et finalement impossible : elle est ce par quoi quelqu'un se trouve amené à agir et à dire de façon inconditionnée, en réponse à un appel dont l'origine insondable ne se situe pourtant pas ailleurs qu'en lui-même (Kant). La

114. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1961, conclusion.



mort étant le seul trait intégralement *commun* qui embrasse les mortels, l'Occident est resté fidèle à son génie en en faisant la voie d'accès la plus inattendue, la plus humble et peut-être la plus opérante du retour à la Singularité.

8- C'est donc de deux façons que l'Occident est amené à conclure (*Endstiftung*) le destin mis en route par son *Urstiftung*: d'une part, en poursuivant et en accomplissant l'intention de celle-ci, c'est-à-dire la traduction du propre en commun (aller du nom propre à des noms de plus en plus communs, tel est le sens qu'assignent déjà à l'histoire ses premiers philosophes occidentaux – de Vico à Ballanche) – d'autre part en soutenant le retour de la singularité refoulée, ou plutôt différée, et qui revient comme désormais appropriable (fût-ce dans la compassion – *Mitleid* – de l'être-à-la-mort) (Heidegger). La « grande politique » du dernier Nietzsche est elle-même un tel retour de la souveraineté du singulier, ici représenté par le sur-homme (« tous pour un »), mais dans une aura de violence qui annonce tout ce que ce retour a de déstabilisant. Même si le bouclage, le nœud, le retour du même sur le même s'opère à travers l'homme, peut-être est-ce à condition que l'homme ne puisse en jouir (la jouissance du même par le même restant le privilège in-approchable du divin) et qu'il n'en connaisse, de ce côté-ci du langage et de la mort, que le revers pathétique : même si commencement et fin se rejoignent en lui, cela s'opère sans lui – comme un secret dont il demeure exclu.

XXI

1 - Le jugement de goût est toujours singulier (Kant) – la beauté est toujours unique, et par conséquent ne se laisse jamais saisir dans un ob-jet, puisque l'être ob-jectif est irrémédiablement relatif et conditionné, alors que l'unicité est souveraine. L'effroi devant le beau est d'abord l'effroi devant quelque chose qui n'est d'aucune manière un *alter ego* et qui cependant s'impose à la première personne avec une muette autorité : je ne peux ni lui parler, ni même, *stricto sensu*, en parler – je me trouve seulement exposé à lui comme à une puissance solitaire qui m'ignore comme elle ignore tout le reste (même si la beauté est celle du corps d'autrui : celui-ci cesse d'être *autrui* dès le moment où il devient admirable, et passe d'emblée dans la catégorie du divin et du simulacre [Lucrèce] – à la fois éblouissant, silencieux et mystérieusement autoritaire).

2- La beauté est muette, et cependant elle appelle (*καλός* ← *καλέω*) ou plus exactement *rappelle* (Platon) un pré-monde où rien n'était commun, et qui reste comme implicite dans le milieu à la fois confus et abstrait où l'habitude me fait habiter (Proust). « Figées dans un silence impressionnant, que n'interrompait nul bruit, nul murmure, les spectateurs sentaient sous leurs yeux émerveillés l'œuvre devenir d'instant en instant plus hautaine, plus lumineuse, plus distante, jusqu'à sembler bientôt un simple *éclair*, fruit d'une inspiration d'en haut et que toute une vie humaine ne sert qu'à préparer » (Gogol)¹¹⁵. L'éclair n'est d'aucune façon un objet, mais un événement pur, à la fois suprêmement spectaculaire et suprêmement significatif (Vico);

115. Gogol, *Le portrait*.

la beauté, de même, n'appartient jamais à une chose comme sa propriété, elle arrive (à un visage, à un paysage) et passe dans un coup de foudre immaîtrisable et gratuit. La démesure de l'art est peut-être de vouloir fixer cette explosion dans une œuvre qui n'*imite* la nature qu'en extrayant d'elle ce qu'elle a de singulier, et donc d'*inimitable*: la fête d'une épiphanie, le passage furtif ou accablant du divin.

3- Eclair et tonnerre, couleur et son – les deux moments, immédiat et différé, de l'avoir-lieu, les deux sources de la beauté matérielle en tant que perception pure. La force et l'effraction du beau introduisent dans le cours tempéré de notre expérience «des fragments d'éternité trop vastes pour l'œil de l'homme» – comme si s'opérait par là un nettoyage des «portes de la perception» au terme duquel «toute chose apparaîtrait à l'homme ce qu'elle est, infinie» (Blake)¹¹⁶. La beauté est le seul mode par lequel le Singulier fasse irruption dans le champ du sensible, s'imposant ainsi comme immédiatement admirable et exigeant la réponse de l'amour (Platon): elle apparaît, en effet, comme irréductible et incoercible dans aucun des deux plans de l'indéterminé, le flux et l'idéal. Le beau n'est pas dans le temps ni l'espace; il est, à chaque fois, un lieu et un moment suspendu et tranché, dispensé de passer, possédant *en* lui-même l'étendue et la durée. Tout temple est monde; tout hymne, ou toute chanson, est l'événement entier d'une vie, sinon de la Vie (Schopenhauer): l'œuvre d'art ne fait, ici, que pousser à son terme un mouvement de détachement par absolutisation que la nature, là où elle est belle, amorce déjà – comme si sa monotone continuité se brisait en *maintenants* complets dont chaque un répercute le *même* isolement singulier, la même ainsité (*tathāta, ecceitas*):

Une baie rouge
a roulé
sur la gelée blanche du jardin.

116. *Le mariage du ciel et de l'enfer*.

4- Pas plus qu'il ne se laisse insérer dans le flux du sensible, le beau n'est réductible à la généralité d'une signification précise, et par là même indéterminée (puisque susceptible de se retrouver ailleurs): certes, il fait sens, mais à l'infini (Kant), et ce qu'il me dit est lié inséparablement au mutisme de la pierre, de la couleur ou du son (car le son lui aussi est muet) – comme si imagination et *Verstand* jouaient ici un jeu pur, gratuit et stérile d'où ne résulte aucun concept. Ici seulement se trouve levé l'interdit fondamental qui grève la condition humaine et dont la *Dissertation* de 1770 fournit la formule classique: «*Intellectualium non datur (homini) intuitus... et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto*»¹¹⁷.

5- Dans sa beauté, la chose se présente telle qu'elle est en elle-même – singulièrement, absolument, hors de toute relation, et notamment hors de tout point de vue (le relief égyptien, la statue grecque [Gombrich]¹¹⁸, la jeune fille de Picasso, «de face/alors qu'elle est de profil» [Cocteau]). Telle qu'elle est en elle-même – telle qu'elle est unique dans l'Unique, ou telle que l'Unique a lieu dans son visage épiphanique. Dans la mesure où la loi de la conscience est la division, cet éclair est donc en même temps un secret déconcertant, un pur appel auquel toute réponse sera à jamais insuffisante – comme si le regard, l'audition, l'habitation même ne pouvaient que me faire entrer de plus en plus profondément dans la richesse d'une réserve inépuisable, et dans le sentiment de ma propre indigence; ou comme si l'appel devait demeurer à jamais allusion (illusoire?) à une racine cachée (Kant), à un *sens* positivement ambigu où signification et sensible seraient la même chose (le langage est la reposition de cette ambiguïté – et c'est ainsi que toute *thing of beauty*, toute œuvre d'art parle, comme la mort, pour ne rien dire).

6- La mort est ce qui m'isole radicalement; la beauté (surtout la beauté permanente de l'œuvre d'art) est ce qui isole radicale-

117. *Dissertation de 1770*, II, § 10.

118. Cf. E. Gombrich, *L'art et son histoire*, ch. XXVII.

ment une chose, la soustrait à la continuité et au passage, la *consacre* en la refermant sur elle-même: le menhir, le *κολοσσός* surgissent comme aveugles vers le dehors, comme hors espace parce qu'enveloppant leur propre espace intérieur et solitaire. N'est vraiment soustrait au monde que ce qui est soi-même monde¹¹⁹, et par là même déterminé à l'infini – susceptible d'une infinité de points de vue, d'auditions, de lectures. La prose communicative, elle s'ouvre directement sur un sens obvie et entier; toute poésie, au contraire, signifie à la fois une clôture et une infinitisation de la parole, et c'est peut-être cette clôture initiale qui suscite la révolte plébéienne, héroïque, puis banalement humaine de la prose (Vico, Michelet). Là où l'événement de la beauté se durcit en idole surgit par contre-coup le fantasme d'une prostitution, voire d'un meurtre (Baudelaire), d'une blessure en tout cas qui forcerait ce lacanisme glacé à répandre son secret, et qui ferait déboucher la conversion du beau dans la procession du bien (en Dieu seul le bien n'est pas une perte ni le beau un déni). La beauté classique est virile, fermée, sculpturale – la beauté féminine (ou baroque) fascine par l'imminence d'un manque, d'une bouche, d'une blessure que la prolifération des surfaces, des volutes ou des nuages drape et dérobe indéfiniment. C'est d'être au carrefour des deux qui fait de la Vierge-mère le miracle unique et monstrueux où l'art a réfléchi son plus haut désir.

119. Cf. N. Grimaldi, *L'art ou la feinte passion*, Paris 1983, ch. XII.

XXII

1 - Est *bon* ce qui à la fois me comble et me sustente – ce qui, me soulevant, me permet de tenir debout et de décrire le cours de ma vie au dessus de l'abîme du manque. Le vide intérieur déstabilise, égare, *ex-pose* à la pesanteur (interne? externe?) d'un autre indéterminé qui m'altère; le bon me nourrit, me totalise, re-fait de moi un tout (*Heil, holy, whole*) – me confère cette a-pesanteur qui n'appartient qu'au Tout. Le sein maternel est le premier « bon » objet (M. Klein) dont la présence m'assure la plénitude (et dont l'absence me voue à la détresse): encore faut-il que je n'éprouve pas cette plénitude comme elle-même accablante (excessive) dans sa dépendance d'ailleurs. Le bon sera donc ce qui passe souverainement inaperçu – ce à quoi je tiens d'autant plus que je ne le remarque pas (tout amour *ressenti* pour la Mère – ou pour Dieu – est pathologique s'il n'est pas superficiel [Guyon, Fénelon]).

