Un concept de différence implique une différence qui n'est pas seulement entre deux choses, et qui n'est pas non plus une simple différence conceptuelle. Faut-il aller jusqu'à une différence infinie (théologie) ou se tourner vers une raison du sensible (physique) ? A quelles conditions constituer un pur concept de la différence ?

Un concept de la répétition implique une répétition qui n'est pas seulement celle d'une même chose ou d'un même élément. Les choses ou les éléments supposent une répétition plus profonde, rythmique. L'art n'est-il pas à la recherche de cette répétition paradoxale, mais aussi la pensée (Kierkegaard, Nietzsche, Péguy) ?

Quelle chance y a-t-il pour que les deux concepts, de différence pure et de répétition profonde, se rejoignent et s'identifient ?

G. D.

Gilles Deleuze, né en 1925, professeur de philosophie, a enseigné à l'Université de Paris VIII - Vincennes jusqu'en 1987.

185 FF

22409292/3/93

DIFFERENCE ET REPET
951016 Ray:2172 Rea
9 782130 455165
P.Editeur P.Forum
185.00F 175.80F

G. Deleuze - Différence et répétition

GILLES DELEUZE

Différence et répétition

ÉPIMÉTHÉE

puf

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

DIFFÉRENCE
ET RÉPÉTITION

GILLES DELEUZE

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 2 13 045516 6
ISSN 0768-0708

Dépôt légal — 1re édition : 1968
7e édition : 1993, mars

© Presses Universitaires de France, 1968
Bibliothèque de philosophie contemporaine
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

AVANT - PROPOS

Les faiblesses d'un livre sont souvent la contrepartie d'intentions vides qu'on n'a pas su réaliser. Une déclaration d'intention, en ce sens, témoigne d'une réelle modestie par rapport au livre idéal. On dit souvent que les préfaces ne doivent être lues qu'à la fin. Inversement, les conclusions doivent être lues d'abord ; c'est vrai de notre livre, où la conclusion pourrait rendre inutile la lecture du reste.

Le sujet traité ici est manifestement dans l'air du temps. On peut en relever les signes : l'orientation de plus en plus accentuée de Heidegger vers une philosophie de la Différence ontologique ; l'exercice du structuralisme fondé sur une distribution de caractères différentiels dans un espace de coexistence ; l'art du roman contemporain qui tourne autour de la différence et de la répétition, non seulement dans sa réflexion la plus abstraite, mais dans ses techniques effectives ; la découverte dans toutes sortes de domaines d'une puissance propre de répétition, qui serait aussi bien celle de l'inconscient, du langage, de l'art. Tous ces signes peuvent être mis au compte d'un anti-hégélianisme généralisé : la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif, de l'identité et de la contradiction. Car la différence n'implique le négatif, et ne se laisse porter jusqu'à la contradiction, que dans la mesure où l'on continue à la subordonner à l'identique. Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation. Mais la pensée moderne naît de la faillite de la représentation, comme de la perte des identités, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique. Le monde moderne est celui des simulacres. L'homme n'y survit pas à Dieu, l'identité du sujet ne survit pas à celle de la substance. Toutes les identités ne sont que simulées, produites comme un « effet » optique, par un jeu plus profond qui est celui de la différence et de la répétition. Nous voulons penser la différence en

elle-même, et le rapport du différent avec le différent, indépendamment des formes de la représentation qui les ramènent au Même et les font passer par le négatif.

Notre vie moderne est telle que, nous trouvant devant les répétitions les plus mécaniques, les plus stéréotypées, hors de nous et en nous, nous ne cessons d'en extraire de petites différences, variantes et modifications. Inversement, des répétitions secrètes, déguisées et cachées, animées par le déplacement perpétuel d'une différence, restituent en nous et hors de nous des répétitions nues, mécaniques et stéréotypées. Dans le simulacre, la répétition porte déjà sur des répétitions, et la différence porte déjà sur des différences. Ce sont des répétitions qui se répètent, et le différenciant qui se différencie. La tâche de la vie est de faire coexister toutes les répétitions dans un espace où se distribue la différence. A l'origine de ce livre, il y a deux directions de recherche : l'une, concernant un concept de la différence sans négation, précisément parce que la différence, n'étant pas subordonnée à l'identique, n'irait pas ou « n'aurait pas à aller » jusqu'à l'opposition et la contradiction — l'autre, concernant un concept de la répétition, tel que les répétitions physiques, mécaniques ou nues (répétition du Même) trouveraient leur raison dans les structures plus profondes d'une répétition cachée où se déguise et se déplace un « différentiel ». Ces deux recherches se sont spontanément rejointes, parce que *ces concepts d'une différence pure et d'une répétition complexe* semblaient en toutes occasions se réunir et se confondre. A la divergence et au décentrement perpétuels de la différence, correspondent étroitement un déplacement et un déguisement dans la répétition.

Il y a bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identique, devenues indépendantes du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle-âme : rien que des différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle-âme dit : nous sommes différents, mais non pas opposés... Et la *notion de problème*, que nous verrons liée à celle de différence, semble elle aussi nourrir les états d'une belle-âme : seuls comptent les problèmes et les questions... Toutefois, nous croyons que, lorsque les problèmes atteignent au degré de *positivité* qui leur est propre, et lorsque la différence devient l'objet d'une *affirmation* correspondante, ils libèrent une puissance d'agression et de sélection qui détruit la belle-âme, en la destituant de son identité même et en brisant sa

bonne volonté. Le problématique et le différentiel déterminent des luttes ou des destructions par rapport auxquelles celles du négatif ne sont plus que des apparences, et les vœux de la belle-âme, autant de mystifications prises dans l'apparence. Il appartient au simulacre, non pas d'être une copie, mais de renverser toutes les copies, en renversant *aussi* les modèles : toute pensée devient une agression.

Un livre de philosophie doit être pour une part une espèce très particulière de roman policier, pour une autre part une sorte de science-fiction. Par roman policier, nous voulons dire que les concepts doivent intervenir, avec une zone de présence, pour résoudre une situation locale. Ils changent eux-mêmes avec les problèmes. Ils ont des sphères d'influence, où ils s'exercent, nous le verrons, en rapport avec des « drames » et par les voies d'une certaine « cruauté ». Ils doivent avoir une cohérence entre eux, mais cette cohérence ne doit pas venir d'eux. Ils doivent recevoir leur cohérence d'ailleurs.

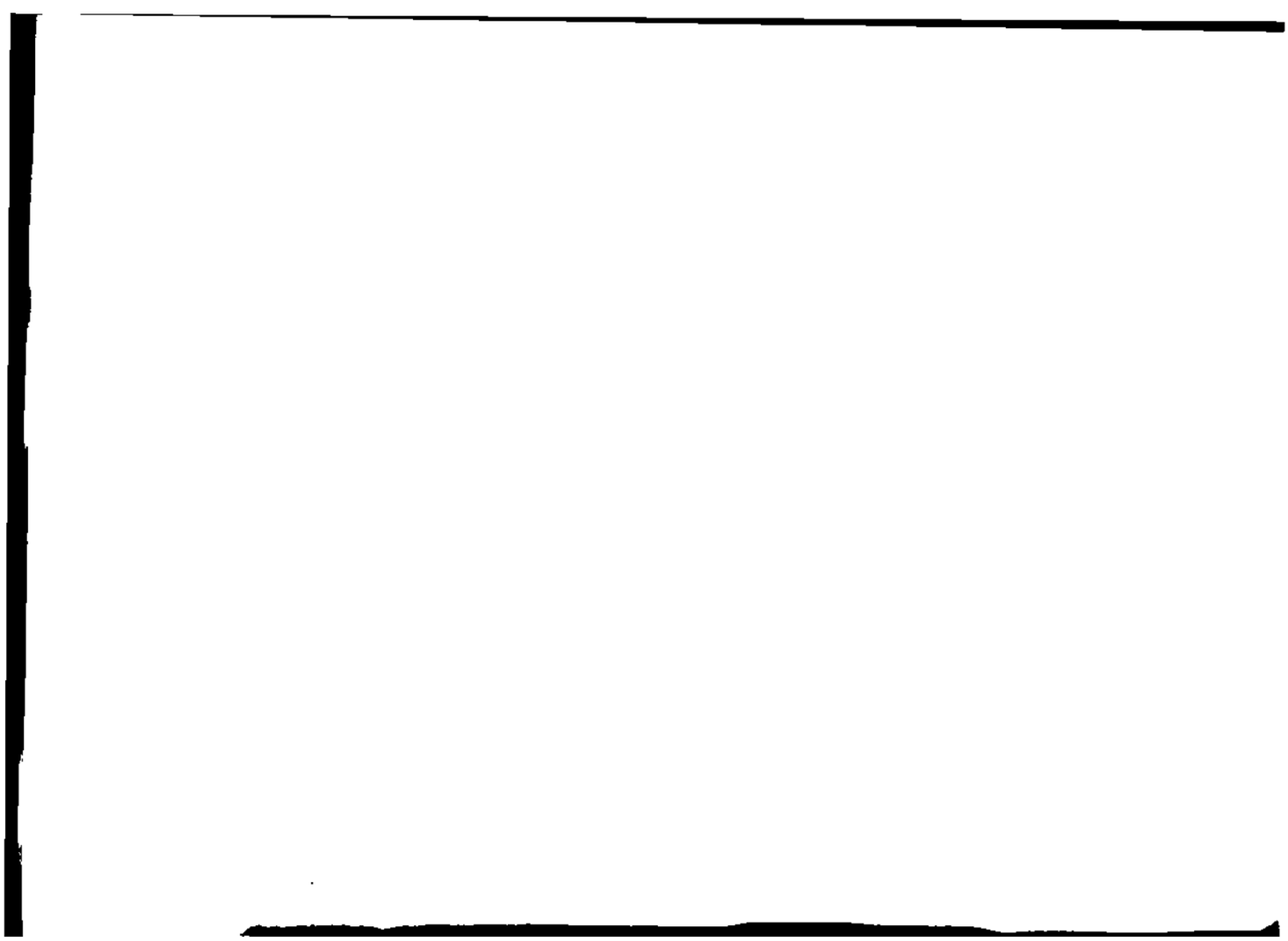
Tel est le secret de l'empirisme. L'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts, ni un simple appel à l'expérience vécue. Il entreprend au contraire la plus folle création de concepts qu'on ait jamais vue ou entendue. L'empirisme, c'est le mysticisme du concept, et son mathématisme. Mais précisément il traite le concept comme l'objet d'une rencontre, comme un ici-maintenant, ou plutôt comme un *Erewhon* d'où sortent, inépuisables, les « ici » et les « maintenant » toujours nouveaux, autrement distribués. Il n'y a que l'empiriste qui puisse dire : les concepts sont les choses mêmes, mais les choses à l'état libre et sauvage, au-delà des « prédicats anthropologiques ». Je fais, refais et défais mes concepts à partir d'un horizon mouvant, d'un centre toujours décentré, d'une périphérie toujours déplacée qui les répète et les différencie. Il appartient à la philosophie moderne de surmonter l'alternative temporel-intemporel, historique-éternel, particulier-universel. A la suite de Nietzsche, nous découvrons l'intempestif comme plus profond que le temps et l'éternité : la philosophie n'est ni philosophie de l'histoire, ni philosophie de l'éternel, mais intempestive, toujours et seulement intempestive, c'est-à-dire « contre ce temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir ». A la suite de Samuel Butler, nous découvrons le *Erewhon*, comme signifiant à la fois le « nulle part » originaire, et le « ici-maintenant » déplacé, déguisé, modifié, toujours recréé. Ni particularités empiriques, ni universel abs-

trait : Cogito pour un moi dissous. Nous croyons à un monde où les individuations sont impersonnelles, et les singularités, préindividuelles : la splendeur du « on ». D'où l'aspect de science-fiction, qui dérive nécessairement de ce *Erewhon*. Ce que ce livre aurait dû rendre présent, c'est donc l'approche d'une cohérence qui n'est pas plus la nôtre, celle de l'homme, que celle de Dieu ou du monde. En ce sens, ç'aurait dû être un livre apocalyptique (le troisième temps dans la série du temps).

Science-fiction, encore en un autre sens, où les faiblesses s'accusent. Comment faire pour écrire autrement que sur ce qu'on ne sait pas, ou ce qu'on sait mal ? C'est là-dessus nécessairement qu'on imagine avoir quelque chose à dire. On n'écrit qu'à la pointe de son savoir, à cette pointe extrême qui sépare notre savoir et notre ignorance, *et qui fait passer l'un dans l'autre*. C'est seulement de cette façon qu'on est déterminé à écrire. Combler l'ignorance, c'est remettre l'écriture à demain, ou plutôt la rendre impossible. Peut-être y a-t-il là un rapport de l'écriture encore plus menaçant que celui qu'elle est dite entretenir avec la mort, avec le silence. Nous avons donc parlé de science, d'une manière dont nous sentons bien, malheureusement, qu'elle n'était pas scientifique.

Le temps approche où il ne sera guère possible d'écrire un livre de philosophie comme on en fait depuis si longtemps : « Ah ! le vieux style... » La recherche de nouveaux moyens d'expression philosophiques fut inaugurée par Nietzsche, et doit être aujourd'hui poursuivie en rapport avec le renouvellement de certains autres arts, par exemple le théâtre ou le cinéma. A cet égard, nous pouvons dès maintenant poser la question de l'utilisation de l'histoire de la philosophie. Il nous semble que l'histoire de la philosophie doit jouer un rôle assez analogue à celui d'un *collage* dans une peinture. L'histoire de la philosophie, c'est la reproduction de la philosophie même. Il faudrait que le compte rendu en histoire de la philosophie agisse comme un véritable double, et comporte la modification maxima propre au double. (On imagine un Hegel *philosophiquement* barbu, un Marx *philosophiquement* glabre au même titre qu'une Joconde moustachue). Il faudrait arriver à raconter un livre réel de la philosophie passée comme si c'était un livre imaginaire et feint. On sait que Borges excelle dans le compte rendu de livres imaginaires. Mais il va plus loin lorsqu'il considère un livre réel, par exemple le *Don Quichotte*, comme si c'était un livre imaginaire, lui-même

reproduit par un auteur imaginaire, Pierre Ménard, qu'il considère à son tour comme réel. Alors la répétition la plus exacte, la plus stricte a pour corrélat le maximum de différence (« Le texte de Cervantes et celui de Ménard sont verbalement identiques, mais le second est presque infiniment plus riche... »). Les comptes rendus d'histoire de la philosophie doivent représenter une sorte de ralenti, de figeage ou d'immobilisation du texte : *non seulement* du texte auquel ils se rapportent, *mais aussi* du texte dans lequel ils s'insèrent. Si bien qu'ils ont une existence double, et, pour double idéal, la pure répétition du texte ancien et du texte actuel *l'un dans l'autre*. C'est pourquoi nous avons dû parfois intégrer les notes historiques dans notre texte même, pour approcher de cette double existence.



INTRODUCTION

RÉPÉTITION ET DIFFÉRENCE

La répétition n'est pas la généralité. La répétition doit être distinguée de la généralité, de plusieurs façons. Toute formule impliquant leur confusion est fâcheuse : ainsi quand nous disons que deux choses se ressemblent comme deux gouttes d'eau ; ou lorsque nous identifions « il n'y a de science que du général » et « il n'y a de science que de ce qui se répète ». La différence est de nature entre la répétition et la ressemblance, même extrême.

La généralité présente deux grands ordres, l'ordre qualitatif des ressemblances et l'ordre quantitatif des équivalences. Les cycles et les égalités en sont les symboles. Mais, de toute manière, la généralité exprime un point de vue d'après lequel un terme peut être échangé contre un autre, un terme, substitué à un autre. L'échange ou la substitution des particuliers définit notre conduite correspondant à la généralité. C'est pourquoi les empiristes n'ont pas tort de présenter l'idée générale comme une idée particulière en elle-même, à condition d'y joindre un sentiment de pouvoir la remplacer par toute autre idée particulière qui lui ressemble sous le rapport d'un mot. Au contraire, nous voyons bien que la répétition n'est une conduite nécessaire et fondée que par rapport à ce qui ne peut être remplacé. La répétition comme conduite et comme point de vue concerne une singularité inéchangeable, insubstituable. Les reflets, les échos, les doubles, les âmes ne sont pas du domaine de la ressemblance ou de l'équivalence ; et pas plus qu'il n'y a de substitution possible entre les vrais jumeaux, il n'y a possibilité d'échanger son âme. Si l'échange est le critère de la généralité, le vol et le don sont ceux de la répétition. Il y a donc une différence économique entre les deux.