2 - Comment *allez vous? Bien*. Le bon-heur désigne ce qui va bien, c'est-à-dire *normalement*, ce qui a lieu sans obstacle sur la voie de la Loi (θέω → θέμις) – sans obstacle, et aussi sans intervention pré-méditée ni pro-jet: le cours même de l'événement. Je me sens bien quand je me trouve porté, posé (θέμις ← τίθημι, *Gesetz* ← *setzen*) par une loi qui me fonde et dont j'accompagne le déploiement rigoureux dans son aisance: ainsi de la Vie quand elle est saine (silencieuse), ainsi de la parole et de la pensée quand elles sont rigoureuses – poésie et philosophie –, c'est-à-dire quand elles ont lieu à partir d'elles-mêmes sans que *j'*interfère avec leur jeu souverain. Le plan de la rigueur (celui où règne la Loi, où chaque chose – chaque mot – tombe où il faut) est paradoxalement celui de l'absolue facilité,

donc de l'absolu bien-être: quand je cesse de fonctionner comme sujet pour me laisser porter, sustenter, exalter par l'avoir-lieu d'une vie, d'un sens qui, me traversant, *parle à ma place même*, et me comble en m'écartant.

3- Le souverain bien est donc l'accord « normal » de la Loi et de la jouissance, et le tragique de la condition humaine vient justement de ce que ce lien y fait problème (Kant, Freud), alors que dans la nature il *va de soi*. La jouissance est normalement l'évènement, l'être-là, la présence de la Loi: il appartient à l'homme de dis-joindre cette surface de la logique même qui la porte (l'apporte) – d'infiniter la jouissance en la dérégulant, et d'abord en la confiant à l'arbitraire d'un autre (Rousseau); pas plus que la vérité ne peut naître d'une discussion, le bonheur ne peut résulter d'une rencontre. En in-sistant dans le présent, la jouissance s'émousse dans son éclat initial, mais n'en survit que plus impérativement comme besoin habituel (Biran, Ravaisson). Le *bon* n'est plus dès lors ce qui me comble et me fonde intérieurement, il devient ce qui, du dehors, apaise mon désir, ou au contraire réveille ma sensibilité – ce qui, à un niveau plus haut, me fournit un soutien extérieur et fonde l'assurance du moi sur la garantie d'un autre moi. *Je* ne suis, en fait, que l'évènement possible (différé) de quelque chose d'unique; que je sois moi-même, *subjectivement*, l'unique, seul peut me l'affirmer un autre unique également illusoire: telles deux cartes à jouer, ou deux bottes de paille, se masquant mutuellement, dans leur appui, leur foncière inconsistance.

4- Face à la séduction de la jouissance vide, la vérité de la Loi surgit sous une forme du coup elle-même illusoire, celle de l'impératif pur, de la loi qui ignore la jouissance et même la conscience: abstraite, dans cette idéalité tranchée, de toute singularité, y compris celle de Dieu. Mais ce que sanctionne la loi, c'est non pas la jouissance – c'est, bien plutôt, ce qui a séparé la jouissance de la vérité dont elle était la certitude (Hegel), à savoir l'homme lui-même comme support du possible, comme susceptible, donc, de dévier. La jouissance authentique, comme l'amour

authentique, passe inaperçue: elle s'identifie au fait même d'être sur le chemin que décrit la Loi, et où passe du sens; la jouissance ressentie (la surface fixée comme telle) suppose une conscience qui ne se laisse plus pré-venir par la grâce de l'évènement, mais qui se détache de lui pour préméditer la possibilité d'une voie propre. Le leurre de la jouissance consciente surgit alors, face au moi comme projet angoissé du possible, pour refléter en le projetant lui-même au dehors le bien par lequel j'étais initialement porté et dont je me suis distancié.

5- L'impératif, réduit à sa racine la plus propre, se ramène donc à l'exigence d'exclure ou de suspendre le possible. Ne pas regretter ce qui aurait pu être, ni craindre ou espérer ce qui pourrait arriver; ne pas différer, en se demandant si c'est possible, ce dont la Loi exige l'exécution: dès que j'introduis, entre devoir et faire, le délai d'un intervalle où prolifère le grouillement de l'éventuel, j'entre dans le champ de l'immoralité (Kant, Kierkegaard). Ce qui parle, en fait, dans la « conscience morale » (*Gewissen*, Heidegger), c'est « *das nackte Dass* », la nudité du *quod*, du *fait* pur qui prévient tout possible et par conséquent moi-même dans la mesure où je suis d'abord ce que je peux. Que ce fait, qui est singularité pure, apparaisse sous la forme inversée de l'universel abstrait (la loi comme commandement), c'est le paradoxe qui donne à l'existence humaine son allure proprement égarée: la singularité, visée immédiatement comme telle, se dissout dans l'inconsistance de l'imaginaire; je ne peux la rejoindre sous sa forme authentique que par le détour de l'uni-versel où elle s'est voilée (Kant). Pour qui a perdu le Paradis, il faut désespérer sous le règne de la loi (connaissance du deuxième genre – Spinoza) avant de retrouver la grâce ou la gloire de l'évènement (connaissance du troisième genre); et pourtant, la grâce n'a pas d'*avant* – son avènement est celui d'un inconditionné qui exclut toute condition, toute possibilité antérieure, tout *si* (Bergson): l'Eveil définitif abolit simultanément (pose comme non avvenu, comme simple rêve) aussi bien l'impératif que le pécheur.

6- Cette proscription du possible n'est nullement incompatible avec une fondation de l'éthique sur la liberté du vouloir (Epictète, Descartes). Le possible, en effet, ne se constitue comme tel que dans son opposition au réel: or la volonté, si elle se réfléchit sur soi au lieu de s'attacher à une extériorité quelconque, ouvre précisément ce plan où tout possible est immédiatement réel, puisqu'elle peut faire d'elle-même ce qu'elle se veut. La *générosité* cartésienne n'est rien d'autre qu'une admiration à chaque instant renouvelée devant la « merveille » de cet événement gratuit qu'est la coïncidence, au plus intime de moi, entre le « jugement » et l'« exécution »: admiration qui, cependant, ne se compare ni ne se préfère à personne d'autre, si bien que « les plus généreux ont coutume d'être les plus humbles »¹²⁰. Le généreux est différent sans le vouloir ni le savoir, l'orgueilleux (qui ne se glorifie jamais que d'une « propriété ») se veut différent sans l'être; à la bassesse cachée sous la grandeur s'oppose la grandeur évidente dans l'humilité, ou plutôt (paradoxalement) dans un inaperçu là encore souverain.

7- Il peut sembler étrange que la voix du *Gewissen* me convoque à un fait qui apparaît à la fois comme celui, non maîtrisable, de mon être-à-la-mort, et celui, miraculeux, de ma liberté grande. Mais dans les deux cas il y a le même saut sur le plan de l'in-différent. La mort, comme possibilité ultime, c'est-à-dire possibilité de ma propre impossibilité, est proprement ce par quoi « il n'y a plus de temps » (à tous les sens de cette formule « apocalyptique ») – ce par quoi tout apparaît donc comme décidé (fût-ce dans cette décision in-assumée qu'est le mal radical de l'esquive); et la générosité est la découverte que toute ma valeur (« valeo – tout ce qu'il y a en moi de souverain) réside dans le caractère in-différent de mon vouloir là où il n'y va que de lui-même. La même solitude radicale imprègne l'angoisse du mourant (du mortel) et l'émerveillement du généreux – comme si la solitude n'était finalement que le visage nocturne de l'absolu. Reste que le retournement d'un visage à l'autre de l'im-pos-

120. Descartes, *Traité des passions*, art. CLV.

sible est lui-même – im-possible, c'est-à-dire qu'il n'a lieu que d'une manière non maîtrisée et qui est celle, à chaque fois exceptionnelle, de la grâce. Mais une grâce re-sentie (par moi ou les autres) cesse *ipso facto* d'être grâce: nul ne saura jamais s'il est sauvé ou s'il est sage – ni même s'il y a jamais eu un seul sage (Stoïcisme). L'im-possible, excluant le temps, est sous ses deux faces insoutenable à l'homme, qui par rapport à lui ne peut que rester à jamais en faute.

8- L'écart, la blessure, la clairière (*Lichtung*) du possible nous dispense la seule lumière selon laquelle nous puissions nous mouvoir, mais cette lumière (et cette mobilité propre) garde un caractère intrinsèquement coupable (dans sa coupure) – comme si nous n'avions le droit de l'utiliser que pour l'abolir en la fixant. L'homme reconnaîtra toujours le divin dans ce qui est avant d'être possible, de même que la pure jouissance est celle qu'aucun désir n'anticipe (Platon, *Philèbe* – Kant). L'irruption de ce divin dans nos vies différées prend toujours l'allure de la gratuité ou du hasard, comme si l'homme se trouvait d'un coup inscrit dans un jeu à la fois terrible et enfantin (Héraclite, Lequier). Mais l'erreur la plus dangereuse consisterait à anticiper ce jeu, ce qui le disqualifierait par là même; tant que l'homme est singularité finie, donc brouillée par l'indétermination du possible, sa place est sous la loi commune, ou la loi du *comme (wie)* qui le *neutralise* (« tu aimeras ton prochain *comme* toi-même »). La fausse singularité de l'esthète doit passer par l'épreuve éthique du « agis *comme* tout le monde » pour que surgisse (peut-être comme une malédiction) la singularité authentique du sacré ou du religieux (Kierkegaard), d'où tout *commun* est exclu. L'« exemplaire » mène à l'Unique (Spinoza); le clos fonde l'ouvert (Bergson) – et pourtant ce qui semble surgir en dernier refuse souverainement toute précession.

9- Seules la loi et la mort sont absolument *communes*; devant elles seules chaque un est l'égal de tous les autres, et s'évanouissent « les âmes singulières » – parce qu'elles découvrent ici l'impossibilité d'assumer cette singularité jusqu'au bout. La

transgression, en me faisant tomber *sous* la loi, m'amène à ressentir celle-ci dans son abstraité dureté, non comme le cours qui me porte et m'allège, mais comme l'uni-versel dont la pression pesante corrige ma di-version : ce qui me fondait à présent m'opprime et m'abîme (*Grund* → *Abgrund* – Baader)¹²¹. Inversement, c'est dans l'être-à-la-mort que je m'éprouve comme irrémédiablement en faute vis-à-vis de l'Unique que pourtant *Je* suis. L'angoisse (de la faute et/ou de la mort) est la pointe la plus aiguë de la singularité re-sentie, et par cela même in-authentique : car seul ce qui est *tu* ou *ça* possède un caractère distinctif – la « première personne » est, pensée dans son absoluité, le domaine du « sans marque ». Toute entrée dans la présence s'effectue dans la confiance joyeuse de l'*Ur-stiftung* ; toute exténuation – en même temps exaspération – de cette présence, toute *Endstiftung* récapitulatrice a lieu sur fond d'angoisse : en deçà de ce sentiment comme de ce ressentiment règne « la bonté contrée énorme où tout se tait » (Apollinaire) – l'in-apparent du Bien auquel j'appartiens par le détachement (*Gelassenheit*). « Laisse passer » (ou « pardonne ») : les derniers mots d'Ivan Illitch traduisent ce retournement de l'étroitesse (*angustus* → angoisse) dans l'ampleur du vide lumineux où tout re-sentiment s'évanouit.

10- Bien loin de désigner le terrain privilégié de l'éthique, autrui constitue au contraire ici l'obstacle le plus rebelle et le plus insidieux (tout comme l'*ob-j*et est l'*ob-st*acle par excellence de la connaissance) : l'importance qui lui est ici attribuée est simplement à la mesure du danger virtuel qu'il représente. La manière la plus irrémédiable de me lier à l'autre est en effet de me mettre en faute à son égard, de ne pas lui rendre ce que je lui dois et qui va en moi devenir poison (*Gift*), d'empiéter sur son domaine privé d'où je ne pourrai plus ensuite vraiment revenir. Je m'enchaîne à qui je trompe, à qui je lèse, et pour toujours à qui je tue. La morale n'a nullement pour but d'instaurer une communion (il n'y a de vraie communion que dans

121. *Werke*, éd. cit., IV, p. 86 et *passim*.

la violence), mais au contraire de préserver ma solitude : comme la santé est « la vie dans le silence des organes », la *bonne* conscience est (ou plutôt serait) celle que personne ne hante, où n'insiste aucune plainte, reproche ou anathème. *Suum cuique* – la maxime fondamentale du droit est aussi celle de l'éthique, celle de toute Justice : la charité ou l'amour n'intervenant, ici, que comme le re-sentiment pathétique d'être à jamais inégal à la Loi.

11- Au niveau naturel déjà, la douleur surgit lorsque l'individu ne va pas *bien*, lorsqu'il se *sent* en désaccord avec la Loi qui régit le cours de son événement d'être – lorsqu'il lui devient difficile d'avoir lieu. Soit comme souffrance conjurable du besoin, soit comme égarement sans retour de la maladie à la mort, elle lui découvre le caractère provisoire (illusoire) à ce niveau de tout singularité et son naufrage final dans l'aporie (le sans-voie) de l'indéterminé : toute jouissance se croit unique, alors que dans la souffrance chacun devient déjà n'importe qui (et à la limite n'importe quoi), l'angoisse traduisant une réaction panique à ce glissement vers l'impersonnel. L'homme n'est pas seulement porté, comme tout autre étant, par une Loi interne – il est également confronté dès sa naissance à une loi externe et explicitement uni-verselle qui lui dé-nie tout droit à la souveraineté (d'où la fascination pour l'animal, chez qui ce déni n'est qu'implicite – Bataille). La condition humaine est donc en son fond mal-aise, où l'accord de la loi et de la jouissance fait figure d'exception (ainsi la fête nuptiale dans les sociétés traditionnelles). Mais c'est peut-être parce que l'homme est exclu du bien qu'il est ouvert au beau, c'est-à-dire à une image (une icône) dans laquelle une sensation dépassionnée s'ajoute énigmatiquement à une règle in-formulée (Kant) : présence à travers laquelle se signifie l'in-apparence du Bien unique, de la jouissance souveraine où *ça advient comme il faut* (Platon) – dans la pertinence infaillible du *καρπός*.

XXIII

1- Par *événement*, il convient d'entendre ce dont l'actualité prévient la possibilité; par *singularité*, ce qui n'a absolument rien de commun ou de générique, ce dont se trouve exclu tout caractère d'universalité, c'est-à-dire de potentialité. C'est cette exclusion du possible qui détermine le radicalement singulier comme acte (ou événement) pur. Dans l'ordre de la nature, la singularité n'éclate à la première personne qu'au sein de l'*espèce* humaine: c'est dire que là même elle apparaît toujours comme entachée d'un caractère générique, comme procédant d'un fond (*Grund*) non singulier auquel elle ne parvient jamais à s'arracher complètement. L'élément dans lequel elle se traduit – le langage – lui est également commun avec d'autres singularités de qui elle le reçoit et à qui elle le re-fait passer. Singularité imparfaite, je ne puis être de même qu'un événement imparfait, et comme distendu en un flux (ou/et repris dans une histoire): ou plutôt, je ne suis pas cet événement, mais un sujet à qui il arrive ou qui, réversiblement, se trouve jeté dans un avoir-lieu dont il ne maîtrise ni l'origine, ni la fin. Cette inadéquation à soi fait de l'homme un être du possible, et donc de l'indéterminé; c'est à lui, pour le pire ou le meilleur, de se faire impossible – l'être-à-la-mort (*Sein zum Tode*) n'étant rien d'autre que cette convocation permanente à l'impossibilité (Heidegger). En mourant, je cesse d'être homme, d'être possible – d'être mortel.

2- Le caractère partiel (mutilé, blessé) de la singularité humaine se traduit par le fait qu'à ce niveau – le seul que nous connaissons – l'unique n'existe, paradoxalement, qu'au pluriel: non seulement il y a plusieurs hommes (plusieurs « moi »), mais il y

a plusieurs humanités – plusieurs langages, qui peuvent certes se traduire les uns dans les autres, mais d'aucune façon se réduire à un seul (l'écriture mathématique est comme le substitut de cette langue *unique* absente, d'où son caractère à la fois mystique, rigoureux et in-signifiant). Il n'y a donc pas d'humanité au singulier, si ce n'est sous la forme de cet événement jusqu'à présent complètement déstabilisant qu'est (ou a été) l'histoire. L'histoire s'avère, par nature, impériale et profanatrice – tentative sauvage de produire un « grand Etre » au sein duquel l'information circulerait sans obstacle, rendant possible une récapitulation totale. En fait, ce processus est resté jusqu'au bout acéphale, événement uniquement destructeur parce qu'il n'est le fait de personne et qu'aucun sujet ne le sous-tend; son résultat ultime, qui coïncide avec son extinction: la production de l'homme sans qualités, c'est-à-dire d'un « monde » où chaque *un* est également susceptible d'exprimer (de se rendre) l'Unique. Le monde post-historique est en même temps celui des « droits de l'homme » – alors que dans le cours de l'histoire seul avait droit celui qui surgissait, hors du commun, comme singulier (avant tout, le Souverain, qu'il soit unique ou pluriel): cela parce qu'au fond il n'y a d'être (et donc – mais après coup – de droit à l'être) que du Singulier. Reconnaître les droits de l'Homme, c'est reconnaître, en chacun, ce que la religion appelait « l'image et la ressemblance » de Dieu – la possibilité d'être le seul, c'est-à-dire l'impossible: d'où le côté à la fois dérisoire et absolu (car dans le domaine du Singulier, il n'y a pas de plus ou de moins) d'un impératif auquel nul désormais ne peut se soustraire, pas plus qu'il ne peut en son fond le prendre au sérieux (car l'exception ne saurait être chacun – ni même, finalement, qui que ce soit).

3- A la base de la pluralité des langues, il y a un écart maintenu entre le signifiant et le signifié qui fait que, par l'intermédiaire de celui-ci, chaque langue peut se traduire dans une autre; ou plutôt: ce qu'on appelle signifié surgit dans la possibilité de substituer un signifiant à un autre pour aboutir à une expression identique. L'humanité *unique* impliquerait donc une langue elle aussi

unique, « adamique », intraduisible parce qu'absolument adéquate – une langue faite uniquement de noms propres, ou qui ne serait qu'un seul Nom propre. C'est par le fait de la finitude de notre singularité que les autres singuliers nous apparaissent comme des non-événements, comme résorbés dans la continuité inerte et indifférente de la matière ou/et du concept – comme des *choses* d'un certain *genre*; c'est peut-être la même finitude qui nous fait apparaître le Nom propre comme une pluralité de systèmes de noms communs. Refaire du nom propre avec du nom commun, tel est le principe de toute littérature, et tout d'abord de celle ou surgit un texte « sacré »; peut-être ce qu'on appelle l'inconscient n'est-il rien d'autre que ce travail du nom propre à l'œuvre dans chacun de nos rêves, de nos lapsus, de nos jeux de mots, et dont l'avortement reconduit finit par nous étouffer. Au sein même du langage commun, l'invocation du Nom propre absolu apparaît comme ce qui *autorise* ma parole et lui donne sa garantie: comme si le Verbe commun était en même temps quelque'un de propre (cela même que nous évoquons lorsque nous éprouvons que « la parole parle », *die Sprache spricht*) et comme si c'était en Lui que nous nous reconnaissons mutuellement. C'est ce Nom qui doit être sanctifié – tenu à l'écart du discours banal, et plus encore de tout ce qui s'infiltré dans le langage à partir du bas, de l'innommable, de la nécessité muette des fonctions. Tout blasphème, et déjà tout juron, est en petit une destruction et comme une punition du langage.

4- La parole (ou la langue – *Sprache*) vient sur moi à l'impératif et m'interpelle à la seconde personne – me pose comme un *tu* incurablement périphérique par rapport à une première personne centrale dont le nom à l'indicatif constitue le secret même. L'impératif est, pour l'homme, la seule forme verbale où l'événement s'énonce purement comme tel – non pas seulement comme arrivant à un sujet, mais comme le faisant surgir par une existenciation première (*kun*, « sois »)¹²². La singularité

122. *Coran*, XXXVI, 82 (on sait l'importance de ce thème dans la mystique d'Ibn Arabî).

finie est toujours réponse à un ordre, à une sommation faite au continu, à l'indifférence de la vie, d'avoir à exprimer quelque chose d'unique: et c'est la dérobade devant l'urgence de ce nom propre qui fait de ma vie un flux ou une fuite que la ponctuation de la mort vient un jour interrompre. *Je* suis, comme tout vivant, immergé dans un événement panique, dans une procession excessive, un don éperdu fait par personne à personne et qui ne semble que passer à travers l'individu; c'est seulement avec l'homme – avec *moi* – que cette communication (cette prostitution) trouve un *sujet* capable de la réfléchir vers l'énigme de sa source, capable d'être à la hauteur du don et de refléter, dans sa propre solitude, la solitude du donateur: conversion qui constitue l'événement unique de mon histoire (cette expression que je suis), mais qui, par rapport à ma *vie*, ne sera jamais qu'un accident parasitaire. Entre l'événement panique de ma vie et l'événement unique de mon histoire, *je* suis ce sujet à qui *ça* et *tu* arrivent et en qui ils se mêlent dans une monstruosité inextricable (mon histoire – mon « moi mythique », mon *daimon* – correspondant à mon nom propre).