Répéter, c'est se comporter, mais par rapport à quelque chose d'unique ou de singulier, qui n'a pas de semblable ou d'équivalent. Et peut-être cette répétition comme conduite externe fait-elle écho pour son compte à une vibration plus

secrète, à une répétition intérieure et plus profonde dans le singulier qui l'anime. La fête n'a pas d'autre paradoxe apparent : répéter un « irrecommençable ». Non pas ajouter une seconde et une troisième fois à la première, mais porter la première fois à la « nième » puissance. Sous ce rapport de la puissance, la répétition se renverse en s'intériorisant ; comme dit Péguy, ce n'est pas la fête de la Fédération qui commémore ou représente la prise de la Bastille, c'est la prise de la Bastille qui fête et qui répète à l'avance toutes les Fédérations ; ou c'est le premier nymphéa de Monet qui répète tous les autres[1]. On oppose donc la généralité, comme généralité du particulier, et la répétition comme universalité du singulier. On répète une œuvre d'art comme singularité sans concept, et ce n'est pas par hasard qu'un poème doit être appris par cœur. La tête est l'organe des échanges, mais le cœur, l'organe amoureux de la répétition. (Il est vrai que la répétition concerne aussi la tête, mais précisément parce qu'elle en est la terreur ou le paradoxe.) Pius Servien distinguait à juste titre deux langages : le langage des sciences, dominé par le symbole d'égalité, et où chaque terme peut être remplacé par d'autres ; le langage lyrique, dont chaque terme, irremplaçable, ne peut être que répété[2]. On peut toujours « représenter » la répétition comme une ressemblance extrême ou une équivalence parfaite. Mais, qu'on passe par degrés d'une chose à une autre n'empêche pas une différence de nature entre les deux choses.

D'autre part, la généralité est de l'ordre des lois. Mais la loi détermine seulement la ressemblance des sujets qui y sont soumis, et leur équivalence à des termes qu'elle désigne. Loin de fonder la répétition, la loi montre plutôt comment la répétition resterait impossible pour de purs sujets de la loi — les particuliers. Elle les condamne à changer. Forme vide de la différence, forme invariable de la variation, la loi astreint ses sujets à ne l'illustrer qu'au prix de leurs propres changements. Sans doute y a-t-il des constantes autant que des variables dans les termes désignés par la loi ; et dans la nature, des permanences, des persévérations, autant que des flux et des variations. Mais une persévération ne fait pas davantage une répétition. Les constantes d'une loi sont à leur tour les variables d'une loi plus générale, un peu comme les plus durs rochers deviennent

1. Cf. Charles Péguy, *Clio*, 1917 (N.R.F., 33e éd.), p. 45, p. 114.
2. Pius Servien, *Principes d'esthétique* (Boivin, 1935), pp. 3-5 ; *Science et poésie* (Flammarion, 1947), pp. 44-47.

des matières molles et fluides à l'échelle géologique d'un million d'années. Et, à chaque niveau, c'est par rapport à de grands objets permanents dans la nature qu'un sujet de la loi éprouve sa propre impuissance à répéter, et découvre que cette impuissance est déjà comprise dans l'objet, réfléchie dans l'objet permanent où il lit sa condamnation. La loi réunit le changement des eaux à la permanence du fleuve. De Watteau, Élie Faure dit : « Il avait placé ce qu'il y a de plus passager dans ce que notre regard rencontre de plus durable, l'espace et les grands bois. » C'est la méthode XVIII[e] siècle. Wolmar, dans *La Nouvelle Héloïse*, en avait fait un système : l'impossibilité de la répétition, le changement comme condition générale à laquelle la loi de la Nature semble condamner toutes les créatures particulières, était saisi par rapport à des termes fixes (sans doute eux-mêmes variables par rapport à d'autres permanences, en fonction d'autres lois plus générales). Tel est le sens du bosquet, de la grotte, de l'objet « sacré ». Saint-Preux apprend qu'il ne peut pas répéter, non seulement en raison de ses changements et de ceux de Julie, mais en raison des grandes permanences de la nature, qui prennent une valeur symbolique, et ne l'excluent pas moins d'une vraie répétition. Si la répétition est possible, elle est du miracle plutôt que de la loi. Elle est contre la loi : contre la forme semblable et le contenu équivalent de la loi. Si la répétition peut être trouvée, même dans la nature, c'est au nom d'une puissance qui s'affirme contre la loi, qui travaille sous les lois, peut-être supérieure aux lois. Si la répétition existe, elle exprime à la fois une singularité contre le général, une universalité contre le particulier, un remarquable contre l'ordinaire, une instantanéité contre la variation, une éternité contre la permanence. A tous égards, la répétition, c'est la transgression. Elle met en question la loi, elle en dénonce le caractère nominal ou général, au profit d'une réalité plus profonde et plus artiste.

Il semble difficile pourtant de nier tout rapport de la répétition avec la loi, du point de vue de l'expérimentation scientifique elle-même. Mais nous devons demander dans quelles conditions l'expérimentation assure une répétition. Les phénomènes de la nature se produisent à l'air libre, toute inférence étant possible dans de vastes cycles de ressemblance : c'est en ce sens que tout réagit sur tout, et que tout ressemble à tout (ressemblance du divers avec soi). Mais l'expérimentation constitue des milieux relativement clos, dans lesquels nous définissons un phénomène en fonction d'un petit nombre de facteurs sélectionnés (deux au minimum, par exemple l'espace et le temps pour le mouvement

d'un corps en général dans le vide). Il n'y a pas lieu, dès lors, de s'interroger sur l'application des mathématiques à la physique : la physique est immédiatement mathématique, les facteurs retenus ou les milieux clos constituant aussi bien des systèmes de coordonnées géométriques. Dans ces conditions, le phénomène apparaît nécessairement comme *égal* à une certaine relation quantitative entre facteurs sélectionnés. Il s'agit donc, dans l'expérimentation, de substituer un ordre de généralité à un autre : un ordre d'égalité à un ordre de ressemblance. On défait les ressemblances, pour découvrir une égalité qui permet d'identifier un phénomène dans les conditions particulières de l'expérimentation. La répétition n'apparaît ici que dans le passage d'un ordre de généralité à l'autre, affleurant à la faveur, à l'occasion de ce passage. Tout se passe comme si la répétition pointait dans un instant, entre les deux généralités, sous deux généralités. Mais là encore, on risque de prendre pour une différence de degré ce qui diffère en nature. Car la généralité ne représente et ne suppose qu'une répétition hypothétique : si les mêmes circonstances sont données, alors... Cette formule signifie : dans des totalités semblables, on pourra toujours retenir et sélectionner des facteurs identiques qui représentent l'être-égal du phénomène. Mais on ne rend compte ainsi ni de ce qui pose la répétition, ni de ce qu'il y a de catégorique ou de ce qui vaut en droit dans la répétition (ce qui vaut en droit, c'est « n » fois comme puissance d'une seule fois, sans qu'il y ait besoin de passer par une seconde, une troisième fois). Dans son essence, la répétition renvoie à une puissance singulière qui diffère en nature de la généralité, même quand elle profite, pour apparaître, du passage artificiel d'un ordre général à l'autre.

L'erreur « stoïcienne », c'est d'attendre la répétition de la loi de nature. Le sage doit se convertir en vertueux ; le rêve de trouver une loi qui rendrait la répétition possible passe du côté de la loi morale. Toujours une tâche à recommencer, une fidélité à reprendre dans une vie quotidienne qui se confond avec la réaffirmation du Devoir. Büchner fait dire à Danton : « C'est bien fastidieux d'enfiler d'abord sa chemise, puis sa culotte, et le soir de se traîner au lit et le matin de se traîner hors du lit, et de mettre toujours un pied devant l'autre. Il n'y a guère d'espoir que cela change jamais. Il est fort triste que des millions de gens aient fait ainsi et que d'autres millions le fassent encore après nous, et que par-dessus le marché nous soyons constitués de deux moitiés qui font toutes deux la même chose, de sorte que tout se produit deux fois. » Mais à quoi servirait la loi morale, si elle ne sanctifiait

la réitération, et surtout si elle ne la rendait possible, nous donnant un pouvoir législatif dont nous exclut la loi de nature ? Il arrive que le moraliste présente les catégories du Bien et du Mal sous les espèces suivantes : chaque fois que nous essayons de répéter selon la nature, comme êtres de la nature (répétition d'un plaisir, d'un passé, d'une passion), nous nous lançons dans une tentative démoniaque, déjà maudite, qui n'a pas d'autre issue que le désespoir ou l'ennui. Le Bien, au contraire, nous donnerait la possibilité de la répétition, et du succès de la répétition, et de la spiritualité de la répétition, parce qu'il dépendrait d'une loi qui ne serait plus celle de la nature, mais celle du devoir, et dont nous ne serions pas sujets sans être aussi législateurs, comme êtres moraux. Et ce que Kant appelle la plus haute épreuve, qu'est-ce, sinon une épreuve de pensée qui doit déterminer ce qui *peut* être reproduit en droit, c'est-à-dire ce qui peut être répété sans contradiction sous la forme de la loi morale ? L'homme du devoir a inventé une « épreuve » de la répétition, il a déterminé ce qui pouvait être répété du point de vue du droit. Il estime donc avoir vaincu à la fois le démoniaque et le fastidieux. Et tel un écho des soucis de Danton, telle une réponse à ces soucis, n'y a-t-il pas du moralisme jusque dans l'étonnant support-chaussettes que Kant s'était confectionné, dans cet appareil à répétition que ses biographes décrivent avec tant de précision, comme dans la fixité de ses promenades quotidiennes (au sens où la négligence de la toilette et le manque d'exercice font partie des conduites dont la maxime ne peut pas sans contradiction être pensée comme loi universelle, ni donc faire l'objet d'une répétition de droit) ?

Mais l'ambiguïté de la conscience est celle-ci : elle ne peut se penser qu'en posant la loi morale extérieure, supérieure, indifférente à la loi de nature, mais elle ne peut penser l'application de la loi morale qu'en restaurant en elle-même l'image et le modèle de la loi de nature. Si bien que la loi morale, loin de nous donner une vraie répétition, nous laisse encore dans la généralité. La généralité, cette fois, n'est plus celle de la nature, mais celle de l'habitude comme seconde nature. Il est vain d'invoquer l'existence d'habitudes immorales, de mauvaises habitudes ; ce qui est moral essentiellement, ce qui a la forme du bien, c'est la forme de l'habitude ou, comme disait Bergson, l'habitude de prendre des habitudes (le tout de l'obligation). Or, dans ce tout ou cette généralité de l'habitude, nous retrouvons les deux grands ordres : celui des ressemblances, dans la conformité variable des éléments d'action par rapport à un modèle supposé, tant que

l'habitude n'est pas prise ; celui des équivalences, avec l'égalité des éléments d'action dans des situations diverses, dès que l'habitude est prise. Si bien que jamais l'habitude ne forme une véritable répétition : tantôt c'est l'action qui change, et se perfectionne, une intention restant constante ; tantôt l'action reste égale, dans des intentions et des contextes différents. Là encore, si la répétition est possible, elle n'apparaît qu'entre ces deux généralités, de perfectionnement et d'intégration, sous ces deux généralités, quitte à les renverser, témoignant d'une tout autre puissance.

Si la répétition est possible, c'est contre la loi morale autant que contre la loi de nature. On connaît deux manières de renverser la loi morale. Tantôt par une remontée dans les principes : on conteste l'ordre de la loi comme secondaire, dérivé, emprunté, « général » ; on dénonce dans la loi un principe de seconde main, qui détourne une force ou usurpe une puissance originelles. Tantôt, au contraire, la loi est d'autant mieux renversée qu'on descend vers les conséquences, qu'on s'y soumet avec une minutie trop parfaite ; c'est à force d'épouser la loi qu'une âme faussement soumise arrive à la tourner, et à goûter aux plaisirs qu'elle était censée défendre. On le voit bien dans toutes les démonstrations par l'absurde, dans les grèves du zèle, mais aussi dans certains comportements masochistes de dérision par soumission. La première manière de renverser la loi est ironique, et l'ironie y apparaît comme un art des principes, de la remontée vers les principes, et du renversement des principes. La seconde est l'humour, qui est un art des conséquences et des descentes, des suspens et des chutes. Faut-il comprendre que la répétition surgit dans ce suspens comme dans cette remontée, comme si l'existence se reprenait et se « réitérait » en elle-même, dès qu'elle n'est plus contrainte par les lois ? La répétition appartient à l'humour et à l'ironie ; elle est par nature transgression, exception, manifestant toujours une singularité contre les particuliers soumis à la loi, un universel contre les généralités qui font loi.

Il y a une force commune à *Kierkegaard* et à *Nietzsche*. (Il faudrait y joindre Péguy pour former le triptyque du pasteur, de l'antéchrist et du catholique. Chacun des trois, à sa manière, fit de la répétition non seulement une puissance propre du langage et de la pensée, un pathos et une pathologie supérieure, mais la catégorie fondamentale de la philosophie de l'avenir. A

chacun correspond un Testament, et aussi un Théâtre, une conception du théâtre, et un personnage éminent dans ce théâtre comme héros de la répétition : Job-Abraham, Dionysos-Zarathoustra, Jeanne d'Arc-Clio). Ce qui les sépare est considérable, manifeste, bien connu. Mais rien n'effacera cette prodigieuse rencontre autour d'une pensée de la répétition : *ils opposent la répétition à toutes les formes de la généralité.* Et le mot « répétition », ils ne le prennent pas de manière métaphorique, ils ont au contraire une certaine manière de le prendre à la lettre, et de le faire passer dans le style. On peut, on doit d'abord numéroter les principales propositions qui marquent entre eux la coïncidence :

1° Faire de la répétition même quelque chose de nouveau ; la lier à une épreuve, à une sélection, à une épreuve sélective ; la poser comme objet suprême de la volonté et de la liberté. Kierkegaard précise : non pas tirer de la répétition quelque chose de nouveau, non pas lui soutirer quelque chose de nouveau. Car seule la contemplation, l'esprit qui contemple du dehors, « soutire ». Il s'agit au contraire d'agir, de faire de la répétition comme telle une nouveauté, c'est-à-dire une liberté et une tâche de la liberté. Et Nietzsche : libérer la volonté de tout ce qui l'enchaîne en faisant de la répétition l'objet même du vouloir. Sans doute la répétition est-elle déjà ce qui enchaîne ; mais si l'on meurt de la répétition, c'est elle aussi qui sauve et qui guérit, et qui guérit d'abord de l'autre répétition. Dans la répétition, il y a donc à la fois tout le jeu mystique de la perte et du salut, tout le jeu théâtral de la mort et de la vie, tout le jeu positif de la maladie et de la santé (cf. Zarathoustra malade et Zarathoustra convalescent, par une seule et même puissance qui est celle de la répétition dans l'éternel retour).

2° Dès lors, opposer la répétition aux lois de la Nature. Kierkegaard déclare qu'il ne parle même pas du tout de la répétition dans la nature, des cycles ou des saisons, des échanges et des égalités. Bien plus : si la répétition concerne le plus intérieur de la volonté, c'est parce que tout *change* autour de la volonté, conformément à la loi de nature. D'après la loi de nature, la répétition est impossible. C'est pourquoi Kierkegaard condamne, sous le nom de répétition esthétique, tout effort pour obtenir la répétition des lois de la nature, non seulement comme l'épicurien, mais fût-ce comme le stoïcien, en s'identifiant au principe qui légifère. On dira que, chez Nietzsche, la situation n'est pas

si claire. Pourtant les déclarations de Nietzsche sont formelles. S'il découvre la répétition dans la Physis elle-même, c'est parce qu'il découvre dans la Physis quelque chose de supérieur au règne des lois : une volonté se voulant elle-même à travers tous les changements, une puissance contre la loi, un intérieur de la terre qui s'oppose aux lois de la surface. Nietzsche oppose « son » hypothèse à l'hypothèse cyclique. Il conçoit la répétition dans l'éternel retour comme Être, mais il oppose cet être à toute forme légale, à l'être-semblable autant qu'à l'être-égal. Et comment le penseur qui poussa le plus loin la critique de la notion de loi pourrait-il réintroduire l'éternel retour comme loi de la nature ? Comment lui, connaisseur des Grecs, serait-il fondé à estimer sa propre pensée prodigieuse et nouvelle, s'il se contentait de formuler cette platitude naturelle, cette généralité de la nature bien connue des Anciens ? A deux reprises, Zarathoustra corrige les mauvaises interprétations de l'éternel retour : avec colère, contre son démon (« Esprit de lourdeur... ne simplifie pas trop de choses ! ») ; avec douceur, contre ses animaux (« O espiègles, ô ressasseurs... vous en avez déjà fait une rengaine ! »). La *rengaine*, c'est l'éternel retour comme cycle ou circulation, comme être-semblable et comme être-égal, bref comme certitude animale naturelle et comme loi sensible de la nature elle-même.