5- *Mon* corps n'est mien que pour ce qui, de lui, est approprié à l'impératif de ma singularité: c'est *comme* tel qu'il entre dans le champ des phénomènes de la conscience, d'où l'illusion habituelle qui croit cette mobilisation totale et définitive. En fait, le corps ne fournit à mon histoire qu'un *fondement* incurablement anonyme, im-personnel, im-maîtrisable; en lui-même, il reste étranger à ma conscience – il introduit dans son flux ces suspensions, ces absences, ces *blancs* que sont le sommeil, l'évanouissement, jusqu'à la dérobade ultime de la mort. *L'étrangeté* foncière du corps est ce qui donne sa limite infranchissable à toute phénoménologie, dans la mesure où celle-ci ne l'atteint au mieux que sous la forme superficielle de l'organisme domestiqué, de ce par quoi je suis rendu présent au monde et susceptible d'y intervenir par mes efforts. Le corps profond, le corps authentique, n'a rien à voir avec la présence; il demeure, au fond de moi, l'fracassable noyau de nuit, le monstre assoupi dont la révolte, insidieuse ou catastrophique,

bouleverse périodiquement (et, une fois, définitivement) l'édifice de la conscience, interdisant au sujet de coïncider avec l'évènement de son histoire, comme celui-ci lui interdit par ailleurs de coïncider avec la vie; il est le *ce sans quoi* (ὅνευ οὗ), la nécessité sur la base de laquelle se joue ma liberté, sans arriver jamais à s'en déraciner tout à fait (à moins que la mort ne soit que cet ultime coup de serpe par lequel *je* suis mis en demeure de subsister seul – en abîme?). Ce qui s'annonce, à travers cette altérité déterminée (concrète) de « ma » chair, c'est l'altérité plus profonde encore de la matière indéterminée, de ce qui est, pour la singularité, son passé absolu et chaotique, dont tout le « cours » de la nature semble avoir voulu l'absoudre au maximum (mais nous arrivons tout aussi peu à nous représenter une matière qui serait extériorité pure qu'une idée qui serait intériorité pure: l'être se *présente* toujours à nous avec un *recto* et un *verso*, un intérieur et un extérieur – comme chair ou langage).

6- Dans la société même, la hiérarchie des classes sociales s'institue selon leur plus ou moins grand éloignement de cette base obscure et nécessaire qui correspond au niveau de la vie pure et simple et de sa re-production. L'esclave ou le prolétaire est celui qui endure jusqu'au bout ce destin *infernal* (infra-structurel) d'occuper les profondeurs du corps social; la « classe de loisirs », au contraire, est celle pour qui il y va non plus du vivre, mais du « bien vivre » (Aristote), elle est celle qui, s'étant délestée de la (re)production et de l'accumulation, n'a affaire qu'à la dépense ostentatoire ou au sacrifice ritualisé. Le maître est initialement celui qui a un nom propre, et pour qui ce nom propre a plus d'importance que son être, dont il s'est une fois pour toutes libéré en l'ex-posant (Hegel). Arriver à trouver un lieu *commun* – un terrain d'entente – entre ces volontés propres, tel est le problème inaugural de la politique; toute l'histoire de l'Occident n'est rien d'autre que la subversion progressive de celle-ci par sa base économique initialement surmontée, puis ré-voltée, enfin établissant paisiblement son règne muet et anonyme (comme ce qui va de soi et, au fond, a seul

toujours été de soi). L'homme n'est plus un nom, mais une *force*, susceptible de se changer et de s'échanger équitablement, par le travail, en une série de produits eux-mêmes permutables – leur « valeur d'échange » étant déterminée (Marx) par la quantité de travail moyennement (ou communément) nécessaire à leur fabrication. Le nom du travailleur, comme celui d'Ulysse, est *Personne* et son avènement celui de la seule nihiliste des vertus – la Justice (Proudhon).

7- Du fait même qu'elle constitue l'éternel passé de la singularité, la matière reste impensable au présent et il nous est interdit d'affirmer qu'elle *est*: l'être, en effet, n'a de sens qu'à la première personne (*sum*), et c'est cette première personne qui s'articule dans le seul langage humain « après » le long et barbare balbutiement de la vie. Je reconnais comme vivant ce qui annonce l'élément natal de la première personne – l'intimité à soi-même plus ou moins ressentie d'un dedans ou d'un *sens*. Comme au niveau (idéal) du langage, ce sens ne s'allume qu'au carrefour d'un nœud complexe repliant la matière sur elle-même – au centre, donc, d'un organisme inextricablement articulé qui, en lui, accède à l'absolue simplicité de l'être-à-soi; là encore, comme partout sur le plan de la finitude, la singularité ne fait que couronner et accomplir une *récapitulation* maximale (c'est le sens profond de la vieille caractérisation du corps humain comme μικροκόσμος). Dans la plante et l'animal, ce sens reste opaque et la singularité condamnée à avorter dans une re-production à l'infini, dont les variantes correspondent à autant de lapsus de la parole génétique: à ce discours éperdu, l'invention de la sexualité fournira le moyen de combinaisons sans cesse plus complexes (plus proches, donc, de l'éclosion du *singulum* proprement dit), en même temps qu'elle introduira la mort là où « précédemment » le même vivant se répétait à l'infini – et, avec la mort, la seule occasion qu'ait le singulier fini de se déterminer (de faire événement).

8- Le monde matériel est à la fois plein et superficiel; avec le vivant se creuse un vide interne, une profondeur, une âme,

même si celle-ci n'a encore qu'une apparence d'individualité (le chat qui joue devant ma porte est au fond in-discernable de celui qui jouait voilà trois siècles – Schopenhauer)¹²³ : la singularité ne peut ici se « trancher », se maintenir par elle-même – elle reste inexorablement liée au texte répétitif dont elle constitue à chaque fois la doublure. Du moins la vie introduit-elle dans le désert indifférent de l'espace la ponctuation de *lieux* articulés comme tels – le vivant initial comme point dis-tendu où ça entre, d'où ça sort, par où ça passe, ce passage (qui est aussi assimilation, métamorphose, expression) constituant la première version de l'événement, le premier jeu d'un dedans et d'un dehors, le premier avènement d'un *entre* ; d'autre part, même si la reproduction constitue l'aveu de l'échec de la singularité, elle atteste en même temps l'aptitude de la forme (de ce qui constitue, donc, le fondement immédiat de la singularité) à valoir pour soi, à fonctionner comme sujet et non comme accident d'une masse indéterminée. Dans la vie, la forme *forme*, comme, au niveau de l'esprit, *die Sprache spricht* : une flamme secrète se transmet d'un support à l'autre, les détruisant successivement sans jamais cependant éclater en lumière. Mais la vie physique est toujours au présent (et au présent le plus éphémère), alors que l'exercice de la parole se maintient comme tradition d'un passé. Un des aspects du dé-phasage de l'homme est peut-être dans cet écart entre l'instantanéité de son corps (par quoi tout le reste lui est « présent ») et la permanence des significations qu'il habite et qui sont à la fois son refuge et sa hantise (le corps « unique objet qui me défend des morts »). Toute *bio*-graphie tente périlleusement d'articuler les deux termes.

9- Dieu seul est détermination absolue (Fichte, Bergson...); la singularité finie ne (re)surgit, chez l'homme, que comme indéterminée (*nihil privativum*) – comme l'unicité purement formelle du moi. Celle-ci, bien qu'elle ne *soit* pas détermination, a comme déjà-là une détermination (= une existence) dans l'hic-

123. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, Suppléments, ch. XLI.

céité du corps; c'est le caractère périssable (fracassable) de celui-ci qui voue la singularité finie à l'urgence de l'être-à-la-mort et à l'exigence d'avoir à se déterminer elle-même – à faire événement dans une expression décidée. Bien que la chair, par rapport à l'esprit, appartienne au domaine du continu, c'est donc elle qui, par sa mortalité, va introduire une discontinuité (un tranchant) dans l'ordre de la conscience, en arrachant celle-ci à l'indétermination du possible. Réciproquement, la singularité formelle – le *je pense* et son objet, l'être au sens catégorial – va introduire une discontinuité aussi marquée dans l'ordre du vécu, suspendant (sauf dans les cas exceptionnels de « synchronicité » – Jung) l'infinité de la perception pure ou sauvage et la soumettant à la discipline de l'« expérience » conditionnée (Kant). La conscience se situe donc au carrefour d'une limitation mutuelle du vécu par la signification et de la signification par le vécu – l'inconscient surgissant comme le domaine où les signifiants perdus, les événements perdus, tout l'univers du *déchet* poursuit son jeu de permutations.

10- Dans la mesure où le sujet est singularité formelle, son effet sur le monde du vécu est de constituer celui-ci en univers *commun* et « logique »; inversement, ma mort charnelle est ce qui me rend insubstituable et proprement incommunicable : son effet sur le monde idéal de la signification va donc être d'y susciter la singularité cette fois positive d'un nom propre – soit que j'exprime ce nom, soit que je demande au Seul de l'imprimer en moi (peut-on du reste exprimer autre chose que ce qui a été imprimé?). Ce que rend sensible l'angoisse de l'être-à-la-mort, c'est l'absence de l'Un dans l'uni-versel, et l'urgence de l'y produire pour échapper à la seconde mort – à l'enfer du blasphème éternel. On ne vit qu'une fois – même si la vie passe, à travers moi, à d'autres moi(s) l'occasion que j'aurai été ne se représentera plus. Chaque un est la chance de l'Unique. Le tragique de l'*accident* – et toute mort est un accident – c'est de révéler que ce *destin* singulier est à la merci de la muette bêtise de la nécessité, de l'in-différence des possibles : « toute tragédie pourrait commencer par ces mots : il ne serait rien arri-

vé si... (s'il n'avait pas été entraîné dans la machine par un pan de sa veste)» (Wittgenstein)¹²⁴. Mais qui sait jamais jusqu'à quel point un accident est accidentel ?