3° Opposer la répétition à la loi morale, en faire la suspension de l'éthique, la pensée de par-delà le bien et le mal. La répétition apparaît comme le logos du solitaire, du singulier, le logos du « penseur privé ». Chez Kierkegaard et chez Nietzsche, se développe l'opposition du penseur privé, du penseur-comète, porteur de la *répétition*, avec le professeur public, docteur de la loi, dont le discours de seconde main procède par *médiation* et prend sa source moralisante dans la généralité des concepts (cf. Kierkegaard contre Hegel, Nietzsche contre Kant et Hegel, et de ce point de vue Péguy contre la Sorbonne). Job est la contestation infinie, Abraham, la résignation infinie, mais les deux sont une seule et même chose. Job met en question la loi, de manière ironique, refuse toutes les explications de seconde main, destitue le général pour atteindre au plus singulier comme principe, comme universel. Abraham se soumet humoristiquement à la loi, mais retrouve précisément dans cette soumission la singularité du fils unique que la loi commandait de sacrifier. Telle que l'entend Kierkegaard, la répétition est le corrélat transcendant commun de la contestation et de la résignation

comme intentions psychiques. (Et l'on retrouverait les deux aspects dans le dédoublement de Péguy, Jeanne d'Arc et Gervaise.) Dans l'athéisme éclatant de Nietzsche, la haine de la loi et l'*amor fati*, l'agressivité et le consentement sont le double visage de Zarathoustra, recueilli de la Bible et retourné contre elle. D'une certaine manière encore, on voit Zarathoustra rivaliser avec Kant, avec l'épreuve de la répétition dans la loi morale. L'éternel retour se dit : quoi que tu veuilles, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour. Il y a là un « formalisme » qui renverse Kant sur son propre terrain, une épreuve qui va plus loin, puisque, au lieu de rapporter la répétition à une loi morale supposée, elle semble faire de la répétition même la seule forme d'une loi par-delà la morale. Mais en réalité, c'est encore plus compliqué. La forme de la répétition dans l'éternel retour, c'est la forme brutale de l'immédiat, celle de l'universel et du singulier réunis, qui détrône toute loi générale, fait fondre les médiations, périr les particuliers soumis à la loi. Il y a un au-delà de la loi, et un en-deçà de la loi, qui s'unissent dans l'éternel retour comme l'ironie et l'humour noirs de Zarathoustra.

4° Opposer la répétition non seulement aux généralités de l'habitude, mais aux particularités de la mémoire. Car peut-être est-ce l'habitude qui arrive à « tirer » quelque chose de nouveau d'une répétition contemplée du dehors. Dans l'habitude, nous n'agissons qu'à condition qu'il y ait en nous un petit Moi qui contemple : c'est lui qui extrait le nouveau, c'est-à-dire le général, de la pseudo-répétition des cas particuliers. Et la mémoire, peut-être, retrouve les particuliers fondus dans la généralité. Peu importent ces mouvements psychologiques ; chez Nietzsche et chez Kierkegaard, ils s'effacent devant la répétition posée comme la double condamnation de l'habitude et de la mémoire. C'est par là que la répétition est la pensée de l'avenir : elle s'oppose à la catégorie antique de la réminiscence, et à la catégorie moderne de l'*habitus*. C'est dans la répétition, c'est par la répétition que l'Oubli devient une puissance positive, et l'inconscient, un inconscient supérieur positif (par exemple l'oubli comme force fait partie intégrante de l'expérience vécue de l'éternel retour). Tout se résume dans la *puissance*. Lorsque Kierkegaard parle de la répétition comme de la seconde puissance de la conscience, « seconde » ne signifie pas une deuxième fois, mais l'infini qui se dit d'une seule fois, l'éternité qui se dit d'un instant, l'inconscient qui se dit de la conscience, la puissance « n ». Et quand Nietzsche présente l'éternel retour comme

l'expression immédiate de la volonté de puissance, volonté de puissance ne signifie nullement « vouloir la puissance », mais au contraire : quoi qu'on veuille, porter ce qu'on veut à la « nième » puissance, c'est-à-dire en dégager la forme supérieure, grâce à l'opération sélective de la pensée dans l'éternel retour, grâce à la singularité de la répétition dans l'éternel retour lui-même. Forme supérieure de tout ce qui est, voilà l'identité immédiate de l'éternel retour et du surhomme[1].

Nous ne suggérons aucune ressemblance entre le Dionysos de Nietzsche et le Dieu de Kierkegaard. Au contraire, nous supposons, nous croyons que la différence est infranchissable. Mais d'autant plus : d'où vient la coïncidence sur le thème de la répétition, sur cet objectif fondamental, même si cet objectif est conçu de façon diverse ? Kierkegaard et Nietzsche sont de ceux qui apportent à la philosophie de nouveaux moyens d'expression. On parle volontiers, à leur propos, d'un dépassement de la philosophie. Or ce qui est en question dans toute leur œuvre, c'est le *mouvement*. Ce qu'ils reprochent à Hegel, c'est d'en rester au faux mouvement, au mouvement logique abstrait, c'est-à-dire à la « médiation ». Ils veulent mettre la métaphysique en mouvement, en activité. Ils veulent la faire passer à l'acte, et aux actes immédiats. Il ne leur suffit donc pas de proposer une nouvelle représentation du mouvement ; la représentation est déjà médiation. Il s'agit au contraire de produire dans l'œuvre un mouvement capable d'émouvoir l'esprit hors de toute représentation ; il s'agit de faire du mouvement lui-même une œuvre, sans interposition ; de substituer des signes directs à des représentations médiates ; d'inventer des vibrations, des rotations, des tournoiements, des gravitations, des danses ou des sauts qui atteignent directement l'esprit. Cela, c'est une idée d'homme de théâtre, une idée de metteur en scène

1. Dans la comparaison qui précède, les textes auxquels nous nous référons sont parmi les plus connus de Nietzsche et de Kierkegaard. Pour KIERKEGAARD, il s'agit de : *La répétition* (trad. et éd. TISSEAU) ; des passages du *Journal* (IV, B 117, publiés en appendice de la traduction TISSEAU) ; *Crainte et tremblement* ; la note très importante du *Concept d'angoisse* (trad. FERLOV et GATEAU, N.R.F., pp. 26-28). Et sur la critique de la mémoire, cf. *Miettes philosophiques* et *Etapes sur le chemin de la vie*. — Quant à NIETZSCHE, *Zarathoustra* (surtout II, « De la rédemption » ; et les deux grands passages du livre III, « De la vision et de l'énigme » et « Le convalescent », l'un concernant Zarathoustra malade et discutant avec son démon, l'autre, Zarathoustra convalescent discutant avec ses animaux) ; mais aussi *Les notes de 1881-1882* (où Nietzsche oppose explicitement « son » hypothèse à l'hypothèse cyclique, et critique toutes les notions de ressemblance, d'égalité, d'équilibre et d'identité. Cf. *Volonté de puissance*, trad. BIANQUIS, N.R.F., t. I, pp. 295-301). — Pour PÉGUY, enfin, on se reportera essentiellement à *Jeanne d'Arc* et à *Clio*.

— en avance sur son temps. C'est en ce sens que quelque chose de tout à fait nouveau commence avec Kierkegaard et Nietzsche. Ils ne réfléchissent plus sur le théâtre à la manière hégélienne. Ils ne font pas davantage un théâtre philosophique. Ils inventent, dans la philosophie, un incroyable équivalent de théâtre, et par là fondent ce théâtre de l'avenir en même temps qu'une philosophie nouvelle. On dira que, au moins du point de vue théâtre, il n'y a pas du tout réalisation ; ni Copenhague vers 1840 et la profession de pasteur, ni Bayreuth et la rupture avec Wagner, n'étaient des conditions favorables. Une chose est certaine, pourtant : quand Kierkegaard parle du théâtre antique et du drame moderne, on a déjà changé d'élément, on ne se trouve plus dans l'élément de la réflexion. On découvre un penseur qui vit le problème des masques, qui éprouve ce vide intérieur qui est le propre du masque, et qui cherche à le combler, à le remplir, fût-ce par « l'absolument différent », c'est-à-dire en y mettant toute la différence du fini et de l'infini, et en créant ainsi l'idée d'un théâtre de l'humour et de la foi. Quand Kierkegaard explique que le chevalier de la foi ressemble à s'y méprendre à un bourgeois endimanché, il faut prendre cette indication philosophique comme une remarque de metteur en scène, montrant comment le chevalier de la foi doit être *joué*. Et quand il commente Job ou Abraham, quand il imagine les variantes du conte *Agnès et le Triton*, la manière ne trompe pas, c'est une manière de scénario. Jusque dans Abraham et dans Job, résonne la musique de Mozart ; et il s'agit de « sauter », sur l'air de cette musique. « Je ne regarde qu'aux mouvements », voilà une phrase de metteur en scène, qui pose le plus haut problème théâtral, le problème d'un mouvement qui atteindrait directement l'âme, et qui serait celui de l'âme[1].

A plus forte raison pour Nietzsche. La *Naissance de la Tragédie* n'est pas une réflexion sur le théâtre antique, mais la fondation pratique d'un théâtre de l'avenir, l'ouverture d'une voie dans laquelle Nietzsche croit encore possible de pousser Wagner. Et la rupture avec Wagner n'est pas affaire de théorie ; elle n'est pas non plus affaire de musique ; elle concerne le rôle

1. Cf. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement* (trad. TISSEAU, Aubier, pp. 52-67) sur la nature du mouvement réel, qui est « répétition » et non pas médiation, et qui s'oppose au faux mouvement logique abstrait de Hegel, cf. les remarques du *Journal*, en appendice à la *Répétition*, trad.-éd. TISSEAU. — On trouve aussi chez PÉGUY une critique profonde du « mouvement logique ». Péguy dénonce celui-ci comme un pseudo-mouvement, conservateur, accumulateur et capitalisateur : cf. *Clio*, N.R.F., pp. 45 sq. C'est proche de la critique kierkegaardienne.

respectif du texte, de l'histoire, du bruit, de la musique, de la lumière, de la chanson, de la danse et du décor dans ce théâtre dont Nietzsche rêve. *Zarathoustra* reprend les deux tentatives dramatiques sur Empédocle. Et si Bizet est meilleur que Wagner, c'est du point de vue du théâtre et pour les danses de *Zarathoustra*. Ce que Nietzsche reproche à Wagner, c'est d'avoir renversé et dénaturé le « mouvement » : nous avoir fait patauger et nager, un théâtre nautique, au lieu de marcher et danser. *Zarathoustra* est conçu tout entier dans la philosophie, mais aussi tout entier pour la scène. Tout y est sonorisé, visualisé, mis en mouvement, en marche et en danse. Et comment le lire sans chercher le son exact du cri de l'homme supérieur, comment lire le prologue sans mettre en scène le funambule qui ouvre toute l'histoire ? A certains moments, c'est un opéra bouffe sur des choses terribles ; et ce n'est pas par hasard que Nietzsche parle du comique du surhumain. Qu'on se rappelle la chanson d'Ariane, mise dans la bouche du vieil Enchanteur : deux masques, ici, sont superposés — celui d'une jeune femme, presque d'une Koré, qui vient s'appliquer sur un masque de vieillard répugnant. L'acteur doit jouer le rôle d'un vieillard en train de jouer le rôle de la Koré. Et là aussi pour Nietzsche, il s'agit de combler le vide intérieur du masque dans un espace scénique : en multipliant les masques superposés, en inscrivant dans cette superposition l'omniprésence de Dionysos, en y mettant l'infini du mouvement réel comme la différence absolue dans la répétition de l'éternel retour. Lorsque Nietzsche dit que le surhomme ressemble à Borgia plutôt qu'à Parsifal, lorsqu'il suggère que le surhomme participe à la fois de l'ordre des Jésuites et du corps des officiers prussiens, là encore, on ne peut comprendre ces textes qu'en les prenant pour ce qu'ils sont, des remarques de metteur en scène indiquant comment le surhomme doit être « joué ».

Le théâtre, c'est le mouvement réel ; et de tous les arts qu'il utilise, il extrait le mouvement réel. Voilà qu'on nous dit : ce mouvement, l'essence et l'intériorité du mouvement, c'est la répétition, *non pas l'opposition*, *non pas la médiation*. Hegel est dénoncé comme celui qui propose un mouvement du concept abstrait, au lieu du mouvement de la Physis et de la Psyché. Hegel substitue le rapport abstrait du particulier avec le concept en général, au vrai rapport du singulier et de l'universel dans l'Idée. Il en reste donc à l'élément réfléchi de la « représentation », à la simple généralité. Il représente des concepts, au lieu de dramatiser les Idées : il fait un faux théâtre, un faux drame, un

faux mouvement. Il faut voir comme Hegel trahit et dénature l'immédiat pour fonder sa dialectique sur cette incompréhension, et introduire la médiation dans un mouvement qui n'est plus que celui de sa propre pensée, et des généralités de cette pensée. Les successions spéculatives remplacent les coexistences, les oppositions viennent recouvrir et cacher les répétitions. Quand on dit que le mouvement, au contraire, c'est la répétition, et que c'est là notre vrai théâtre, on ne parle pas de l'effort de l'acteur qui « répète » dans la mesure où la pièce n'est pas encore sue. On pense à l'espace scénique, au vide de cet espace, à la manière dont il est rempli, déterminé, par des signes et des masques, à travers lesquels l'acteur joue un rôle qui joue d'autres rôles, et comment la répétition se tisse d'un point remarquable à un autre en comprenant en soi les différences. (Quand Marx critique aussi le faux mouvement abstrait ou la médiation des hégéliens, il se trouve lui-même porté à une idée, qu'il indique plutôt qu'il ne la développe, idée essentiellement « théâtrale » : pour autant que l'histoire est un théâtre, la répétition, le tragique et le comique dans la répétition, forment une condition du mouvement, sous laquelle les « acteurs » ou les « héros » produisent dans l'histoire quelque chose d'effectivement nouveau.) Le théâtre de la répétition s'oppose au théâtre de la représentation, comme le mouvement s'oppose au concept et à la représentation qui le rapporte au concept. Dans le théâtre de la répétition, on éprouve des forces pures, des tracés dynamiques dans l'espace qui agissent sur l'esprit sans intermédiaire, et qui l'unissent directement à la nature et à l'histoire, un langage qui parle avant les mots, des gestes qui s'élaborent avant les corps organisés, des masques avant les visages, des spectres et des fantômes avant les personnages — tout l'appareil de la répétition comme « puissance terrible ».

Il devient aisé, alors, de parler des différences entre Kierkegaard et Nietzsche. Mais même cette question ne doit plus être posée au niveau spéculatif d'une nature ultime du Dieu d'Abraham ou du Dionysos de *Zarathoustra*. Il s'agit plutôt de savoir ce que veut dire « faire le mouvement », ou répéter, obtenir la répétition. S'agit-il de sauter, comme le croit Kierkegaard ? Ou bien s'agit-il de danser, comme pense Nietzsche, qui n'aime pas que l'on confonde danser avec sauter (seul le singe de Zarathoustra, son démon, son nain, son bouffon, saute)[1]. Kierke-

1. Cf. NIETZSCHE, *Zarathoustra*, liv. III, « Des vieilles et des nouvelles tables », § 4 : « Mais le bouffon seul pense : on peut aussi sauter par-dessus l'homme. »

gaard nous propose un théâtre de la foi ; et ce qu'il oppose au mouvement logique, c'est le mouvement spirituel, le mouvement de la foi. Aussi peut-il nous convier à dépasser toute répétition esthétique, à dépasser l'ironie et même l'humour, tout en sachant, avec souffrance, qu'il nous propose seulement l'image esthétique, ironique et humoristique d'un tel dépassement. Chez Nietzsche, c'est un théâtre de l'incroyance, du mouvement comme Physis, déjà un théâtre de la cruauté. L'humour et l'ironie y sont indépassables, opérant au fond de la nature. Et que serait l'éternel retour, si l'on oubliait qu'il est un mouvement vertigineux, qu'il est doué d'une force de sélectionner, d'expulser comme de créer, de détruire comme de produire, non pas de faire revenir le Même en général ? La grande idée de Nietzsche, c'est de fonder la répétition dans l'éternel retour à la fois sur la mort de Dieu et sur la dissolution du Moi. Mais dans le théâtre de la foi, l'alliance est tout autre ; Kierkegaard la rêve entre un Dieu et un moi retrouvés. Toutes sortes de différences s'enchaînent : le mouvement est-il dans la sphère de l'esprit, ou bien dans les entrailles de la terre, qui ne connaît ni Dieu ni moi ? Où se trouvera-t-il mieux protégé contre les généralités, contre les médiations ? La répétition est-elle surnaturelle, dans la mesure où elle est au-dessus des lois de la nature ? Ou bien est-elle le plus naturel, volonté de la Nature en elle-même et se voulant elle-même comme Physis, parce que la nature est par elle-même supérieure à *ses propres* règnes et à *ses propres* lois ? Kierkegaard, dans sa condamnation de la répétition « esthétique », n'a-t-il pas mélangé toutes sortes de choses : une pseudo-répétition qu'on attribuerait aux lois générales de la nature, une vraie répétition dans la nature elle-même ; une répétition des passions sur un mode pathologique, une répétition dans l'art et l'œuvre d'art ? Nous ne pouvons maintenant résoudre aucun de ces problèmes ; il nous a suffi de trouver la confirmation théâtrale d'une différence irréductible entre la généralité et la répétition.

* * *

Répétition et généralité s'opposaient du point de vue de la conduite et du point de vue de la loi. Il faut encore préciser la troisième opposition, du point de vue du concept ou de la représentation. Posons une question *quid juris* : le concept peut être en droit celui d'une chose particulière existante, ayant alors une compréhension infinie. La compréhension infinie est le corrélat d'une extension = 1. Il importe fort que cet infini de la

compréhension soit posé comme actuel, non pas comme virtuel ou simplement indéfini. C'est à cette condition que les prédicats comme moments du concept se conservent, et ont un effet dans le sujet auquel ils s'attribuent. La compréhension infinie rend ainsi possible la remémoration et la recognition, la mémoire et la conscience de soi (même quand ces deux facultés ne sont pas infinies pour leur compte). On appelle représentation le rapport du concept et de son objet, sous ce double aspect, tel qu'il se trouve effectué dans cette mémoire et cette conscience de soi. On peut en tirer les principes d'un leibnizianisme vulgarisé. D'après un principe de différence, toute détermination est conceptuelle en dernière instance, ou fait actuellement partie de la compréhension d'un concept. D'après un principe de raison suffisante, il y a toujours un concept par chose particulière. D'après la réciproque, principe des indiscernables, il y a une chose et une seule par concept. L'ensemble de ces principes forme l'exposition de la différence comme différence conceptuelle, ou le développement de la représentation comme médiation.

Mais un concept peut toujours être bloqué, au niveau de chacune de ses déterminations, de chacun des prédicats qu'il comprend. Le propre du prédicat comme détermination, c'est de rester fixe dans le concept, tout en devenant autre dans la chose (animal devient autre en homme et en cheval, humanité, autre en Pierre et Paul). C'est même pourquoi la compréhension du concept est infinie : devenu autre dans la chose, le prédicat est comme l'objet d'un autre prédicat dans le concept. Mais c'est pourquoi aussi chaque détermination reste générale ou définit une ressemblance, en tant que fixée dans le concept et convenant en droit à une infinité de choses. Le concept, ici, est donc constitué de telle façon que sa compréhension va à l'infini dans son usage réel, mais est toujours passible d'un blocage artificiel dans son usage logique. Toute limitation logique de la compréhension du concept le dote d'une extension supérieure à 1, infinie en droit, donc d'une généralité telle qu'aucun individu existant *ne peut* lui correspondre *hic et nunc* (règle du rapport inverse de la compréhension et de l'extension). Ainsi le principe de différence, comme différence dans le concept, ne s'oppose pas, mais au contraire laisse le plus grand jeu possible à l'appréhension des ressemblances. Déjà, du point de vue des devinettes, la question « quelle différence y a-t-il ? » peut toujours se transformer en : quelle ressemblance y a-t-il ? Mais surtout, dans les classifications, la détermination des espèces implique et suppose une évaluation continue des ressemblances. Sans doute la ressem-

blance n'est pas une identité partielle ; mais c'est seulement parce que le prédicat dans le concept, en vertu de son devenir-autre dans la chose, n'est pas une partie de cette chose.

Nous voudrions marquer la différence entre ce type de blocage artificiel et un tout autre type, qu'on doit appeler blocage naturel du concept. L'un renvoie à la simple logique, mais l'autre, à une logique transcendantale ou à une dialectique de l'existence. Supposons en effet qu'un concept, pris à un moment déterminé où sa compréhension est finie, se voit assigner de force une place dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire une existence correspondant normalement à l'extension = 1. On dirait alors qu'un genre, une espèce, passe à l'existence *hic et nunc* sans augmentation de compréhension. Il y a déchirement entre cette extension = 1 imposée au concept et l'extension = ∞ qu'exige en principe sa compréhension faible. Le résultat va être une « extension discrète », c'est-à-dire un pullulement d'individus absolument identiques quant au concept, et participant de la même singularité dans l'existence (paradoxe des doubles ou des jumeaux)[1]. Ce phénomène d'extension discrète implique un blocage naturel du concept, qui diffère en nature du blocage logique : il forme une vraie répétition dans l'existence, au lieu de constituer un ordre de ressemblance dans la pensée. Il y a une grande différence entre la généralité, qui désigne toujours une puissance logique du concept, et la répétition, qui témoigne de son impuissance ou de sa limite réelle. La répétition, c'est le fait pur d'un concept à compréhension finie, forcé de passer comme tel à l'existence : connaissons-nous des exemples d'un tel passage ? L'atome épicurien serait un de ces exemples ; individu localisé dans l'espace, il n'en a pas moins une compréhension pauvre, qui se rattrape en extension discrète, au point qu'il existe une infinité d'atomes de même forme et de même taille. Mais on peut douter de l'existence de l'atome épicurien. En revanche, on ne peut douter de l'existence des mots, qui sont d'une certaine manière des atomes linguistiques. Le mot possède une compréhension nécessairement finie, puisqu'il est par nature objet d'une définition seulement nominale. Nous disposons là d'une raison pour laquelle la compréhension du concept *ne peut pas* aller à l'infini : on ne définit un mot que par un nombre fini de mots. Pourtant la parole et l'écriture, dont il est inséparable, donnent au mot une existence *hic et nunc* ; le genre passe donc à l'existence en tant que tel ; et

1. La formule et le phénomène de l'extension discrète sont bien dégagés par Michel Tournier dans un texte à paraître.

là encore l'extension se rattrape en dispersion, en discrétion, sous le signe d'une répétition qui forme la puissance réelle du langage dans la parole et dans l'écriture.

La question est : y a-t-il d'autres blocages naturels que celui de l'extension discrète ou de la compréhension finie ? Supposons un concept à compréhension indéfinie (virtuellement infinie). Si loin qu'on aille dans cette compréhension, on pourra toujours penser qu'il subsume des objets parfaitement identiques. Contrairement à ce qui se passe dans l'infini actuel, où le concept suffit en droit à distinguer son objet de *tout* autre objet, nous nous trouvons maintenant devant un cas où le concept peut poursuivre indéfiniment sa compréhension, tout en subsumant toujours une pluralité d'objet elle-même indéfinie. Là encore le concept est le Même — indéfiniment le même — pour des objets distincts. Nous devons alors reconnaître l'existence de différences non conceptuelles entre ces objets. C'est Kant qui marqua le mieux la corrélation entre des concepts doués d'une spécification seulement indéfinie et des déterminations non conceptuelles, purement spatio-temporelles ou oppositionnelles (paradoxe des objets symétriques)[1]. Mais précisément ces déterminations sont seulement les figures de la répétition : l'espace et le temps sont eux-mêmes des milieux répétitifs ; et l'opposition réelle n'est pas un maximum de différence, mais un minimum de répétition, une répétition réduite à deux, faisant retour et écho sur soi, une répétition qui a trouvé le moyen de se *définir*. La répétition apparaît donc comme la différence sans concept, qui se dérobe à la différence conceptuelle indéfiniment continuée. Elle exprime une puissance propre de l'existant, un entêtement de l'existant dans l'intuition, qui résiste à toute spécification par le concept, si loin qu'on pousse celle-ci. Si loin que vous alliez dans le concept, dit Kant, vous pourrez toujours répéter, c'est-à-dire lui faire correspondre plusieurs objets, au moins deux, un pour la gauche

1. Chez Kant, il y a bien une spécification infinie du concept ; mais parce que cet infini n'est que virtuel (indéfini), on ne peut en tirer aucun argument favorable à la position d'un principe des indiscernables. — Au contraire, selon Leibniz, il importe beaucoup que la compréhension du concept d'un existant (possible ou réel) soit *actuellement* infinie : Leibniz l'affirme clairement dans *De la liberté* (« Dieu seul voit, non certes, la fin de la résolution, fin qui n'a pas lieu... »). Lorsque Leibniz emploie le mot « virtuellement » pour caractériser l'inhérence du prédicat dans le cas des vérités de fait (par exemple, *Discours de métaphysique*, § 8), *virtuel* doit alors être entendu, non pas comme le contraire d'actuel, mais comme signifiant « enveloppé », « impliqué », « impresse », ce qui n'exclut nullement l'actualité. Au sens strict, la notion de virtuel est bien invoquée par Leibniz, mais seulement à propos d'une espèce de vérités nécessaires (propositions non réciproques) : cf. *De la liberté*.

un pour la droite, un pour le plus un pour le moins, un pour le positif un pour le négatif.

Une telle situation se comprend mieux si l'on considère que les concepts à compréhension indéfinie sont les concepts de la Nature. A ce titre, ils sont toujours en autre chose : ils ne sont pas dans la Nature, mais dans l'esprit qui la contemple ou qui l'observe, et qui se la représente. Ce pourquoi l'on dit que la Nature est concept aliéné, esprit aliéné, opposé à soi-même. A de tels concepts, répondent des objets qui sont eux-mêmes dénués de mémoire, c'est-à-dire qui ne possèdent et ne recueillent pas en soi leurs propres moments. On demande pourquoi la Nature répète : parce qu'elle est *partes extra partes*, *mens momentanea*. La nouveauté alors passe du côté de l'esprit qui se représente : c'est parce que l'esprit a une mémoire, ou prend des habitudes, qu'il est capable de former des concepts en général, et de tirer quelque chose de nouveau, de soutirer quelque chose de nouveau à la répétition qu'il contemple.

Les concepts à compréhension finie sont les concepts nominaux ; les concepts à compréhension indéfinie, mais sans mémoire, sont les concepts de la Nature. Or ces deux cas n'épuisent pas encore les exemples de blocage naturel. Soit une notion individuelle ou une représentation particulière à compréhension infinie, douée de mémoire, mais sans conscience de soi. La représentation compréhensive est bien en soi, le souvenir est là, embrassant toute la particularité d'un acte, d'une scène, d'un événement, d'un être. Mais ce qui manque, pour une raison naturelle déterminée, c'est le pour-soi de la conscience, c'est la recognition. Ce qui manque à la mémoire, c'est la remémoration, ou plutôt l'élaboration. La conscience établit entre la représentation et le Je un rapport beaucoup plus profond que celui qui apparaît dans l'expression « j'ai une représentation » ; elle rapporte la représentation au Je comme à une libre faculté qui ne se laisse enfermer dans aucun de ses produits, mais pour qui chaque produit est déjà pensé et reconnu comme passé, occasion d'un changement déterminé dans le sens intime. Quand manque la conscience du savoir ou l'élaboration du souvenir, le savoir tel qu'il est en soi n'est plus que la répétition de son objet : il est *joué*, c'est-à-dire répété, mis en acte au lieu d'être connu. La répétition apparaît ici comme l'inconscient du libre concept, du savoir ou du souvenir, l'inconscient de la représentation. Il revient à Freud d'avoir assigné la raison naturelle d'un tel blocage : le refoulement, la résistance, qui fait de la répétition même une véritable « contrainte », une « compulsion ». Voilà donc un troi-

sième cas de blocage, qui concerne cette fois les concepts de la liberté. Et là aussi, du point de vue d'un certain freudisme, on peut dégager le principe du rapport inverse entre répétition et conscience, répétition et remémoration, répétition et recognition (paradoxe des « sépultures » ou des objets enfouis) : on répète d'autant plus son passé qu'on s'en ressouvient moins, qu'on a moins conscience de s'en souvenir — souvenez-vous, élaborez le souvenir, pour ne pas répéter[1]. La conscience de soi dans la recognition apparaît comme la faculté de l'avenir ou la fonction du futur, la fonction du nouveau. N'est-il pas vrai que les seuls morts qui reviennent sont ceux qu'on a trop vite et trop profondément enfouis, sans leur rendre les devoirs nécessaires, et que le remords témoigne moins d'un excès de mémoire que d'une impuissance ou d'un raté dans l'élaboration d'un souvenir ?

Il y a un tragique et un comique de répétition. La répétition apparaît même toujours deux fois, une fois dans le destin tragique, l'autre dans le caractère comique. Au théâtre, le héros répète, précisément parce qu'il est séparé d'un savoir essentiel infini. Ce savoir est en lui, plonge en lui, agit en lui, mais agit comme une chose cachée, comme une représentation bloquée. La différence entre le comique et le tragique tient à deux éléments : la nature du savoir refoulé, tantôt savoir naturel immédiat, simple donnée du sens commun, tantôt terrible savoir ésotérique ; dès lors aussi la manière dont le personnage en est exclu, la manière dont « il ne sait pas qu'il sait ». Le problème pratique en général consiste en ceci : ce savoir non su doit être représenté, comme baignant toute la scène, imprégnant tous les éléments de la pièce, comprenant en soi toutes les puissances de la nature et de l'esprit ; mais en même temps le héros ne peut pas *se* le représenter, il doit au contraire le mettre en acte, le jouer, le répéter. Jusqu'au moment aigu qu'Aristote appelait « reconnaissance », où la répétition et la représentation se mêlent, s'affrontent, sans confondre pourtant leurs deux niveaux, l'un se réfléchissant dans l'autre, se nourrissant de l'autre, le savoir étant alors reconnu le même en tant qu'il est représenté sur scène et répété par l'acteur.

1. FREUD, *Remémoration, répétition et élaboration*, 1914 (trad. BERMAN, *De la technique psychanalytique*, Presses Universitaires de France). — Dans cette voie d'une interprétation négative de la répétition psychique (on répète parce qu'on se trompe, parce qu'on n'élabore pas le souvenir, parce qu'on n'a pas conscience, parce qu'on n'a pas d'instincts), nul n'a été plus loin et avec plus de rigueur que Ferdinand ALQUIÉ, *Le désir d'éternité* (1943, Presses Universitaires de France), chap. II-IV.

∴

Le discret, l'aliéné, le refoulé sont les trois cas de blocage naturel, correspondant aux concepts nominaux, aux concepts de la nature et aux concepts de la liberté. Mais dans tous ces cas, on invoque la forme de l'identique dans le concept, la forme du Même dans la représentation, pour rendre compte de la répétition : la répétition se dit d'éléments qui sont réellement distincts, et qui, pourtant, ont strictement le même concept. La répétition apparaît donc comme une différence, mais une différence absolument sans concept, en ce sens différence indifférente. Les mots « réellement », « strictement », « absolument » sont censés renvoyer au phénomène du blocage naturel, par opposition au blocage logique qui ne détermine qu'une généralité. Mais un grave inconvénient compromet toute cette tentative. Tant que nous invoquons l'identité absolue du concept pour des objets distincts, nous suggérons seulement une explication négative et par défaut. Que ce défaut soit fondé dans la nature du concept ou de la représentation mêmes n'y change rien. Dans le premier cas, il y a répétition parce que le concept nominal a naturellement une compréhension finie. Dans le second cas, il y a répétition parce que le concept de la nature est naturellement sans mémoire, aliéné, hors de soi. Dans le troisième, parce que le concept de la liberté reste inconscient, le souvenir et la représentation, refoulés. Dans tous les cas, *ce qui* répète ne le fait qu'à force de ne pas « comprendre », de ne pas se souvenir, de ne pas savoir ou de n'avoir pas conscience. Partout c'est l'insuffisance du concept et de ses concomitants représentatifs (mémoire et conscience de soi, remémoration et recognition) qui est censée rendre compte de la répétition. Tel est donc le défaut de tout argument fondé sur la forme d'identité dans le concept : ces arguments ne nous donnent qu'une définition nominale et une explication négative de la répétition. Sans doute peut-on opposer l'identité formelle qui correspond au simple blocage logique, et l'identité réelle *(le Même)* telle qu'elle apparaît dans le blocage naturel. Mais le blocage naturel a lui-même besoin d'une force positive supra-conceptuelle capable de l'expliquer, et d'expliquer du même coup la répétition.