11 - C'est donc au niveau charnel que la singularité proprement dite s'annonce paradoxalement pour la première fois – c'est dans le contact avec ce que la vie physique a de plus privé, de plus lourd, de plus inexorable que le moi éprouve d'abord l'angoisse de son abandon et l'excès de sa tâche : l'« inévitable saveur/Que tu ne trouves qu'à toi-même » est d'abord une saveur corporelle, ou plutôt elle mêle inextricablement le vertige de l'indécision et l'angoisse de l'étroitesse endurée (*Angst* ← *eng*, *angustiae* ← *ango*). L'amour (et déjà celui de Narcisse) est l'espoir fou de trouver le nom propre déjà là dans la chair – la mienne ? celle de l'aimé ? il n'y a pas ici de différence, si seul le propre peut posséder le propre. Ce que je cherche en toi, aux seuils des blessures qu'a laissées la foudre de Zeus, c'est – parole perdue, phallus tranché, obscur objet du désir – l'accès à une identité enfin à l'abri du possible. A la limite, l'amour échappe aux amants (Plotin) comme, dans le discours poétique, philosophique ou sacré, la parole échappe au locuteur et, le mettant de côté, l'élide : un événement absolu a lieu, mais ici sur le plan inter-subjectif qui est celui de l'imaginaire.

12 - Le corps est fondamentalement à la troisième personne ; la signification me vient originellement de la place de l'Autre, à la deuxième personne : c'est avec ces deux termes que je dois m'édifier à la première personne sur le mode complexe qui est inséparablement associé à la finitude. La singularité finie est le sens (le centre) d'une texture articulée – d'un infini qui est en même temps limité, replié, converti sur soi : c'est ainsi seulement (comme l'Un relatif aux autres – *Parménide*, hyp. IV) qu'il réfléchit la vertigineuse simplicité de l'événement absolu, la nudité abyssale et in-signifiante de l'Unique qui ne s'annonce, quant à lui-même, que dans l'expérience négative et désta-

124. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. G. Granel, 1984, p. 22.

bilisante du sublime (Kant). Il ne peut y avoir, en philosophie, de théologie qu'apophatique, car ce en quoi être et pensée sont le même ne saurait tomber à son tour dans la pensée (comme ce « même » est la définition la plus propre de la vérité, on rejoint ici les conclusions de Wittgenstein : « *Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken* – ce qui s'exprime dans la parole, nous ne pouvons l'exprimer par elle »)¹²⁵ ; et, dans les religions, c'est un nom propre (toujours lui-même substitué, voire éclaté et pulvérisé) qui occupera la place du Singulier et donnera un sujet à son histoire. Mais, même quand la religion se réfère explicitement au Seul (dans les monothéismes), la singularité absolue n'apparaît comme telle (en principe d'ailleurs sous forme négative : *lā ilāh illā Allāh*) qu'en référence à une singularité finie (celle d'un individu, ou d'un peuple) en qui elle se réfléchit : sauf que cette unicité seconde peut être celle, négative, d'un *reste*, ou celle, positive, d'une *récapitulation*. Dans le judaïsme, le peuple élu se révèle singularisé par une série de coupures (de circoncisions) qui le sépare de la masse des nations (et de sa propre masse) comme d'autant d'enveloppes (d'écorces) jusqu'à ce qu'émerge, en résidu, la pureté incompromise du noyau. Jésus-Christ, à l'inverse, est la récapitulation non seulement des promesses d'Israël, mais de toutes les figures salvatrices des religions « sauvages » (Schelling), comme Mohammed est le « sceau des prophètes », et son Livre l'accomplissement de toutes les Révélations. La communion à la chair et au sang du Christ, la récitation et l'intériorisation méditantes des Noms divins sont, pour le fidèle, la voie qui conduit à opérer sa récapitulation personnelle – à se faire image et ressemblance de l'Unique.

13 - L'absolu du judaïsme et de l'Islam est, au sens propre, le Seul, l'Irrélatif. Dans le christianisme, au contraire, il y a de la relation en Dieu – mais, alors que, dans le fini, la relation arrive à un (à des) sujet(s) dont elle manifeste ainsi le caractère « relatif » ou conditionné, la relation en Dieu est elle-même sujet,

125. *Tractatus logico-philosophicus*, 4.121.

hypostase, *personne* (St Thomas)¹²⁶. La seule relation compatible avec la singularité est celle par où elle se pose *comme* telle en se re-connaissant et/ou en s'aimant dans son Autre; origine, procession, conversion fournissent ainsi trois rapports, donc trois personnes qui sont le même Dieu dans l'acte (l'événement) unique du *comme*. De ces trois personnes, c'est la seconde qui est la plus proche d'un relatif au sens fini du terme (la première est l'origine irrélative de la relation, la troisième est la relation même): la plus propre, donc, à fournir à l'Unique, par son incarnation, le reflet récapitulatif auquel l'homme, multiple et continu, s'avère incurablement défaillant. Dans le christianisme (Hegel, Feuerbach), la religion parvient à la formulation la plus parfaitement bouclée de sa propre énigme – la corrélation de l'Un et du *quelqu'un* – et cela grâce à un *ἄπαξ* temporel (l'Incarnation) qui correspond à l'*ἄπαξ* éternel (la génération du Verbe) et que chaque fidèle a à répéter dans l'*ἄπαξ* de sa vie propre (la conversion comme expression d'un verbe propre). Reste que l'*ἄπαξ* temporel, comme tout ce qui est de l'ordre du réel, est condamné à passer dans l'oubliuse mémoire du mythe: que ce glissement n'ait pas lieu, que l'événement reste à jamais neuf, c'est le miracle d'une foi dont le croyant est le premier à confesser qu'elle est proprement impossible.

14- A la racine du christianisme, il y a le pressentiment qu'un irrélatif qui s'opposerait purement et simplement à la relation deviendrait lui-même, du coup, un relatif; c'est ce que, de son côté, reconnaît explicitement le bouddhisme, qui sort par là de l'ordre proprement religieux, et qui fournit comme la contrepartie négative du christianisme. L'un et *quelqu'un*, le Dieu et son fidèle, y apparaissent comme également conditionnés, comme deux pôles corrélatifs, et donc irréels, dont le vide constitue l'égalité vérité. Ce qui a un vis-à-vis ne saurait, par définition, être l'Unique, l'Immédiat (Hölderlin): celui-ci se situe plutôt *entre* eux, dans un *Zwischen* qui prévient, dans sa souveraineté inapparente, les termes qu'apparemment il rappor-

te l'un à l'autre (Heidegger). L'*entre-l'Un-et-l'autre* est l'Un absolument singulier: la philosophie est peut-être depuis toujours le ressassement et la modulation de cet événement.

15- *Je suis quelqu'un*: autrement dit, je ne suis pas l'Un, ou je le suis sur le mode de la mutilation — de la blessure, comme forme *abstraite* du *je pense*, interchangeable avec n'importe qui. Comme un tel *nihil privativum*, je n'ai plus affaire à l'Un dans sa singularité, mais sous ses différents noms communs, équivalents circulaires du nom propre perdu. Simultanément, *moi-même* non-événement, je suis débordé par l'événement immaîtrisable de l'Un (ou je suis jeté) comme par un flux continu qui me porte et m'emporte dans l'éperdu de sa chute. C'est dans la solitude de l'être-à-la-mort que je m'éprouve pour la première fois comme faisant faute, comme inadéquat à l'événement de l'*ἀγάθον*, comme requis par la singularité qui s'annonce ici sous sa forme négative de *nihil negativum*. C'est à partir de là que je deviens moi-même le lieu de l'expression, du *comme (als)* de l'Unique, convertissant (re-saisissant) le flux de l'in-conscience pour l'instaurer dans une histoire qui, du fait de son conditionnement initial, ne sera jamais qu'une histoire brisée ou différée (*Ur-Endstiftung*). Après ces singularités manquées (parce que foncièrement restées communes) que sont le vivant dans l'ordre naturel et le souverain dans l'ordre culturel, c'est à travers moi et « ma » parole que tente dès lors de naître la récapitulation ultime, ou se réfléchirait la simplicité de l'événement absolu (sans condition ni ὄν οὐδ'). Mais pourquoi un *et* *quelqu'un*? Le mythe (Plotin, Baader, Mallarmé) évoquera un vertige de l'Un devant sa propre gratuité, *quelqu'un* devant faire fond; le mystique dira simplement que l'un et *quelqu'un* sont – le même; le philosophe se contraindra à laisser reposer l'énigme.

126. S.T., I, qu. 29, art.4.

XXIV

1- Du fait que je suis jeté à chaque instant dans l'événement déjà en cours de ma singularité, je n'ai jamais de celui-ci qu'une conscience perspective, et donc non totale. Sur le plan du fini, l'ensemble de mon événement, ou l'Événement unique, ne peut être présent que sur le plan langagier de la *Fable*, qui est toujours à la fois mythe de fondation et mythe de crépuscule (*Ur-Endstiftung*): cet écart traduisant la différence pour *moi* inéliminable de l'ἄπαξ (ainsi Dionysos comme dieu de printemps et d'automne – ce dernier aspect devenant de plus en plus important à mesure que Nietzsche s'avance vers sa propre récapitulation catastrophique).

2- Au commencement selon la Fable tombe l'événement inaugural et excessif d'une conjonction immédiate (prématurée) du même au Même, aussitôt corrigée par une disjonction également infinie (un écart, un exil, une béance, une blessure, un χάος): inceste et castration dont Freud ne fera que repérer l'écho en chaque *un*. Dans ces autres mythologies que sont les philosophies de l'Histoire, tout commence identiquement par une confrontation abusive et déstabilisante de l'individu et de son essence universelle/générique (le tragique grec selon Hegel, le capitalisme selon Marx), dans la subversion des *particularités* qui tenaient « pré-historiquement » ces deux termes à part l'un de l'autre, selon une distance bien réglée. Par l'événement initial un ordre a été détruit, une in-justice (ἀδικία) introduite qui a brisé la convenance opportune du cours des choses: blocage qui ne pourra être levé que par un acte à nouveau transgressif, mais en sens inverse (la passion du Sauveur), survenant comme

πληρώμα τῶν καιρῶν¹²⁷, c'est-à-dire comme opportunité ultérieure et finale (une culture sans mythologie ni Révélation, comme la culture chinoise, se maintient sur la voie d'une opportunité citérieure et permanente).