Revenons à l'exemple de la psychanalyse : on répète parce qu'on refoule... Freud ne s'est jamais satisfait d'un tel schéma négatif où l'on explique la répétition par l'amnésie. Il est vrai que, dès le début, le refoulement désigne une puissance positive. Mais

cette positivité, il l'emprunte au principe de plaisir ou au principe de réalité : positivité seulement dérivée, et d'opposition. Le grand tournant du freudisme apparaît dans *Au-delà du principe de plaisir* : l'instinct de mort est découvert, non pas en rapport avec les tendances destructives, non pas en rapport avec l'agressivité, mais en fonction d'une considération directe des phénomènes de répétition. Bizarrement, l'instinct de mort vaut comme principe positif originaire pour la répétition, c'est là son domaine et son sens. Il joue le rôle d'un principe transcendantal, tandis que le principe de plaisir est seulement psychologique. C'est pourquoi il est avant tout silencieux (non donné dans l'expérience), tandis que le principe de plaisir est bruyant. La première question serait donc : comment le thème de la mort, qui semble recueillir le plus négatif dans la vie psychologique, peut-il être en soi le plus positif, transcendantalement positif, au point d'affirmer la répétition ? Comment peut-il être rapporté à un *instinct* primordial ? Mais une seconde question recoupe immédiatement celle-là. Sous quelle forme la répétition est-elle affirmée et prescrite par l'instinct de mort ? Au plus profond, il s'agit du rapport entre la répétition et les déguisements. Les déguisements dans le travail du rêve ou du symptôme — la condensation, le déplacement, la dramatisation — viennent-ils recouvrir en l'atténuant une répétition brute et nue (comme répétition du Même) ? Dès la première théorie du refoulement, Freud indiquait une autre voie : Dora n'élabore son propre rôle, et ne répète son amour pour le père, qu'à travers d'autres rôles tenus par d'autres, et qu'elle tient elle-même par rapport à ces autres (K, Mme K, la gouvernante...). Les déguisements et les variantes, les masques ou les travestis, ne viennent pas « par-dessus », mais sont au contraire les éléments génétiques internes de la répétition même, ses parties intégrantes et constituantes. Cette voie aurait pu diriger l'analyse de l'inconscient vers un véritable théâtre. Toutefois, si elle n'aboutit pas, c'est dans la mesure où Freud ne peut s'empêcher de maintenir le modèle d'une répétition brute, au moins comme tendance. On le voit bien quand il attribue la fixation au Ça ; le déguisement est alors compris dans la perspective d'une simple opposition de forces, la répétition déguisée n'est plus que le fruit d'un compromis secondaire entre les forces opposées du Moi et du Ça. Même dans l'au-delà du principe de plaisir, la forme d'une répétition nue subsiste, puisque Freud interprète l'instinct de mort comme une tendance à revenir à l'état d'une matière inanimée, qui maintient le modèle d'une répétition toute physique ou matérielle.

La mort n'a rien à voir avec un modèle matériel. Il suffit de comprendre au contraire l'instinct de mort dans son rapport spirituel avec les masques et les travestis. La répétition est vraiment ce qui se déguise en se constituant, ce qui ne se constitue qu'en se déguisant. Elle n'est pas sous les masques, mais se forme d'un masque à l'autre, comme d'un point remarquable à un autre, d'un instant privilégié à un autre, avec et dans les variantes. Les masques ne recouvrent rien, sauf d'autres masques. Il n'y a pas de premier terme qui soit répété ; et même notre amour d'enfant pour la mère répète d'autres amours d'adultes à l'égard d'autres femmes, un peu comme le héros de la Recherche rejoue avec sa mère la passion de Swann pour Odette. Il n'y a donc rien de répété qui puisse être isolé ou abstrait de la répétition dans laquelle il se forme, mais aussi dans laquelle il se cache. Il n'y a pas de répétition nue qui puisse être abstraite ou inférée du déguisement lui-même. La même chose est déguisante et déguisée. Un moment décisif de la psychanalyse fut celui où Freud renonça sur certains points à l'hypothèse d'événements réels de l'enfance, qui seraient comme des termes ultimes déguisés, pour y substituer la puissance du fantasme qui plonge dans l'instinct de mort, où tout est déjà masque et encore déguisement. Bref, la répétition est symbolique dans son essence, le symbole, le simulacre, est la lettre de la répétition même. Par le déguisement et l'ordre du symbole, la différence est comprise dans la répétition. C'est pourquoi les variantes ne viennent pas du dehors, n'expriment pas un compromis secondaire entre une instance refoulante et une instance refoulée, et ne doivent pas se comprendre à partir des formes encore négatives de l'opposition, du retournement ou du renversement. Les variantes expriment plutôt des mécanismes différentiels qui sont de l'essence et de la genèse de ce qui se répète. Il faudrait même renverser les rapports du « nu » et du « vêtu » dans la répétition. Soit une répétition nue (comme répétition du Même), par exemple un cérémonial obsessionnel, ou une stéréotypie schizophrénique : ce qu'il y a de mécanique dans la répétition, l'élément d'action apparemment répété, sert de couverture pour une répétition plus profonde, qui se joue dans une autre dimension, verticalité secrète où les rôles et les masques s'alimentent à l'instinct de mort. Théâtre de la terreur, disait Binswanger à propos de la schizophrénie. Et le « jamais vu » n'y est pas le contraire du « déjà vu », tous deux signifient la même chose et sont vécus l'un dans l'autre. La *Sylvie* de Nerval nous introduisait déjà dans ce théâtre, et la *Gradiva*, si proche d'une inspiration nervalienne,

nous montre le héros qui vit à la fois la répétition comme telle, et ce qui se répète comme toujours déguisé dans la répétition. Dans l'analyse de l'obsession, l'apparition du thème de la mort coïncide avec le moment où l'obsédé dispose de tous les personnages de son drame, et les réunit dans une répétition dont le « cérémonial » est seulement l'enveloppe extérieure. Partout c'est le masque, c'est le travesti, c'est le vêtu, la vérité du nu. C'est le masque, le véritable sujet de la répétition. C'est parce que la répétition diffère en nature de la représentation, que le répété ne peut être représenté, mais doit toujours être signifié, masqué par ce qui le signifie, masquant lui-même ce qu'il signifie.

Je ne répète pas parce que je refoule. Je refoule parce que je répète, j'oublie parce que je répète. Je refoule parce que, d'abord, je ne peux vivre certaines choses ou certaines expériences que sur le mode de la répétition. Je suis déterminé à refouler ce qui m'empêcherait de les vivre ainsi : c'est-à-dire la représentation, qui médiatise le vécu en le rapportant à la forme d'un objet identique ou semblable. Érôs et Thanatos se distinguent en ceci qu'Érôs doit être répété, ne peut être vécu que dans la répétition, mais que Thanatos (comme principe transcendantal) est ce qui donne la répétition à Éros, ce qui soumet Éros à la répétition. Seul un tel point de vue est capable de nous faire avancer dans les problèmes obscurs de l'origine du refoulement, de sa nature, de ses causes et des termes exacts sur lesquels il porte. Car lorsque Freud, au-delà du refoulement « proprement dit » qui porte sur des *représentations*, montre la nécessité de poser un refoulement originaire, concernant d'abord des *présentations* pures, ou la manière dont les pulsions sont nécessairement vécues, nous croyons qu'il s'approche au maximum d'une raison positive interne de la répétition, qui lui paraîtra plus tard déterminable dans l'instinct de mort, et qui doit expliquer le blocage de la représentation dans le refoulement proprement dit, loin d'être expliqué par lui. C'est pourquoi la loi d'un rapport inverse répétition-remémoration est peu satisfaisante à tous égards, en tant qu'elle fait dépendre la répétition du refoulement.

Freud marquait dès le début que, pour cesser de répéter, il ne suffisait pas de se souvenir abstraitement (sans affect), ni de former un concept en général, ni même de se représenter dans toute sa particularité l'événement refoulé : il fallait aller chercher le souvenir là où il était, s'installer d'emblée dans le passé pour opérer la jonction vivante entre le savoir et la résistance, la

représentation et le blocage. On ne guérit donc pas par simple mnésie, pas plus qu'on n'est malade par amnésie. Là comme ailleurs, la prise de conscience est peu de chose. L'opération autrement théâtrale et dramatique par laquelle on guérit, et aussi par laquelle on ne guérit pas, a un nom, le transfert. Or le transfert est encore de la répétition, avant tout de la répétition[1]. Si la répétition nous rend malades, c'est elle aussi qui nous guérit ; si elle nous enchaîne et nous détruit, c'est elle encore qui nous libère, témoignant dans les deux cas de sa puissance « démoniaque ». Toute la cure est un voyage au fond de la répétition. Il y a bien dans le transfert quelque chose d'analogue à l'expérimentation scientifique, puisque le malade est supposé répéter l'ensemble de son trouble dans des conditions artificielles privilégiées, en prenant pour « objet » la personne de l'analyste. Mais la répétition dans le transfert a moins pour fonction d'identifier des événements, des personnes et des passions que d'*authentifier* des rôles, sélectionner des masques. Le transfert n'est pas une expérience, mais un principe qui fonde l'expérience analytique tout entière. Les rôles eux-mêmes sont par nature érotiques, mais l'épreuve des rôles fait appel à ce plus haut principe, à ce juge plus profond qui est l'instinct de mort. En effet, la réflexion sur le transfert fut un motif déterminant de la découverte d'un « au-delà ». C'est en ce sens que la répétition constitue par elle-même le jeu sélectif de notre maladie *et* de notre santé, de notre perte *et* de notre salut. Comment peut-on rapporter ce jeu à l'instinct de mort ? Sans doute en un sens voisin de celui où Miller dit, dans son livre admirable sur Rimbaud : « Je compris que j'étais libre, que la mort, dont j'avais fait l'expérience, m'avait libéré. » Il apparaît que l'idée d'un instinct de mort doit être comprise en fonction de trois exigences paradoxales complémentaires : donner à la répétition un principe originel positif, mais aussi une puissance autonome de déguisement, enfin un sens immanent où la terreur se mêle étroitement au mouvement de la sélection et de la liberté.

1. FREUD invoque précisément le transfert pour mettre en question sa loi globale du rapport inverse. Cf. *Au-delà du principe de plaisir* (trad. S. JANKÉLÉVITCH, Payot, pp. 24-25) : souvenir et reproduction, remémoration et répétition s'opposent en principe, mais il faut pratiquement se résigner à ce que le malade revive dans la cure certains éléments refoulés ; « le rapport qui s'établit ainsi entre la reproduction et le souvenir varie d'un cas à l'autre ». — Ceux qui insistèrent le plus profondément sur l'aspect thérapeutique et libératoire de la répétition telle qu'elle apparaît dans le transfert, furent FERENCZI et RANK dans *Entwicklungziele der Psychoanalyse* (Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Vienne, 1924).

Notre problème concerne l'essence de la répétition. Il s'agit de savoir pourquoi la répétition ne se laisse pas expliquer par la forme d'identité dans le concept ou dans la représentation — en quel sens elle réclame un principe « positif » supérieur. Cette recherche doit porter sur l'ensemble des concepts de la nature et de la liberté. Considérons, à la frontière des deux cas, la répétition d'un motif de décoration : une figure se trouve reproduite sous un concept absolument identique... Mais, en réalité, l'artiste ne procède pas ainsi. Il ne juxtapose pas des exemplaires de la figure, il combine chaque fois un élément d'un exemplaire avec *un autre* élément d'un exemplaire suivant. Il introduit dans le processus dynamique de la construction un déséquilibre, une instabilité, une dissymétrie, une sorte de béance qui ne seront conjurés que dans l'effet total. Commentant un tel cas, Lévi-Strauss écrit : « Ces éléments s'imbriquent par décrochement les uns sur les autres, et c'est seulement à la fin que la figure trouve une stabilité qui confirme et dément tout ensemble le procédé dynamique selon lequel elle a été exécutée »[1]. Ces remarques valent pour la notion de causalité en général. Car ce qui compte, dans la causalité artistique ou naturelle, ce ne sont pas les éléments de symétrie présents, mais ceux qui manquent et ne sont pas dans la cause — c'est la possibilité pour la cause d'avoir moins de symétrie que l'effet. Bien plus, la causalité resterait éternellement hypothétique, simple catégorie logique, si cette possibilité n'était à un moment quelconque effectivement remplie. C'est pourquoi le rapport logique de causalité n'est pas séparable d'un processus physique de *signalisation*, sans lequel il ne passerait pas à l'acte. Nous appelons « signal » un système doué d'éléments de dissymétrie, pourvu d'ordres de grandeur disparates ; nous appelons « signe » ce qui se passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle, telle une communication qui s'établit entre les disparates. Le signe est bien un effet, mais l'effet a deux aspects, l'un par lequel, en tant que signe, il exprime la dissymétrie productrice, l'autre par lequel il tend à l'annuler. Le signe n'est pas tout à fait l'ordre du symbole ; pourtant, il le prépare en impliquant une différence interne (mais en laissant encore à l'extérieur les conditions de sa reproduction).

L'expression négative « manque de symétrie » ne doit pas nous

1. Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques* (Plon, 1955), pp. 197-199.

abuser : elle désigne l'origine et la positivité du processus causal. Elle est la positivité même. L'essentiel pour nous, comme nous y invite l'exemple du motif de décoration, est alors de démembrer la causalité pour y distinguer deux types de répétition, l'un concernant seulement l'effet total abstrait, l'autre, la cause agissante. L'une est une répétition statique, l'autre, dynamique. L'une résulte de l'œuvre, mais l'autre est comme « l'évolution » du geste. L'une renvoie à un même concept, qui ne laisse subsister qu'une différence extérieure entre les exemplaires ordinaires d'une figure ; l'autre est répétition d'une différence interne qu'elle comprend dans chacun de ses moments, et qu'elle transporte d'un point remarquable à un autre. On peut tenter d'assimiler ces répétitions en disant que, du premier type au second, c'est seulement le contenu du concept qui a changé ou la figure qui s'articule autrement. Mais ce serait méconnaître l'ordre respectif de chaque répétition. Car dans l'ordre dynamique, il n'y a plus ni concept représentatif, ni figure représentée dans un espace préexistant. Il y a une Idée, et un pur dynamisme créateur d'espace correspondant.

Les études sur le rythme ou sur la symétrie confirment cette dualité. On distingue une symétrie arithmétique, renvoyant à une échelle de coefficients entiers ou fractionnaires, et une symétrie géométrique, fondée sur des proportions ou des rapports irrationnels ; une symétrie statique, de type cubique ou hexagonal, et une symétrie dynamique, du type pentagonal, qui se manifeste dans un tracé spiralique ou dans une pulsation en progression géométrique, bref dans une « évolution » vivante et mortelle. Or, ce second type est au cœur du premier, il en est le cœur, et le procédé actif, positif. Dans un réseau de doubles carrés, on découvre des tracés rayonnants qui ont pour pôle asymétrique le centre d'un pentagone ou d'un pentagramme. Le réseau est comme une étoffe sur une armature, « mais la coupe, le rythme principal de cette armature, est presque toujours un thème indépendant de ce réseau » : tel l'élément de dissymétrie qui sert à la fois de principe de genèse et de réflexion pour un ensemble symétrique[1]. La répétition statique dans le réseau des doubles carrés renvoie donc à une répétition dynamique, formée par un pentagone et « la série décroissante des pentagrammes qui s'y inscrivent naturellement ». De même la rythmologie nous invite à distinguer immédiatement deux types de répétition. La répétition-mesure est une division régulière du

1. Matila Ghyka, *Le nombre d'or* (N.R.F., 1931), t. I, p. 65.

temps, un retour isochrone d'éléments identiques. Mais une durée n'existe que déterminée par un accent tonique, commandée par des intensités. On se tromperait sur la fonction des accents si l'on disait qu'ils se reproduisent à intervalles égaux. Les valeurs toniques et intensives agissent au contraire en créant des inégalités, des incommensurabilités, dans des durées ou des espaces métriquement égaux. Elles créent des points remarquables, des instants privilégiés qui marquent toujours une polyrythmie. Là encore, l'inégal est le plus positif. La mesure n'est que l'enveloppe d'un rythme, et d'un rapport de rythmes. La reprise de points d'inégalité, de points de flexion, d'événements rythmiques, est plus profonde que la reproduction d'éléments ordinaires homogènes ; si bien que, partout, nous devons distinguer la répétition-mesure et la répétition-rythme, la première étant seulement l'apparence ou l'effet abstrait de la seconde. Une répétition matérielle et nue (comme répétition du Même) n'apparaît qu'au sens où une autre répétition se déguise en elle, la constituant et se constituant elle-même en se déguisant. Même dans la nature, les rotations isochrones ne sont que l'apparence d'un mouvement plus profond, les cycles révolutifs ne sont que des abstraits ; mis en rapport, ils révèlent des cycles d'évolution, spirales de raison de courbure variable, dont la trajectoire a deux aspects dissymétriques comme la droite et la gauche. C'est toujours dans cette béance, qui ne se confond pas avec le négatif, que les créatures tissent leur répétition, en même temps qu'ils reçoivent le don de vivre et de mourir.

Revenons enfin aux concepts nominaux. Est-ce l'identité du concept nominal qui explique la répétition du mot ? Soit l'exemple de la rime : elle est bien répétition verbale, mais répétition qui comprend la différence entre deux mots, et qui l'inscrit au sein d'une Idée poétique, dans un espace qu'elle détermine. Aussi n'a-t-elle pas pour sens de marquer des intervalles égaux, mais plutôt, comme on le voit dans une conception de la rime forte, de mettre les valeurs de timbre au service du rythme tonique, de contribuer à l'indépendance des rythmes toniques par rapport aux rythmes arithmétiques. Quant à la répétition d'un même mot, nous devons la concevoir comme une « rime généralisée » ; non pas la rime, comme une répétition réduite. Il y a deux procédés de cette généralisation : ou bien un mot, pris en deux sens, assure une ressemblance ou une identité paradoxales entre ces deux sens. Ou bien, pris en un seul sens, il exerce sur ses voisins une force attractive, leur communique

une prodigieuse gravitation, jusqu'à ce qu'un des mots contigus prenne le relais et devienne à son tour centre de répétition. Raymond Roussel et Charles Péguy furent les grands répétiteurs de la littérature ; ils surent porter la puissance pathologique du langage à un niveau artistique supérieur. Roussel part de mots à double sens ou d'homonymes, et comble toute la distance entre ces sens par une histoire et des objets eux-mêmes dédoublés, présentés deux fois ; il triomphe ainsi de l'homonymie sur son propre terrain, et inscrit le maximum de différence dans la répétition comme dans l'espace ouvert au sein du mot. Cet espace est encore présenté par Roussel comme celui des masques et de la mort, où s'élaborent à la fois une répétition qui enchaîne et une répétition qui sauve — qui sauve d'abord de celle qui enchaîne. Roussel crée un après-langage où tout se répète et recommence, une fois que tout a été dit[1]. Très différente est la technique de Péguy : elle substitue la répétition non plus à l'homonymie, mais à la synonymie ; elle concerne ce que les linguistes appellent la fonction de contiguïté, non plus celle de similarité ; elle forme un avant-langage, un langage auroral où l'on procède par toutes petites différences pour engendrer de proche en proche l'espace intérieur des mots. Cette fois, tout débouche sur le problème des morts prématurés et du vieillissement, mais là aussi, dans ce problème, sur la chance inouïe d'affirmer une répétition qui sauve contre celle qui enchaîne. Péguy et Roussel, chacun conduit le langage à une de ses limites (la similarité ou la sélection chez Roussel, le « trait distinctif » entre *b*illard et *p*illard ; la contiguïté ou la combinaison chez Péguy, les fameux *points de tapisserie*). Tous deux substituent à la répétition horizontale, celle des mots ordinaires qu'on redit, une répétition de points remarquables, une répétition verticale où l'on remonte à l'intérieur des mots. A la répétition par défaut, par insuffisance du concept nominal ou de la représentation verbale, une répétition positive, par excès d'une Idée linguis-

1. Sur le rapport de la répétition avec le langage, mais aussi avec les masques et la mort, dans l'œuvre de *Raymond Roussel*, cf. le beau livre de Michel FOUCAULT (N.R.F., 1963) : « La répétition et la différence sont si bien intriquées l'une dans l'autre et s'ajustent avec tant d'exactitude qu'il n'est pas possible de dire ce qui est premier... » (pp. 35-37). « Loin d'être un langage qui cherche à commencer, il est la figure seconde des mots déjà parlés. C'est le langage de toujours travaillé par la destruction et la mort... De nature il est répétitif... (non plus la répétition) latérale des choses qu'on redit, mais celle, radicale, qui est passée par-dessus du non-langage et qui doit à ce vide franchi d'être poésie... » (pp. 61-63). — On consultera également l'article de Michel BUTOR sur Roussel (*Répertoire*, I, Editions de Minuit) analysant le double aspect de la répétition qui enchaîne et qui sauve.

tique et stylistique. Comment la mort inspire-t-elle le langage, étant toujours présente quand la répétition s'affirme ?

La reproduction du Même n'est pas un moteur des gestes. On sait que même l'imitation la plus simple comprend la différence entre l'extérieur et l'intérieur. Bien plus, l'imitation n'a qu'un rôle régulateur secondaire dans le montage d'un comportement, elle permet de corriger des mouvements en train de se faire, non pas d'en instaurer. L'apprentissage ne se fait pas dans le rapport de la représentation à l'action (comme reproduction du Même), mais dans le rapport du signe à la réponse (comme rencontre avec l'Autre). De trois manières au moins, le signe comprend l'hétérogénéité : d'abord dans l'objet qui le porte ou qui l'émet, et qui présente nécessairement une différence de niveau, comme deux ordres de grandeur ou de réalité disparates entre lesquels le signe fulgure ; d'autre part en lui-même, parce que le signe enveloppe un autre « objet » dans les limites de l'objet porteur, et incarne une puissance de la nature ou de l'esprit (Idée) ; enfin dans la réponse qu'il sollicite, le mouvement de la réponse ne « ressemblant » pas à celui du signe. Le mouvement du nageur ne ressemble pas au mouvement de la vague ; et précisément, les mouvements du maître-nageur que nous reproduisons sur le sable ne sont rien par rapport aux mouvements de la vague que nous n'apprenons à parer qu'en les saisissant pratiquement comme des signes. C'est pourquoi il est si difficile de dire comment quelqu'un apprend : il y a une familiarité pratique, innée ou acquise, avec les signes, qui fait de toute éducation quelque chose d'amoureux, mais aussi de mortel. Nous n'apprenons rien avec celui qui nous dit : fais comme moi. Nos seuls maîtres sont ceux qui nous disent « fais avec moi », et qui, au lieu de nous proposer des gestes à reproduire, surent émettre des signes à développer dans l'hétérogène. En d'autres termes, il n'y a pas d'idéo-motricité, mais seulement de la sensori-motricité. Quand le corps conjugue de ses points remarquables avec ceux de la vague, il noue le principe d'une répétition qui n'est plus celle du Même, mais qui comprend l'Autre, qui comprend la différence, d'une vague et d'un geste à l'autre, et qui transporte cette différence dans l'espace répétitif ainsi constitué. Apprendre, c'est bien constituer cet espace de la rencontre avec des signes, où les points remarquables se reprennent les uns dans les autres, et où la répétition se forme en même temps qu'elle se déguise. Et il y a toujours des images de mort dans l'apprentissage, à la faveur de l'hétérogénéité qu'il développe, aux limites de l'espace qu'il crée. Perdu dans le lointain, le signe

est mortel ; et aussi quand il nous frappe de plein fouet. Œdipe reçoit le signe une fois de trop loin, une fois de trop près ; et entre les deux, se tisse une terrible répétition du crime. Zarathoustra reçoit son « signe » tantôt de trop près, tantôt de trop loin, et ne pressent qu'à la fin la bonne distance, qui va changer ce qui le rend malade dans l'éternel retour en une répétition libératoire, salvatrice. Les signes sont les véritables éléments du théâtre. Ils témoignent des puissances de la nature et de l'esprit qui agissent sous les mots, les gestes, les personnages et les objets représentés. Ils signifient la répétition comme mouvement réel, par opposition à la représentation comme faux mouvement de l'abstrait.

Nous sommes en droit de parler de répétition, quand nous nous trouvons devant des éléments identiques ayant absolument le même concept. Mais de ces éléments discrets, de ces objets répétés, nous devons distinguer un sujet secret qui se répète à travers eux, véritable sujet de la répétition. Il faut penser la répétition au pronominal, trouver le Soi de la répétition, la singularité dans ce qui se répète. Car il n'y a pas de répétition sans un répétiteur, rien de répété sans âme répétitrice. Aussi bien, plutôt que le répété et le répétiteur, l'objet et le sujet, nous devons distinguer deux formes de répétition. De toute manière, la répétition est la différence sans concept. Mais dans un cas, la différence est seulement posée comme extérieure au concept, différence entre objets représentés sous le même concept, tombant dans l'indifférence de l'espace et du temps. Dans l'autre cas, la différence est intérieure à l'Idée ; elle se déploie comme pur mouvement créateur d'un espace et d'un temps dynamiques qui correspondent à l'Idée. La première répétition est répétition du Même, qui s'explique par l'identité du concept ou de la représentation ; la seconde est celle qui comprend la différence, et se comprend elle-même dans l'altérité de l'Idée, dans l'hétérogénéité d'une « apprésentation ». L'une est négative, par défaut du concept, l'autre, affirmative, par l'excès de l'Idée. L'une est hypothétique, l'autre catégorique. L'une est statique, l'autre dynamique. L'une est répétition dans l'effet, l'autre dans la cause. L'une, en extension, l'autre intensive. L'une ordinaire, l'autre, remarquable et singulière. L'une est horizontale, l'autre verticale. L'une est développée, expliquée ; l'autre est enveloppée, et doit être interprétée. L'une est révolutive, l'autre, d'évolution. L'une est d'égalité, de commensurabilité, de symétrie ; l'autre, fondée sur l'inégal, l'incommensurable ou le dissymétrique. L'une est matérielle, l'autre spirituelle, même dans la nature et dans la

terre. L'une est inanimée, l'autre a le secret de nos morts et de nos vies, de nos enchaînements et de nos libérations, du démoniaque et du divin. L'une est une répétition « nue », l'autre une répétition vêtue, qui se forme elle-même en se vêtant, en se masquant, en se déguisant. L'une est d'exactitude, l'autre a pour critère l'authenticité.

Les deux répétitions ne sont pas indépendantes. L'une est le sujet singulier, le cœur et l'intériorité de l'autre, la profondeur de l'autre. L'autre est seulement l'enveloppe extérieure, l'effet abstrait. La répétition de dissymétrie se cache dans les ensembles ou les effets symétriques ; une répétition de points remarquables sous celle des points ordinaires ; et partout l'Autre dans la répétition du Même. C'est la répétition secrète, la plus profonde : elle seule donne la raison de l'autre, la raison du blocage des concepts. Et dans ce domaine, comme dans le Sartor Resartus, c'est le masque, le déguisé, le travesti qui se trouve être la vérité du nu. Nécessairement, puisque la répétition n'est pas cachée par autre chose, mais se forme en se déguisant, ne préexiste pas à ses propres déguisements, et, en se formant, constitue la répétition nue dans laquelle elle s'enveloppe. Les conséquences en sont importantes. Lorsque nous nous trouvons en présence d'une répétition qui s'avance masquée, ou bien qui comporte des déplacements, des précipitations, des ralentissements, des variantes, des différences capables à la limite de nous entraîner fort loin du point de départ, nous avons tendance à y voir un état mixte où la répétition n'est pas pure, mais seulement approximative : le mot même de répétition nous semble alors employé symboliquement, par métaphore ou par analogie. Il est vrai que nous avons défini strictement la répétition comme différence sans concept. Mais nous aurions tort de la réduire à une différence qui retombe dans l'extériorité, sous la forme du Même dans le concept, sans voir qu'elle peut être intérieure à l'Idée, et posséder en elle-même toutes les ressources du signe, du symbole et de l'altérité qui dépassent le concept en tant que tel. Les exemples précédemment invoqués concernaient les cas les plus divers, concepts nominaux, de la nature ou de la liberté ; et l'on pourrait nous reprocher d'avoir mélangé toutes sortes de répétitions, physiques et psychiques ; et même dans le domaine psychique, des répétitions nues du type stéréotypie et des répétitions latentes et symboliques. C'est que nous voulions montrer dans toute structure répétitive la coexistence de ces instances, et comment la répétition manifeste d'éléments identiques renvoyait nécessairement à un sujet latent qui se répétait lui-même à travers ces éléments,

formant une « autre » répétition au cœur de la première. De cette autre répétition, nous dirons donc qu'elle n'est nullement approximative ou métaphorique. Elle est au contraire l'esprit de toute répétition. Elle est même la lettre de toute répétition, à l'état de filigrane ou de chiffre constituant. C'est elle qui constitue l'essence de la différence sans concept, de la différence non médiatisée, en quoi consiste toute répétition. C'est elle, le sens premier, littéral et spirituel, de la répétition. C'est le sens matériel qui résulte de l'autre, sécrété comme une coquille.

Nous avions commencé par distinguer la généralité et la répétition. Puis nous avons distingué deux formes de répétition. Ces deux distinctions s'enchaînent ; la première ne développe ses conséquences que dans la seconde. Car si nous nous contentons de poser la répétition de manière abstraite, en la vidant de son intériorité, nous restons incapables de comprendre pourquoi et comment un concept peut être naturellement bloqué, et laisser apparaître une répétition qui ne se confond pas avec la généralité. Inversement, quand nous découvrons l'intérieur littéral de la répétition, nous avons le moyen non seulement de comprendre la répétition d'extériorité comme couverture, mais aussi de récupérer l'ordre de la généralité (et d'opérer, suivant le vœu de Kierkegaard, la réconciliation du singulier avec le général). Car, dans la mesure où la répétition intérieure se projette à travers une répétition nue qui la recouvre, les différences qu'elle comprend apparaissent comme autant de facteurs qui s'opposent à la répétition, qui l'atténuent et la font varier suivant des lois « générales ». Mais sous le travail général des lois subsiste toujours le jeu des singularités. Les généralités de cycles dans la nature sont le masque d'une singularité qui pointe à travers leurs interférences ; et sous les généralités d'habitude dans la vie morale, nous retrouvons de singuliers apprentissages. Le domaine des lois doit être compris, mais toujours à partir d'une Nature et d'un Esprit supérieurs à leurs propres lois, et qui tissent d'abord leurs répétitions dans les profondeurs de la terre et du cœur, là où les lois n'existent pas encore. L'intérieur de la répétition est toujours affecté d'un ordre de différence ; c'est dans la mesure où quelque chose est rapporté à une répétition d'un autre ordre que le sien, que la répétition pour son compte apparaît extérieure et nue, et la chose elle-même, soumise aux catégories de la généralité. C'est l'inadéquation de la différence et de la répétition qui instaure l'ordre du général. Gabriel Tarde suggérait en ce sens que la ressemblance elle-même n'était qu'une répétition décalée : la vraie répétition, c'est celle qui correspond directement

à une différence de même degré qu'elle. Et personne, mieux que Tarde, ne sut élaborer une nouvelle dialectique en découvrant dans la nature et dans l'esprit l'effort secret pour instaurer une adéquation de plus en plus parfaite entre la différence et la répétition[1].

∴

Tant que nous posons la différence comme une différence conceptuelle, intrinsèquement conceptuelle, et la répétition comme une différence extrinsèque, entre objets représentés sous un même concept, il semble que le problème de leurs rapports puisse être résolu par les faits. Oui ou non, y a-t-il des répétitions ? ou bien toute différence est-elle en dernière instance intrinsèque et conceptuelle ? Hegel raillait Leibniz d'avoir invité les dames de la cour à faire de la métaphysique expérimentale en se promenant dans les jardins, pour vérifier que deux feuilles d'arbre n'avaient pas le même concept. Remplaçons les dames de la cour par des policiers scientifiques : il n'y a pas deux grains de poussière absolument identiques, pas deux mains qui aient les mêmes points remarquables, pas deux machines qui aient la même frappe, pas deux revolvers qui strient leurs balles de la même façon... Mais pourquoi pressentons-nous que le problème n'est pas bien posé, tant que nous cherchons dans les faits le critère d'un *principium individuationis* ? C'est qu'une différence peut être interne et cependant non conceptuelle (tel est déjà le sens du paradoxe des objets symétriques). Un espace dynamique doit être défini du point de vue d'un observateur lié à cet espace, et non d'une position extérieure. Il y a des différences internes qui dramatisent une Idée, avant de représenter un objet. La différence, ici, est intérieure à une Idée, bien qu'elle soit extérieure

1. Dans les *Lois de l'imitation* (Alcan, 1890) Gabriel TARDE montre comment la ressemblance, par exemple entre espèces de type différent, renvoie à l'identité du milieu physique, c'est-à-dire à un processus répétitif affectant des éléments inférieurs aux formes considérées. — Toute la philosophie de Tarde, nous le verrons plus précisément, est fondée sur les deux catégories de différence et de répétition : la différence est à la fois l'origine et la destination de la répétition, dans un mouvement de plus en plus « puissant et ingénieux », qui tient « de plus en plus compte des degrés de liberté ». Cette répétition différentielle et différenciante, Tarde prétend la substituer dans tous les domaines à l'opposition. Roussel ou Péguy pourraient revendiquer sa formule : « La répétition est un procédé de style bien autrement énergique et moins fatigant que l'antithèse, et aussi bien plus propre à renouveler un sujet » (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897, p. 119). Dans la répétition, Tarde voyait une idée bien française ; il est vrai que Kierkegaard y voyait un concept bien danois. Ils veulent dire qu'elle fonde une tout autre dialectique que celle de Hegel.

au concept comme représentation d'objet. C'est pourquoi l'opposition de Kant et de Leibniz paraît bien s'atténuer à mesure que l'on tient compte des facteurs dynamiques présents dans les deux doctrines. Si Kant reconnaît dans les formes de l'intuition des différences extrinsèques irréductibles à l'ordre des concepts, ces différences n'en sont pas moins « internes », bien qu'elles ne puissent être assignées par un entendement comme « intrinsèques » et ne soient représentables que dans leur rapport extérieur à l'espace entier[1]. C'est dire, conformément à certaines interprétations néo-kantiennes, qu'il y a de proche en proche une construction dynamique interne de l'espace qui doit précéder la « représentation » du tout comme forme d'extériorité. L'élément de cette genèse interne nous semble consister dans la quantité intensive plutôt que dans le schème, et se rapporter aux Idées plutôt qu'aux concepts de l'entendement. Si l'ordre spatial des différences extrinsèques et l'ordre conceptuel des différences intrinsèques ont finalement une harmonie, comme le schème en témoigne, c'est plus profondément grâce à cet élément différentiel intensif, synthèse du continu dans l'instant, qui, sous la forme d'une *continua repetitio*, engendre d'abord intérieurement l'espace conformément aux Idées. Or chez Leibniz, l'affinité des différences extrinsèques avec les différences conceptuelles intrinsèques faisait déjà appel au processus interne d'une *continua repetitio*, fondé sur un élément différentiel intensif opérant la synthèse du continu dans le point pour engendrer l'espace du dedans.