3- En chaque *un*, il y a une faille, une fissure qui distingue et écarte en lui ὄτι et τί, existence et essence, sujet et objet, acte et possible (fixe et volatil) – deux termes dont l'un le replie sur l'Un qu'il exprime, mais dont il diffère par l'autre: *je* ne suis jamais vis-à-vis de Dieu (la première personne absolue) qu'une seconde personne (un *Tu*), avec entre nous deux une séparation au neutre (à la troisième personne) qui correspond à mon essence, à ma matière, dans tous les cas à ma *possibilité* (à ce qu'il y a en moi de foncièrement indéterminé). Partout ailleurs qu'en (chaque) *moi*, la singularité s'étouffe dans ce tiers terme, pesant et inerte en proportion même de son vide; moi seul peut le trancher (le décider) et me re-tourner par là même vers l'Un que je pose ainsi, dans la bonne distance de la conversion, comme (*als*) l'Un de l'autre que je suis. Quant à l'acte même originel de la création, par lequel la discontinuité monadique des singuliers surgit simultanément avec la continuité matérielle de l'in-déterminé, seul le mythe peut en parler positivement, le philosophe de manière simplement négative: comme d'un engendrement sans mère, c'est-à-dire sans possibilité ou/et matière antécédente, par lequel une Singularité s'exprime imprévisiblement (« originalement ») en une pluralité de « fulgurations » (Leibniz)¹²⁸ dont chacune la répercute virtuellement – toute création humaine, avant tout la création artistique, se donnant comme pôle un tel événement pur, instantané, *ex nihilo*.

4- L'homme ne peut cependant créer *ex nihilo*, mais seulement à partir des deux éléments dont il dispose en *commun*: la chair et le langage – et qu'il peut seulement détourner pour son expression propre. L'État est la première œuvre d'art humaine,

127. *Ephésiens*, I, 10 (en rapport avec l'ἀνακεφαλαιώσις).

128. *Monadologie*, 47.

celle qui procède du détournement, de la per-version, de l'échange de la chair : chair échangée immédiatement contre une autre chair (dans les relations de parenté), chair échangée indirectement à travers les produits de sa force de travail (dans les systèmes économiques), chair enfin récapitulée avec toutes les autres dans le corps symbolique et impérissable du souverain (Hobbes). Tout échange, toute récapitulation partielle ou totale, est une fête, l'avènement fugace (un mariage, un marché) ou durable (le monarque, le rituel du pouvoir) d'une Singularité plus forte, plus absolue, plus in-transigeante que celle d'un *chaque* un (Novalis). Mais entre les deux corps du Roi demeure un écart infranchissable : le Singulier pur ne peut être qu'événement brillant, mais insoutenable, ou forme durable, mais vide. L'ordre de la culture naît de ce moment fragile où chaque *un* se résigne à n'être pas *immédiatement* l'Unique et, suspendant sa singularité, s'engage dans l'échange pour faire sens avec d'autres à travers ce qui, entre eux, passe ; comme ce sens demeure éphémère ou vide, chaque un peut cependant à tout moment se reprendre et retrouver la présence d'autrui dans tout son scandale : la violence est, dans la société, toujours impliquée – toujours prête à éclater dans l'agression ou s'épaissir dans le mutisme.

5- Dans l'autre élément, celui du langage, la création humaine apparaîtra aussi comme la fête d'un échange : faire jouer dans une couleur d'autres couleurs, dans un son d'autres sons (Bruno), dans un mot d'autres mots – dans un sens d'autres sens. Dans l'art, la religion, la philosophie, le langage atteint sa gloire en devenant pur jeu de la métaphore. Ce jeu, ce n'est cependant pas *moi* qui le mène, mais le langage même, auquel j'ai simplement (mais rien de moins immédiat que cette simplicité) à laisser la place : ou plutôt, c'est lui-même qui se fait cette place en s'allumant im-prévisiblement *hic et nunc*, au terme d'un processus d'alourdissement, de repli, de conversion qui peut-être aussi bien longuement (en-)durable qu'instantané. Cette émancipation (ou absolutisation) du langage peut sembler dangereusement proche de celle qui définit la psychose – et

rien de plus analogue, en effet, que la passion du président Schreber et l'expérience intérieure du mystique ou du poète ; mais, chez ces derniers, la fonction de communication de la parole, tout en restant subordonnée et comme fortuite par rapport à la fonction d'expression (ou de révélation – Lacan) n'est jamais complètement abolie. Le créateur, s'il est homme, doit savoir qu'il ne peut se singulariser positivement qu'en se communiquant, qu'en s'échangeant, qu'en s'offrant en nourriture – comme Dieu lui-même conjure son unicité dévorante en se faisant Verbe, monde, "Εν πολλά (le Verbe, le langage, le Fils : ce en quoi l'Unique se dit, s'engendre, se fonde [Baader], prévenant ainsi son propre abîme et faisant *largesse* de l'étroitesse angoissée). Dans la folie, comme rupture complète avec le ζυβόν (Héraclite), l'homme se lie à l'ultra-divin en Dieu même – au démoniaque comme scandale et répulsion devant la blessure que suppose l'incarnation ; il approche de la plaie coléreuse du Seul ce qui, en lui-même, est proprement abyssal – la béance, la brisure chaotique qui le constitue créature. A l'impatience devant le créer répond l'impatience devant l'avoir-été-créeé.

6- Dans le rapport juridico-politique, l'homme fait sens avec d'autres en transformant son *être* propre (sa chair) en avoir interchangeable – d'où la fragilité de cette relation qui, restant extérieure, peut toujours être subvertie (le possesseur de cette femme, de ce bien aurait pu tout autant être un autre) ; dans le discours, au contraire, je fais de ce que j'*ai* (la parole) le moyen de produire en l'exprimant mon être le plus propre – de le rendre im-prescriptible, inconfondable, son identité éternelle sauvée une fois pour toutes. Certes, la parole inspirée (où *die Sprache spricht*) demeure l'exception ; mais le rêve, structuré comme un langage (où la même chose serait signifiant et référent, comme dans l'Écriture selon l'exégèse traditionnelle) – le rêve apparaît comme la forme banale de cette parole sans locuteur, ou plutôt : de cette parole qui parle son propre locuteur, si bien que celui-ci est ce que son avoir (ou son avoir eu) le fait. Reste qu'il s'agit ici, comme dans la folie, d'une parole in-

communicable, et qui repose même explicitement sur la rupture de toute communication; le rêve exige que je m'endorme, c'est-à-dire que je glisse imperceptiblement hors de tout rapport social aux autres (comme déjà dans la rêverie) et de tout rapport physique au monde (dans l'insomnie, ce rapport refuse de se laisser suspendre, si bien que le moi, toujours confronté à un non-moi, continue à faire centre, ou à faire sens; quand le non-sens surgit, le décentrement onirique n'est pas loin). Pourrait-on rapprocher cette solitude radicale de celle de la mort? Pourrait-on concevoir l'entrée dans celle-ci comme l'entrée dans un langage infernal (cauchemardesque) qui me parlerait follement, ou au contraire dans un langage miraculeusement commun sans cesser d'avoir lieu *rebus* (Swedenborg, Schubert)? Toute réponse, ici, appartiendrait au registre visionnaire, dont le premier devoir du philosophe est de maintenir l'*étrangeté* radicale.

7- Qu'elle soit politique ou langagière, la création, chez l'homme, apparaît comme un cas particulier de cette faculté de commencer qui lui est propre et dont le nom «commun» est liberté. Dans la continuité in-différente de la nature (ou dans celle de ma vie immédiate, «esthétique»), il n'y a nulle part de commencement tranché – celui-ci surgit uniquement comme l'impératif à moi signifié d'avoir à me déterminer. Mais en fait, cet impératif est moins celui d'un commencement pur que d'un re-commencement (d'un «second commencement» – Heidegger) ou d'une conversion (*Umkehrung* – Kant): comme si la liberté s'était toujours déjà déterminée sur le mode du non-comme, de manière donc forcément in-authentique, parce qu'aveugle, cet aveuglement étant par ailleurs la condition nécessaire pour qu'il y ait commencement durable (*Urstiftung*). C'est au sein du cours induit par cette fondation première que surgit l'exigence de la ré-pétition, d'une re-prise récapitulatrice (*Endstiftung*) où cette fois la liberté est convoquée *comme (als)* telle; mais en soi une telle conversion n'est pas de l'ordre du devenir – elle est bond (*Sprung*), retournement instantané dont nous n'avons pas la conscience directe, mais que nous décou-

vrons progressivement au cours de notre histoire – ou de l'Histoire. C'est pourquoi le terme de «faculté» est ici au fond déplacé: la liberté s'éprouve comme l'événement même du re-commencement, comme le fait, donc, de n'être liée à rien, pas même à soi – elle est proprement eschatologique et, même dans l'ordre politique, son instauration toujours re-stauration (la Révolution française re-commence Rome qui re-commençait Troie – Arendt)¹²⁹.

8- Comme se situant à l'*Endstiftung*, la liberté coupe moins le devenir qu'elle ne le totalise en le récapitulant, ou qu'elle ne l'exprime: sera donc libre l'acte qui exprimera la totalité de notre «idée» (Spinoza) ou la totalité de notre histoire (Bergson), cette expression, dans ce dernier cas, apparaissant elle-même comme le jaillissement d'une nouveauté im-prévue parce qu'im-possible. Ce qu'on appelle liberté d'*indifférence* se ramène donc à poser la possibilité d'un acte aussi inexpressif que son contraire – d'un degré zéro de la singularité qui coïncide avec le niveau in-déterminé du *nihil privativum*, là où le possible surgit sous la forme monstrueuse d'un couple de jumeaux parfaits dont l'un doit être inexplicablement sacrifié à l'élection de l'autre (Lequier). En fait, dans la mesure où l'acte libre doit être expression de la singularité, et dans la mesure où celle-ci pré-vient la dis-tinction de l'ὄν et du τί, de l'existence et de l'essence, de l'être et du possible, ne sera libre que l'acte qui procédera d'une suspension (*ἐποχή*) aussi bien de ce que je suis que de ce que je puis. C'est dans la décision de suspendre son être que le Dieu schellingien se découvre comme libre – tout comme le maître hégélien, sauf que pour celui-ci, en tant qu'il est homme, donc fini, une telle assumption prend la forme négative (*nihil negativum*) de l'être-à-la-mort. La souveraineté est liée à un dépassement de l'être et elle aura donc, pour l'homme, l'allure d'une transgression, d'un défi (*eritis sicut dii*) auquel la faute, la mort, le désir se trouvent inextricablement associés: la foi – la confiance absolue d'être sauvé malgré

129. *On Revolution*, ch. V.

une *possibilité* nulle et un *être* corrompu – se présente comme l'inversion positive, et également abyssale, de cet excès initial qui me situe au delà (*ἐπέκειντα*).