Il y a des répétitions qui ne sont pas seulement des différences extrinsèques ; il y a des différences internes, qui ne sont pas intrinsèques ou conceptuelles. Nous sommes alors en mesure de mieux situer la source des ambiguïtés précédentes. Quand nous déterminons la répétition comme différence sans concept, nous croyons pouvoir conclure au caractère seulement extrinsèque de la différence dans la répétition ; nous estimons alors que toute « nouveauté » interne suffit à nous éloigner de la lettre, et n'est conciliable qu'avec une répétition approximative, dite par analogie. Il n'en est pas ainsi. Car nous ne savons pas encore quelle est l'essence de la répétition, ce que désigne positivement l'expression « différence sans concept », la nature de l'intériorité qu'elle est capable d'impliquer. Inversement, quand nous déterminons la différence comme différence conceptuelle, nous croyons

1. Sur la différence interne, qui n'est pourtant pas intrinsèque ou conceptuelle, cf. KANT, *Prolégomènes*, § 13 (cf. l'opposition entre *innere Verschiedenheit* et *innerlich V.*).

avoir assez fait pour la détermination du concept de différence en tant que telle. Pourtant, là encore, nous n'avons aucune idée de différence, aucun concept de la différence propre. Ce fut peut-être le tort de la philosophie de la différence, d'Aristote à Hegel en passant par Leibniz, d'avoir confondu le concept de la différence avec une différence simplement conceptuelle, en se contentant d'inscrire la différence dans le concept en général. En réalité, tant qu'on inscrit la différence dans le concept en général, on n'a aucune Idée singulière de la différence, on reste seulement dans l'élément d'une différence déjà médiatisée par la représentation. Nous nous trouvons donc devant deux questions : quel est le concept de la différence — qui ne se réduit pas à la simple différence conceptuelle, mais qui réclame une Idée propre, comme une singularité dans l'Idée ? D'autre part, quelle est l'essence de la répétition — qui ne se réduit pas à une différence sans concept, qui ne se confond pas avec le caractère apparent des objets représentés sous un même concept, mais qui témoigne à son tour de la singularité comme puissance de l'Idée ? La rencontre des deux notions, différence et répétition, ne peut plus être posée dès le départ, mais doit apparaître à la faveur d'interférences et de croisements entre ces deux lignes, l'une concernant l'essence de la répétition, l'autre, l'idée de la différence.

CHAPITRE PREMIER

LA DIFFÉRENCE EN ELLE-MÊME

L'indifférence a deux aspects : l'abîme indifférencié, le néant noir, l'animal indéterminé dans lequel tout est dissout — mais aussi le néant blanc, la surface redevenue calme où flottent des déterminations non liées, comme des membres épars, tête sans cou, bras sans épaule, yeux sans front. L'indéterminé est tout à fait indifférent, mais des déterminations flottantes ne le sont pas moins les unes par rapport aux autres. La différence est-elle intermédiaire entre ces deux extrêmes ? Ou bien n'est-elle pas le seul extrême, le seul moment de la présence et de la précision ? La différence est cet état dans lequel on peut parler de LA détermination. La différence « entre » deux choses est seulement empirique, et *les* déterminations correspondantes, extrinsèques. Mais au lieu d'une chose qui se distingue d'autre chose, imaginons quelque chose qui se distingue — et pourtant *ce dont* il se distingue ne se distingue pas de lui. L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. On dirait que le fond monte à la surface, sans cesser d'être fond. Il y a du cruel, et même du monstrueux, de part et d'autre, dans cette lutte contre un adversaire insaisissable, où le distingué s'oppose à quelque chose qui ne peut pas s'en distinguer, et qui continue d'épouser ce qui divorce avec lui. La différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale. De la différence, il faut donc dire qu'on la fait, ou qu'elle se fait, comme dans l'expression « faire la différence ». Cette différence, ou LA détermination, est aussi bien la cruauté. Les platoniciens disaient que le non-Un se distingue de l'Un, mais non pas l'inverse, puisque l'Un ne se dérobe pas à ce qui s'en dérobe : et à l'autre pôle, la forme se distingue de la matière ou du fond, mais non pas l'inverse, puisque la distinction même est une forme. A vrai dire, ce sont toutes les formes qui se dissipent, quand elles se réfléchissent dans ce fond qui remonte. Il a cessé lui-même d'être le pur

indéterminé qui reste au fond, mais les formes aussi cessent d'être des déterminations coexistantes ou complémentaires. Le fond qui remonte n'est plus au fond, mais acquiert une existence autonome ; la forme qui se réfléchit dans ce fond n'est plus une forme, mais une ligne abstraite agissant directement sur l'âme. Quand le fond monte à la surface, le visage humain se décompose dans ce miroir où l'indéterminé comme les déterminations viennent se confondre dans une seule détermination qui « fait » la différence. Pour produire un monstre, c'est une pauvre recette d'entasser des déterminations hétéroclites ou de surdéterminer l'animal. Il vaut mieux faire monter le fond, et dissoudre la forme. Goya procédait par l'aquatinte et l'eau-forte, la grisaille de l'une et la rigueur de l'autre. Odilon Redon, par le clair-obscur et la ligne abstraite. En renonçant au modelé, c'est-à-dire au symbole plastique de la forme, la ligne abstraite acquiert toute sa force, et participe au fond d'autant plus violemment qu'elle s'en distingue sans qu'il se distingue d'elle[1]. A quel point les visages se déforment dans un tel miroir. Et il n'est pas sûr que ce soit seulement le sommeil de la Raison qui engendre les monstres. C'est aussi la veille, l'insomnie de la pensée, car la pensée est ce moment où la détermination se fait une, à force de soutenir un rapport unilatéral et précis avec l'indéterminé. La pensée « fait » la différence, mais la différence, c'est le monstre. On ne doit pas s'étonner que la différence paraisse maudite, qu'elle soit la faute ou le péché, la figure du Mal promise à l'expiation. Il n'y a pas d'autre péché que celui de faire monter le fond et de dissoudre la forme. Qu'on se rappelle l'idée d'Artaud : la cruauté, c'est seulement LA détermination, ce point précis où le déterminé entretient son rapport essentiel avec l'indéterminé, cette ligne rigoureuse abstraite qui s'alimente au clair-obscur.

Arracher la différence à son état de malédiction semble alors le projet de la philosophie de la différence. La différence ne peut-elle devenir un organisme harmonieux, et rapporter la détermination à d'autres déterminations dans une forme, c'est-à-dire dans l'élément cohérent d'une représentation organique ? L'élément de la représentation comme « raison » a quatre aspects principaux : l'identité dans la forme du concept *indéterminé*,

1. Cf. Odilon REDON, *A soi-même* (Journal, Floury, éd., p. 63) : « Nulle forme plastique, j'entends perçue objectivement, pour elle-même, sous les lois de l'ombre et de la lumière, par les moyens conventionnels du modelé, ne saurait être trouvée en mes ouvrages... Tout mon art est limité aux seules ressources du clair-obscur, et il doit aussi beaucoup aux effets de la ligne abstraite, cet agent de source profonde, agissant directement sur l'esprit. »

l'analogie dans le rapport entre concepts *déterminables* ultimes, l'opposition dans le rapport des *déterminations* à l'intérieur du concept, la ressemblance dans l'objet *déterminé* du concept lui-même. Ces formes sont comme les quatre têtes, ou les quatre liens de la médiation. On dira que la différence est « médiatisée », pour autant qu'on arrive à la soumettre à la quadruple racine de l'identité et de l'opposition, de l'analogie et de la ressemblance. A partir d'une première impression (la différence, c'est le mal), on se propose de « sauver » la différence en la représentant, et de la représenter en la rapportant aux exigences du concept en général. Il s'agit alors de déterminer un heureux moment — l'heureux moment grec — où la différence est comme réconciliée avec le concept. La différence doit sortir de sa caverne, et cesser d'être un monstre ; ou du moins ne doit subsister comme monstre que ce qui se dérobe à l'heureux moment, ce qui constitue seulement une mauvaise rencontre, une mauvaise occasion. Ici, l'expression « faire la différence » change donc de sens. Elle désigne maintenant une épreuve sélective qui doit déterminer quelles différences peuvent être inscrites dans le concept en général, et comment. Une telle épreuve, une telle sélection semble effectivement réalisée par le Grand et le Petit. Car le Grand et le Petit ne se disent pas naturellement de l'Un, mais d'abord de la différence. On demande donc jusqu'où la différence peut et doit aller — quelle grandeur ? quelle petitesse ? — pour entrer dans les limites du concept sans se perdre en deçà ni s'échapper au-delà. Il est évidemment difficile de savoir si le problème est ainsi bien posé : la différence était-elle vraiment un mal en soi ? fallait-il poser la question dans ces termes moraux ? fallait-il « médiatiser » la différence pour la rendre à la fois vivable et pensable ? la sélection devait-elle consister dans cette épreuve-là ? L'épreuve devait-elle être conçue de cette manière et dans ce but ? Mais nous ne pourrons répondre à ces questions que si nous déterminons plus précisément la nature supposée de l'heureux moment.

∴

Aristote dit : il y a une différence qui est à la fois la plus grande et la plus parfaite, μεγίστη et τέλειος. La différence en général se distingue de la diversité ou de l'altérité ; car deux termes diffèrent quand ils sont autres, non pas par eux-mêmes, mais par quelque chose, donc quand ils conviennent aussi en autre chose, en genre pour des différences d'espèce, ou même en espèce pour les différences de nombre, ou encore « en être

selon l'analogie » pour des différences de genre. — Quelle est dans ces conditions la plus grande différence ? La plus grande différence, c'est toujours l'opposition. Mais de toutes les formes d'opposition, quelle est la plus parfaite, la plus complète, celle qui « convient » le mieux ? Les relatifs se disent l'un de l'autre ; la contradiction se dit déjà d'un sujet, mais pour en rendre la subsistance impossible, et qualifie seulement le changement par lequel il commence ou cesse d'être ; la privation exprime encore une impuissance déterminée du sujet existant. Seule la contrariété représente la puissance d'un sujet de recevoir des opposés tout en restant substantiellement le même (par la matière ou par le genre). Dans quelles conditions, toutefois, la contrariété communique-t-elle sa perfection à la différence ? Tant que nous considérons l'être concret pris dans sa matière, les contrariétés qui l'affectent sont des modifications corporelles, qui nous donnent seulement le concept empirique accidentel d'une différence encore extrinsèque *(extra quidditatem)*. L'accident peut être séparable du sujet comme « blanc » et « noir » de « homme », ou inséparable, comme « mâle » et « femelle » de « animal » : suivant le cas la différence sera dite *communis* ou *propria*, mais elle sera toujours accidentelle, en tant qu'elle vient de la matière. Seule, donc, une contrariété dans l'essence ou dans la forme nous donne le concept d'une différence elle-même essentielle *(differentia essentialis aut propriissima)*. Les contraires sont alors des modifications qui affectent un sujet considéré dans son genre. Dans l'essence en effet, c'est le propre du genre d'être divisé par des différences, telles « pédestre » et « ailé », qui se coordonnent comme des contraires. Bref, la différence parfaite et maxima, c'est la contrariété dans le genre, et la contrariété dans le genre, c'est la différence spécifique. Au-delà et en deçà, la différence tend à rejoindre la simple altérité, et se dérobe presque à l'identité du concept : la différence générique est trop grande, s'installe entre des incombinables qui n'entrent pas dans des rapports de contrariété ; la différence individuelle est trop petite, entre des indivisibles qui n'ont pas de contrariété non plus[1].

Il semble bien, en revanche, que la différence spécifique réponde à toutes les exigences d'un concept harmonieux ou d'une représentation organique. Elle est pure parce que formelle ; intrinsèque, puisqu'elle opère dans l'essence. Elle est qualita-

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, X, 4, 8 et 9. Sur les trois sortes de différence, commune, propre et essentielle, PORPHYRE, *Isagoge*, 8-9. Cf. aussi les manuels thomistes : par exemple, le chapitre « de differentia » dans les *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* de Joseph GREDT (Fribourg), t. I, pp. 122-125.

tive ; et dans la mesure où le genre désigne l'essence, la différence est même une qualité très spéciale, « selon l'essence », qualité de l'essence elle-même. Elle est synthétique, car la spécification est une composition, et la différence s'ajoute actuellement au genre qui ne la contient qu'en puissance. Elle est médiatisée, elle est elle-même médiation, moyen terme en personne. Elle est productrice, car le genre ne se divise pas en différences, mais est divisé par des différences qui produisent en lui les espèces correspondantes. C'est pourquoi elle est toujours cause, cause formelle : le plus court est la différence spécifique de la ligne droite, le comprimant, la différence spécifique de la couleur noire, le dissociant, celle de la couleur blanche. C'est pourquoi aussi elle est un prédicat d'un type si particulier, puisqu'elle s'attribue à l'espèce, mais en même temps lui attribue le genre, et constitue l'espèce à laquelle elle s'attribue. Un tel prédicat, synthétique et constituant, attributeur plus qu'attribué, véritable règle de production, a enfin une dernière propriété : celle d'emporter avec soi ce qu'il attribue. En effet, la qualité de l'essence est assez spéciale pour faire du genre quelque chose d'autre, et non pas simplement d'une autre qualité[1]. Il appartient donc au genre de rester le même pour soi tout en devenant autre dans les différences qui le divisent. La différence transporte avec soi le genre et toutes les différences intermédiaires. Transport de la différence, diaphora de la diaphora, la spécification enchaîne la différence avec la différence aux niveaux successifs de la division, jusqu'à ce qu'une dernière différence, celle de la *species infima*, condense dans la direction choisie l'ensemble de l'essence et de sa qualité continuée, réunisse cet ensemble dans un concept intuitif et le fonde avec le terme à définir, devenant elle-même chose unique indivisible (ἄτομον, ἀδιάφορον εἶδος). La spécification garantit ainsi la cohérence et la continuité dans la compréhension du concept.

Revenons à l'expression « la plus grande différence ». Il est devenu évident que la différence spécifique n'est la plus grande que tout relativement. Absolument parlant, la contradiction est plus grande que la contrariété — et surtout la différence générique est plus grande que la spécifique. Déjà la manière dont Aristote distingue la différence de la diversité ou de l'altérité nous met sur la voie : c'est seulement par rapport à l'identité supposée d'un

1. Porphyre, *Isagoge*, 8, 20 : « La différence de raisonnable venant s'ajouter à l'animal le fait autre, tandis que celle de se mouvoir le rend seulement de qualité autre que l'être en repos. »

concept que la différence spécifique est dite la plus grande. Bien plus, c'est par rapport à la forme d'identité dans le concept générique que la différence va jusqu'à l'opposition, est poussée jusqu'à la contrariété. La différence spécifique ne représente donc nullement un concept universel pour toutes les singularités et les tournants de la différence (c'est-à-dire une Idée), mais désigne un moment particulier où la différence se concilie seulement avec le concept en général. Aussi la diaphora de la diaphora n'est-elle chez Aristote qu'un faux transport : jamais on n'y voit la différence changer de nature, jamais on n'y découvre un *différenciant de la différence* qui mettrait en rapport, dans leur immédiateté respective, le plus universel et le plus singulier. La différence spécifique ne désigne qu'un maximum tout relatif, un point d'accommodation pour l'œil grec, et encore pour l'œil grec du juste milieu qui a perdu le sens des transports dionysiaques et des métamorphoses. Tel est le principe d'une confusion ruineuse pour toute la philosophie de la différence : on confond l'assignation d'un concept propre de la différence avec l'inscription de la différence dans le concept en général — on confond la détermination du concept de différence avec l'inscription de la différence dans l'identité d'un concept indéterminé. C'est le tour de passe-passe impliqué dans l'heureux moment (et peut-être tout le reste en découle : la subordination de la différence à l'opposition, à l'analogie, à la ressemblance, tous les aspects de la médiation). Alors la différence ne peut plus être qu'un prédicat dans la compréhension du concept. Cette nature prédicative de la différence spécifique, Aristote la rappelle constamment ; mais il est forcé de lui prêter des pouvoirs étranges, comme d'attribuer autant que d'être attribué, ou d'altérer le genre autant que d'en modifier la qualité. Toutes les manières dont la différence spécifique semble satisfaire aux exigences d'un concept propre (pureté, intériorité, productivité, transport...) se révèlent ainsi illusoires, et même contradictoires, à partir de la confusion fondamentale.