9- Considérée sous cet aspect de transcendance, la liberté apparaît comme dégageant la singularité de tout ce qui l'enferme, l'alourdit, l'offusque (fût-ce son être ou son essence), comme l'ouvrant sur un vide, une clairière (*Lichtung*), un écart dans lequel *autre* chose peut se présenter à elle. C'est parce qu'il peut suspendre son être – parce qu'il n'en a pas l'embarras, la préoccupation ni le souci que l'artiste divin, selon Schelling, peut produire un monde; c'est parce qu'il peut suspendre toute préoccupation de son salut (en s'en remettant absolument à Dieu) que le chrétien est ouvert à la rencontre des autres (Luther)¹³⁰. C'est la liberté de l'homme qui libère pour lui l'espace dans lequel les autres étants font pour lui présence, c'est-à-dire l'approchent tels qu'ils sont en eux même – dans une co-naissance où, en me singularisant, je laisse tout s'acheminer vers une révélation elle aussi singulière. Dieu est l'absolument séparé, donc celui à qui tout est présent singulièrement dans l'unicité de son propre (*Er-eignis*); la singularité finie reste toujours engagée dans son fond, et pour cela l'espace que lui ouvre sa liberté (jamais radicale) se recourbe selon un point de vue déterminé: je ne perçois jamais les autres étants que comme des formes émergeant plus ou moins d'un fond (au sens optique) dans lequel elles finissent par rentrer – et, durant leur présence même, ils m'apparaissent non pas comme des événements tranchés, mais comme des *choses* foncièrement in-(dé)finies dans leur identité purement formelle. Pour le singulier, tout est événement; pour le sujet, tout est substance à la signification in-décise (ob-jet).

10- L'*identité* d'un objet perçu n'est jamais qu'une signification visée à travers la recollection (la lecture) des impressions ponctuelles auxquelles ma chair m'expose. Toute sensation est

130. *La liberté du chrétien*, XXVII.

d'abord un choc, une plaie (*plaga*), un miracle que la conscience désamorçe en l'inscrivant dans une connexion, dans la continuité d'une expérience commune et interchangeable; elle cesse alors d'être un moment de l'événement mutilé que je suis pour devenir qualité d'une *chose* qui semble n'y être pour personne parce qu'elle y est pour n'importe qui. Toute singularité n'est dans le monde que par sa blessure, et ce qu'on appelle sensibilité correspond à la *plage* écorchée où elle s'offre aux coups et aux caresses de l'autre innombrable. C'est ce pré-monde (cet im-monde) sensible, neutralisé par la perception, à qui l'art rend sa douceur et sa violence initiales, ses lumières et ses sonorités inconfondables, mais en écrivant dans cette passion de la singularité l'expression même de celle-ci (le corps érotique au contraire est de part en part impression pure – plage de délice et de passion où chaque *un* endure l'épreuve nue de ses bords).

11- La raison (*ratio*, *Vernunft*) est proprement ce par quoi je rends compte (ou raison) de ma perception, ce par quoi j'explique dans son in-apparence le fond (*Grund* = *raison* au sens «objectif») à partir duquel elle procède; dans la raison s'efface donc la distinction d'un avant et d'un arrière-plan, d'une forme et d'un fond, et par conséquent ce qu'il y avait de proprement blessant ou passionnant dans la rencontre de l'ob-jet. Du fait que je les *connais*, je ne me heurte plus aux choses, mais je les enveloppe et les pénètre à la fois, je désarme aussi bien la provocation de leur surface que la réserve de leur intériorité, et du coup *je* cesse moi-même d'être soumis *sub-jectivement* à leur *ob-jetion*. La raison est la tentative la plus radicale pour effacer la blessure de la singularité en neutralisant le scandale de l'altérité – soit celle des choses que je comprends, soit celle des hommes de qui je me fais comprendre et que j'amène, par la seule force du *λόγος*, à l'accord. Le comble de cette neutralisation est l'identité pure et simple du sujet et de l'objet, $S = 0$, dont la traduction formelle ($A = A$) fournit le principe d'identité comme formule suprême de l'être, du savoir et de leur propre in-différence (Fichte, Schelling): connaître signifie dès

lors tout établir en *équation*, dans le vis-à-vis permutable de l'équilibre, autour de ce point zéro qui est comme la forme absolutisée du *nihil privativum* (le Moi indéterminé? l'Être indéterminé? en vérité l'un et l'autre comme deux versions du même vide in-décis). Ce qui fait l'avancée décisive de Kant sur ses héritiers, c'est d'avoir retrouvé, sous ce *nihil privativum*, le *nihil negativum*, et sous ce dernier la singularité elle-même dans son intégrité inconditionnée, en assignant celle-ci (comme substance infiniment simple, cause absolument première ou Être absolument englobant) au désir le plus propre de la raison. Peut on penser à la fois : *la vérité est singulière* et : *la vérité est vide* – telle est sans doute l'énigme majeure à laquelle est confrontée la pensée occidentale, comme d'ailleurs, de son côté, la pensée orientale.

12- Est dit sensé (ou intelligent) celui qui, sous le choc des sensations et la lourdeur des choses, parvient à rester fidèlement accordé au *sens* de l'événement, c'est-à-dire à ce qui les résout dans la simplicité à chaque fois opportune de son cours ou de sa «voie» – ainsi, la sagesse (Stoïcisme) élevant à l'Unique l'ὀμολογουμένως parcellaire (et anonyme) de l'instinct. C'est ce passage du sens que guette l'attention et qui s'efface dans l'ennui (ou la simple distraction habituée), jusqu'au moment où l'angoisse nous annonce brutalement que nous l'avons perdu (là où le sens n'ouvre pas sur une orientation, je bute en effet sur l'aporie de l'absurde). Du fait de son caractère en quelque sorte souterrain, le sens (la solution) n'est jamais atteint que dans une divination périlleuse. A l'origine des sciences, et tout particulièrement des mathématiques, il y a la volonté quasi magique de s'assurer la maîtrise du sens grâce à la possession d'une batterie finie de signifiants majeurs dont les permutations fourniraient tous les *sens* possibles, et d'un mythe énonçant comment toute différence a surgi de l'indéterminé. La mathématique s'est constituée comme science en *disqualifiant* ses éléments pour ne plus conserver que leurs combinaisons, si bien qu'ils n'ont ici d'autre sens que celui que leur assigne la structure où ils s'inscrivent : non-événement articu-

lant des non-singularités, nécessité pure où rien ne passe ni ne se passe, la structure apparaît comme l'aménagement même de l'espace de la raison ou du *nihil privativum*, comme le système des constructions ou des positions possibles du non-un et, dès lors, comme non-sens absolu (ce que devient tout sens dès qu'il est tiré de son secret ou artificiellement produit). Quant au mythe (phénomène de langage, et donc de signifiants lourds), l'histoire des sciences est l'histoire de leur effort pour l'éliminer et obtenir l'accès à l'espace de jeu mathématique du signifiant pur – ou vide. Que ce qui donne sens à tout soit en lui-même insignifiant, c'est le secret que la science évente en le proclamant, et que la *philo-sophie* maintient, quelles que soient les apparences contraires, dans la réserve du non-dit (est philosophe qui préfère le sens au savoir).

13- C'est dans la mesure même où elle réduit toute chose à l'in-signifiante que la science apparaît paradoxalement comme joyeuse (Nietzsche – la *gaya scienza*)¹³¹ : tout le tranché significatif et tragique du singulier s'y abîmant dans le comique, dans «la mer au sourire innombrable». Le rire est ce par quoi nous réagissons devant le surgissement du non-sens, que ce soit dans l'ordre du langage ou dans celui de la vie, qui devient risible quand elle se fait mécanique, et du coup réversible (Bergson) – l'éternel retour, comme totalement dés-orientant (l'avant est aussi après et vice-versa) constitue l'idée comique par excellence. Le rire est donc toujours lié au sentiment de la perte du (bon) *sens*, c'est-à-dire tout proche de ce que nous avons appelé l'angoisse : on rit du sexe, on rit de la mort elle-même quand elle apparaît dérisoirement facile – on rit vertigineusement toutes les fois que la singularité semble in-différente à son propre éclatement, à son non-sens (il y a dans tout rire quelque chose de fou ou de démoniaque [Baudelaire] – l'aveu d'une tentation ou d'une séduction de l'abîme). Le sourire traduit le caractère bénin d'une déstabilisation tempérée et maîtrisable, et c'est pourquoi nous l'accordons si volontiers à ce dés-orienteur

131. *Le gai savoir*, I, 1.

banal, mais incontournable, qu'est autrui. Si le rire me réduit, comme toutes choses, à l'insignifiance, les larmes naissent au contraire de l'impression d'un sens excessif (que je suis impuissant à rendre): l'enfant pleure les mots qu'il ne peut dire; le survivant ou l'abandonné pleure les mots qu'il n'a pas dits et qui désormais l'étoufferont à jamais. Nulle raison ne consolera jamais de cette parole manquée.

14- Ce qui dé-joue absolument le calcul de la raison (λόγος) est en effet la parole (Λόγος), l'événement par quoi quelqu'un se révèle dans l'in-substituabilité de son nom propre et récuse ainsi toute possibilité de neutralisation (Lévinas). Un homme dit son nom, un dieu dit son nom et ils me tiennent ainsi en respect, mais le seul nom propre authentique est celui qui procède du fonctionnement même du langage commun, et celui qui me parle ici n'est ni un homme, ni un dieu, mais (moi-)même. Seule cette parole qui surgit de la loi même du langage est autorisée, faisant loi pour toutes les autres, fondatrice au sens à la fois initial et final du terme. La structure est espace; la parole est événement – avoir-lieu différé, son qui procède et se répercute en écho avant de s'éteindre: c'est l'écriture qui, la re-pliant sur elle-même, la coagule (la structure) dans la récapitulation complexe du Livre. Dès la révélation faite à moi-même, il y a une phrase qui se poursuit inlassablement (Bergson) malgré ses suspensions, ses blancs, ses brouillages; la pensée est l'instauration d'un dialogue qui tente de mettre en ordre ce monologue chaotique avant d'être à nouveau emportée par lui; l'homme ponctue de son être-à-la-mort la circulation infinie des noms divins (Hegel), comme inversement, Dieu ponctue par l'in-sistance de son signe le flux de la vie humaine (Kierkegaard) En fait, la pensée dia-loguante ne cesse d'élaborer une question qui serait à la hauteur de la réponse déjà apportée par la langue: question qui apaiserait celle-ci et permettrait à son ressassement de s'apaiser dans l'éclat – bien improbable – d'un dernier mot.

Index des noms

- | | |
|---|--|
| Abélard 37 | Bergson 45; 71; 95; 98; 134;
136; 143; 153; 158; 160; 185;
193; 194; 209; 211; 220; 231;
235; 236 |
| Alain 180 | Berkeley 40; 52; 107; 192 |
| Alcméon 12; 138 | Biran 46; 58; 109; 115; 160; 208 |
| Amaury de Bène 37 | Blake 204 |
| Amiel 147 | Boèce 29 |
| Anaxagore 14; 57; 58; 107; 109;
154 | Boehme 61; 65; 121; 124; 164 |
| Anaxarque 16 | Bonald 128 |
| Antiphon 111 | Bonaventure 35 |
| Apollinaire 166 | Bovelles 38 |
| Arendt 62; 92; 150; 167; 177;
190; 231 | Braque 120 |
| Aristote 19; 20; 22; 52; 66; 75;
78; 104; 107; 108; 112; 134;
137; 141; 142; 154; 179; 194;
197; 218 | Bruno 36; 52; 161; 193; 228 |
| Artaud 114; 125 | Buber 60; 164 |
| Aspasius 106 | Campanella 38 |
| Augustin (saint) 16; 31; 34; 62;
68; 119; 136; 156; 158; 159;
189 | Carlyle 186 |
| Baader 81; 128; 129; 181; 212;
225; 229 | Cervantès 200 |
| Bacon 6; 38 | Char 182 |
| Ballanche 116; 168; 202 | Cicéron 106 |
| Balzac 200 | Claudel 54; 123; 124; 181; 185 |
| Bataille 60; 213 | Cocteau 116; 205 |
| Baudelaire 109; 134; 148; 190;
206; 235 | Cohen 130 |
| Benoît de Canfield 187 | Comte 38; 201 |
| | Creuzer 124 |
| | Cues 37; 51; 95; 97; 103; 165 |
| | Damascius 28; 30; 97 |
| | Dante 198 |

Démocrite 15; 97; 109
 Descartes 38; 39; 52; 83; 99;
 170; 171; 172; 177; 191; 192;
 193; 194; 210
 Diderot 39; 111
 Dostoïevsky 86; 130; 131; 181;
 200
 Duns Scot 36; 77; 151
 Eckart 37; 74; 95; 179; 185; 187
 Empédocle 14; 16; 109; 122
 Epictète 156; 180; 210
 Epicure 5
 Fénelon 207
 Feuerbach 44; 75; 224
 Fichte 42; 57; 75; 80; 95; 109;
 115; 122; 146; 189; 220; 233
 Ficin 38
 Flaubert 200
 Fludd 161
 Frege 190
 Freud 54; 58; 69; 74; 79; 85; 89;
 105; 109; 111; 122; 126; 147;
 148; 159; 172; 208; 226
 Gadamer 93; 185
 Girard 200
 Goethe 73; 161
 Gogol 203
 Gombrich 205
 Guillaume de St Thierry 34
 Guyon 207
 Hallaj 124
 Hécate 28
 Hegel 16; 44; 55; 61; 68; 75; 80;
 85; 88; 95; 97; 98; 103; 104;
 119; 134; 146; 147; 162; 165;
 186; 192; 193; 194; 197; 208;
 218; 224; 226; 236
 Heidegger 47; 51; 63; 65; 67; 70;
 71; 72; 73; 75; 80; 82; 87;
 99; 101; 104; 108; 122; 136;
 138; 140; 147; 150; 154; 156;
 167; 169; 171; 178; 179; 191;
 197; 200; 202; 209; 214; 225;
 230
 Henry 62
 Héraclite 11; 16; 51; 105; 149;
 166; 191; 199; 211; 229
 Hilaire de Poitiers 33
 Hippase 12
 Hobbes 41; 128; 166; 167; 228
 Hölderlin 47; 63; 82; 114; 149;
 224
 Homère 89
 Hopkins 88; 151
 Hugo 52; 109; 135
 Humboldt 164
 Hume 5; 41; 67; 123; 134
 Husserl 46; 52; 60; 62; 68; 69;
 97; 109; 134; 136; 152; 154;
 167; 200
 Illitch 212
 Jacobi 102
 Jakobson 54; 98
 James 87

Jankelevitch 144
 Jung 54; 58; 81; 95; 153; 154;
 159; 221
 Jünger 133
 Kafka 119
 Kant 29; 38; 39; 41; 42; 52; 58;
 60; 61; 69; 71; 75; 77; 80;
 87; 91; 100; 102; 104; 119;
 122; 128; 130; 135; 146; 151;
 193; 195; 197; 201; 203; 205;
 208; 209; 211; 213; 221; 223;
 230; 234
 Kantorowicz 166
 Kierkegaard 41; 44; 52; 55; 61;
 67; 68; 69; 73; 76; 80; 86;
 94; 105; 106; 108; 117; 119;
 126; 129; 135; 138; 149; 156;
 168; 169; 170; 178; 190; 209;
 211; 236
 Klein 60; 170; 207
 Lacan 59; 80; 111; 148; 159; 229
 Lachelier 179
 Lagneau 179
 Lallemand 201
 Leibniz 39; 52; 80; 97; 107; 115;
 135; 152; 160; 173; 191; 192;
 227
 Lequier 211; 231
 Lessing 6
 Leuccipec 15
 Lévi-Strauss 118; 127; 194; 196
 Lévinas 187; 236
 Locke 40
 Lucrèce 23; 24; 193; 199; 203
 Lulle 36; 55; 161; 165
 Luther 124; 232
 Machiavel 167
 Maharal de Prague 70
 Maistre 71; 116
 Malebranche 39; 43; 61; 156;
 181
 Mallarmé 72; 80; 82; 87; 89;
 117; 143; 176; 193; 225
 Mann 132
 Marc-Aurèle 139; 180
 Marcel 62
 Marx 5; 44; 75; 90; 168; 169;
 200; 219; 226
 Mauss 127
 Michelet 6; 206
 Montaigne 24; 106; 108
 Newman 38
 Nietzsche 41; 45; 57; 64; 72; 73;
 76; 80; 86; 98; 99; 111; 115;
 121; 123; 126; 127; 129; 131;
 132; 137; 138; 142; 152; 153;
 161; 168; 169; 175; 176; 181;
 182; 194; 197; 201; 202; 226;
 235
 Novalis 109; 228
 Numénius 26
 Ockam 37; 151; 192
 Panofsky 194

Paracelse 81
 Parménide 13; 16; 19; 72; 97;
 107
 Pascal 41; 138
 Paul (saint) 70; 129
 Paulhan 54; 63; 100; 119
 Péguy 70
 Philèbe 18
 Philolaos 12
 Philon 25; 33
 Pic 38; 111
 Picasso 205
 Pindare 18; 77
 Platon 14; 17; 19; 22; 28; 31; 33;
 52; 57; 65; 68; 71; 72; 73;
 75; 76; 77; 92; 103; 104; 107;
 120; 121; 134; 150; 154; 165;
 179; 189; 193; 194; 203; 204;
 211; 213
 Plotin 26; 27; 58; 59; 77; 141;
 142; 175; 176; 186; 222; 225
 Poe 148
 Popper 5
 Porphyre 29; 30
 Proclus 29; 78; 101; 102; 141;
 143
 Protagoras 16
 Proudhon 201; 219
 Proust 54; 60; 71; 73; 74; 75; 79;
 80; 82; 112; 119; 158; 165;
 191; 200; 203
 Pseudo-Denys 30
 Ravaisson 46; 109; 208
 Retz 116
 Rilke 95; 103; 118; 142; 160
 Rimbaud 94
 Rosenzweig 44; 117; 130; 140;
 164
 Rousseau 41; 43; 114; 123; 127;
 201; 208
 Sade 24; 84; 122; 199
 Saint-Just 173
 Sand 86
 Sartre 113; 124; 148; 171
 Schelling 29; 42; 43; 52; 57; 71;
 75; 98; 121; 122; 137; 140;
 143; 150; 151; 154; 177; 195;
 223; 232; 233
 Schleiermacher 92; 114; 183;
 185
 Schopenhauer 45; 71; 95; 153;
 178; 195; 204; 220
 Schreber 114; 229
 Schubert 230
 Scot Erigène 31; 138
 Sénèque 145
 Sextus Empiricus 108
 Socrate 16; 17; 64; 189
 Sophocle 132
 Spengler 133
 Spinoza 39; 52; 62; 83; 100;
 115; 129; 136; 144; 155; 192;
 195; 209; 211; 231

Stirner 44; 75
 Stravinski 87
 Swedenborg 92; 230
 Théodore d'Asiné 30
 Thérèse (sainte) 38
 Thomas d'Aquin 33; 35; 58; 77;
 94; 99; 104; 122; 163; 181;
 224
 Tocqueville 169
 Valéry 5; 15; 89; 124; 136
 Vico 36; 168; 202; 203; 206
 Weil E. 114
 Weil S. 180
 Weininger 173
 Wittgenstein 222; 223
 Xénophane 13
 Zénon 13

Table des matières

Avant-propos.....	5
-------------------	---

Chronique

Chapitre I	
L'UN.....	11
Chapitre II.....	25
LE SEUL	
Chapitre III.....	35
LE SINGULIER	

Exercices

I	51
II	54
III	66
IV	79
V	85
VI	94
VII	101
VIII	105
IX	112
X	121
XI	133
XII	141
XIII	146
XIV	158
XV	163
XVI	170
XVII	175

XVIII	184
XIX	189
XX	196
XXI	203
XXII	207
XXIII	214
XXIV	226

*