La différence spécifique est donc petite par rapport à une plus grande différence qui concerne les genres eux-mêmes. Même dans la classification biologique, elle devient toute petite par rapport aux grands genres : non pas sans doute différence matérielle, mais pourtant simple différence « dans » la matière, opérant par le plus et le moins. C'est que la différence spécifique est le maximum et la perfection, mais seulement sous la condition de l'identité d'un concept indéterminé (genre). Elle est peu de chose au contraire, si on la compare à la différence entre les genres comme ultimes concepts déterminables (catégories). Car ceux-ci ne sont

plus soumis à la condition d'avoir à leur tour un concept identique ou genre commun. Retenons la raison pour laquelle l'Être lui-même n'est pas un genre : c'est, dit Aristote, parce que les différences *sont* (il faudrait donc que le genre puisse s'attribuer à ses différences en soi : comme si l'animal se disait une fois de l'espèce humaine, mais une autre fois de la différence raisonnable en constituant une autre espèce...)[1]. C'est donc un argument emprunté à la nature de la différence spécifique qui permet de conclure à une *autre* nature des différences génériques. Tout se passe comme s'il y avait deux « Logos », différant en nature, mais entremêlés l'un à l'autre : il y a le logos des Espèces, le logos de ce qu'on pense et de ce qu'on dit, qui repose sur la condition d'identité ou d'univocité d'un concept en général pris comme genre ; et le logos des Genres, le logos de ce qui se pense et de ce qui se dit à travers nous, qui, libre de la condition, se meut dans l'équivocité de l'Être comme dans la diversité des concepts les plus généraux. Quand nous disons l'univoque, n'est-ce pas encore de l'équivoque qui se dit en nous ? Et ne faut-il pas reconnaître ici une sorte de fêlure introduite dans la pensée, qui ne cessera pas de se creuser dans une autre atmosphère (non aristotélicienne) ? Mais surtout, n'est-ce pas déjà une nouvelle chance pour la philosophie de la différence ? ne va-t-elle pas approcher d'un concept absolu, une fois libérée de la condition qui la maintenait dans un maximum tout relatif ?

Pourtant, il n'en est rien chez Aristote. Le fait est que la différence générique ou catégoriale reste une différence, au sens aristotélicien, et ne tombe pas dans la simple diversité ou altérité. C'est donc qu'un concept identique ou commun subsiste encore, bien que d'une façon très spéciale. Ce concept d'Être n'est pas collectif, comme un genre par rapport à ses espèces, mais seulement distributif et hiérarchique : il n'a pas de contenu en soi, mais seulement un contenu proportionné aux termes formellement différents dont on le prédique. Ces termes (catégories) n'ont pas besoin d'avoir un rapport égal avec l'être ; il suffit que le rapport de chacun avec l'être soit *inférieur* à chacun. Les deux caractères du concept d'être — n'avoir un sens commun que distributivement, avoir un sens premier hiérarchiquement — montrent bien qu'il n'a pas, par rapport aux catégories, le rôle d'un genre par rapport à des espèces univoques. Mais ils montrent aussi que l'équivocité de l'être est tout à fait particulière : il

1. Aristote, *Métaphysique*, III, 3, 998 *b*, 20-27 ; et *Topiques*, VI, 6, 144 *a*, 35-40.

s'agit d'une analogie[1]. Or si l'on demande quelle est l'instance capable de proportionner le concept aux termes ou aux sujets dont on l'affirme, il est évident que c'est le jugement. Car le jugement a précisément deux fonctions essentielles, et seulement deux : la distribution, qu'il assure avec le *partage* du concept, et la hiérarchisation, qu'il assure par la *mesure* des sujets. A l'une correspond la faculté dans le jugement qu'on appelle sens commun ; à l'autre, celle qu'on appelle bon sens (ou sens premier). Toutes deux constituent la juste mesure, la « justice » comme valeur du jugement. En ce sens toute philosophie des catégories prend pour modèle le jugement — comme on le voit chez Kant, et même encore chez Hegel. Mais, avec son sens commun et son sens premier, l'analogie du jugement laisse subsister l'identité d'un concept, soit sous une forme implicite et confuse, soit sous une forme virtuelle. L'analogie est elle-même l'analogue de l'identité dans le jugement. L'analogie est l'essence du jugement, mais l'analogie du jugement est l'analogue de l'identité du concept. C'est pourquoi nous ne pouvons attendre de la différence générique ou catégoriale, pas plus que de la différence spécifique, qu'elle nous livre un concept propre de la différence. Alors que la différence spécifique se contente d'inscrire la différence dans l'identité du concept indéterminé en général, la différence générique (distributive et hiérarchique) se contente à son tour d'inscrire la différence dans la quasi-identité des concepts déterminables les plus généraux, c'est-à-dire dans l'analogie du jugement lui-

1. On sait qu'Aristote ne parle pas lui-même d'analogie à propos de l'être. Il détermine les catégories comme des πρὸς ἕν et sans doute aussi comme des ἐφεξῆς (ce sont les deux cas, en dehors de l'équivocité pure, où il y a « différence » sans genre commun). — Les πρὸς ἕν se disent par rapport à un terme unique. Celui-ci est comme un *sens commun* ; mais ce sens commun n'est pas un genre. Car il forme seulement une unité distributive (implicite et confuse), et non pas comme le genre, une unité collective, explicite et distincte. Quand la scolastique traduit les πρὸς ἕν en « analogie de proportionnalité », elle a donc raison. Cette analogie en effet ne doit pas être comprise au sens strict du mathématicien, et ne suppose aucune *égalité* de rapport. Elle se définit, ce qui est tout différent, par une *intériorité* du rapport : le rapport de chaque catégorie avec l'être est intérieur à chaque catégorie, c'est pour son compte que chacune a unité et être, en vertu de sa nature propre. Ce caractère distributif est bien marqué par Aristote, lorsqu'il identifie les catégories à des διαιρέσεις. Et malgré certaines interprétations récentes, il y a bien un partage de l'être correspondant aux manières dont il se distribue aux « étants ». — Mais dans les πρὸς ἕν, le terme unique n'est pas simplement l'être comme sens commun, c'est déjà la substance comme *sens premier*. D'où le glissement vers l'idée des ἐφεξῆς, impliquant une hiérarchie. La scolastique parlera ici « d'analogie de proportion » : il n'y a plus un concept distributif qui se rapporte formellement à des termes différents, mais un concept sériel qui se rapporte formellement-éminemment à un terme principal, et à un moindre degré aux autres. L'Etre est d'abord, en acte, analogie de proportionnalité ; mais ne présente-t-il pas aussi, « virtuellement », une analogie de proportion ?

même. Toute la philosophie aristotélicienne de la différence tient dans cette double inscription complémentaire, fondée sur un même postulat, traçant les limites arbitraires de l'heureux moment.

Entre les différences génériques et spécifiques se noue le lien d'une complicité dans la représentation. Non pas du tout qu'elles aient même nature : le genre n'est déterminable que du dehors par la différence spécifique, et l'identité du genre par rapport aux espèces contraste avec l'impossibilité pour l'Être de former une pareille identité par rapport aux genres eux-mêmes. Mais précisément, c'est la nature des différences spécifiques (le fait qu'elles *soient*) qui fonde cette impossibilité, empêchant les différences génériques de se rapporter à l'être comme à un genre commun (si l'être était un genre, ses différences seraient assimilables à des différences spécifiques, mais on ne pourrait plus dire qu'elles « sont », puisque le genre ne s'attribue pas à ses différences en soi). En ce sens, l'univocité des espèces dans un genre commun renvoie à l'équivocité de l'être dans les genres divers : l'une reflète l'autre. On le verra bien dans les exigences de l'idéal de la classification : à la fois les grandes unités — γένη μέγιστα, qu'on appellera finalement embranchements — se déterminent selon des rapports d'analogie qui supposent un choix de caractères opéré par le jugement dans la représentation abstraite, et les petites unités, les petits genres ou les espèces, se déterminent dans une perception directe des *ressemblances* qui suppose une continuité de l'intuition sensible dans la représentation concrète. Même le néo-évolutionnisme retrouvera ces deux aspects liés aux catégories du Grand et du Petit, lorsqu'il distinguera de grandes différenciations embryologiques précoces, et de petites différenciations tardives, adultes, intra-spécifiques ou spécifiques. Or bien que les deux aspects puissent entrer en conflit, suivant que les grands genres ou les espèces sont pris comme concepts de la Nature, tous deux constituent les limites de la représentation organique, et des *requisits* également nécessaires pour la classification : la continuité méthodique dans la perception des ressemblances n'est pas moins indispensable que la distribution systématique dans le jugement d'analogie. Mais d'un point de vue comme de l'autre, la Différence apparaît seulement comme un *concept réflexif*. En effet, la différence permet de passer des espèces semblables voisines à l'identité d'un genre qui les subsume, donc de prélever ou découper des identités génériques dans le flux d'une série continue sensible. A l'autre pôle, elle permet de passer des genres respectivement identiques aux

rapports d'analogie qu'ils entretiennent entre eux dans l'intelligible. Comme concept de réflexion, la différence témoigne de sa pleine soumission à toutes les exigences de la représentation, qui devient précisément par elle « représentation organique ». Dans le concept de réflexion, en effet, la différence médiatrice et médiatisée se soumet de plein droit à *l'identité* du concept, à *l'opposition* des prédicats, à *l'analogie* du jugement, à *la ressemblance* de la perception. On retrouve ici le caractère nécessairement quadripartite de la représentation. La question est de savoir si, sous tous ces aspects réflexifs, la différence ne perd pas à la fois son concept et sa réalité propres. La différence ne cesse en effet d'être un concept réflexif, et ne retrouve un concept effectivement réel, que dans la mesure où elle désigne des catastrophes : soit des ruptures de continuité dans la série des ressemblances, soit des failles infranchissables entre les structures analogues. Elle ne cesse d'être réflexive que pour devenir catastrophique. Et sans doute ne peut-elle être l'un sans l'autre. Mais justement, la différence comme catastrophe ne témoigne-t-elle pas d'un fond rebelle irréductible qui continue à agir sous l'équilibre apparent de la représentation organique ?

* * *

Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix. Nous disons Duns Scot, parce qu'il sut porter l'être univoque au plus haut point de subtilité, quitte à le payer d'abstraction. Mais de Parménide à Heidegger, c'est la même voix qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seul tout le déploiement de l'univoque. Une seule voix fait la clameur de l'être. Nous n'avons pas de peine à comprendre que l'Être, s'il est absolument commun, n'est pas pour cela un genre ; il suffit de remplacer le modèle du jugement par celui de la proposition. Dans la proposition prise comme entité complexe, on distingue : le sens, ou l'exprimé de la proposition ; le désigné (ce qui s'exprime dans la proposition) ; les exprimants ou désignants, qui sont des modes numériques, c'est-à-dire des facteurs différentiels caractérisant les éléments pourvus de sens et de désignation. On conçoit que des noms ou des propositions n'aient pas le même sens tout en désignant strictement la même chose (suivant des exemples célèbres, étoile du soir-étoile du matin, Israël-Jacob, *plan-blanc*). La distinction entre ces sens est bien une distinction réelle *(distinctio realis)*, mais elle

n'a rien de numérique, encore moins d'ontologique : c'est une distinction formelle, qualitative ou séméiologique. La question de savoir si les catégories sont directement assimilables à de tels sens, ou plus vraisemblablement en dérivent, doit être laissée de côté pour le moment. L'important, c'est qu'on puisse concevoir plusieurs sens formellement distincts, mais qui se rapportent à l'être comme à un seul désigné, ontologiquement un. Il est vrai qu'un tel point de vue ne suffit pas encore à nous interdire de considérer ces sens comme des analogues, et cette unité de l'être comme une analogie. Il faut ajouter que l'être, ce désigné commun, en tant qu'il s'exprime, se dit à son tour *en un seul et même sens* de tous les désignants ou exprimants numériquement distincts. Dans la proposition ontologique, ce n'est donc pas seulement le désigné qui est ontologiquement le même pour des sens qualitativement distincts, c'est aussi le sens qui est ontologiquement le même pour des modes individuants, pour des désignants ou exprimants numériquement distincts : telle est la circulation dans la proposition ontologique (expression dans son ensemble).

En effet, l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, *de* toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est « égal » pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales. Il se dit en un seul sens de toutes, mais elles-mêmes n'ont pas le même sens. Il est de l'essence de l'être univoque de se rapporter à des différences individuantes, mais ces différences n'ont pas la même essence, et ne varient pas l'essence de l'être — comme le blanc se rapporte à des intensités diverses, mais reste essentiellement le même blanc. Il n'y a pas deux « voies », comme on l'avait cru dans le poème de Parménide, mais une seule « voix » de l'Être qui se rapporte à tous ses modes, les plus divers, les plus variés, les plus différenciés. L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même.

Sans doute y a-t-il encore dans l'être univoque une hiérarchie et une distribution, qui concernent les facteurs individuants et leur sens. Mais distribution et même hiérarchie ont deux acceptions tout à fait différentes, sans conciliation possible ; de même les expressions *logos*, *nomos*, pour autant qu'elles renvoient elles-mêmes à des problèmes de distribution. Nous devons d'abord distinguer une distribution qui implique un partage du distribué : il

s'agit de répartir le distribué comme tel. C'est là que les règles d'analogie dans le jugement sont toutes-puissantes. Le sens commun ou le bon sens en tant que qualités du jugement sont donc représentées comme des principes de répartition, qui se déclarent eux-mêmes *le mieux partagés*. Un tel type de distribution procède par déterminations fixes et proportionnelles, assimilables à des « propriétés » ou des territoires limités dans la représentation. Il se peut que la question agraire ait eu une grande importance dans cette organisation du jugement comme faculté de distinguer des parts (« d'une part et d'autre part »). Même parmi les dieux, chacun a son domaine, sa catégorie, ses attributs, et tous distribuent aux mortels des limites et des lots conformes au destin. Tout autre est une distribution qu'il faut appeler nomadique, un *nomos* nomade, sans propriété, enclos ni mesure. Là, il n'y a plus partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui *se* distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans limites précises[1]. Rien ne revient ni n'appartient à personne, mais toutes les personnes sont disposées çà et là, de manière à couvrir le plus d'espace possible. Même quand il s'agit du sérieux de la vie, on dirait un espace de jeu, une règle de jeu, par opposition à l'espace comme au *nomos* sédentaires. Remplir un espace, se partager en lui, est très différent de partager l'espace. C'est une distribution d'errance et même de « délire », où les choses se déploient sur toute l'étendue d'un Être univoque et non partagé. Ce n'est pas l'être qui se partage d'après les exigences de la représentation, mais toutes choses qui se répartissent en lui dans l'univocité de la simple présence (l'Un-Tout). Une telle distribution est démoniaque plutôt que divine ; car la particularité des démons, c'est d'opérer dans les intervalles entre les champs d'action des dieux, comme de sauter par-dessus les barrières ou les enclos, brouillant les propriétés. Le chœur d'Œdipe s'écrie : « Quel démon a sauté plus fort que le plus long saut ? » Le saut témoigne ici des troubles bouleversants que les distributions nomades introduisent dans les structures

1. Cf. E. Laroche, *Histoire de la racine nem — en grec ancien* (Klincksieck, 1949). — E. Laroche montre que l'idée de distribution dans νόμος-νέμω n'est pas dans un rapport simple avec celle de partage (τέμνω, δαίω, διαιρέω). Le sens pastoral de νέμω (faire paître) n'implique que tardivement un partage de la terre. La société homérique ne connaît pas d'enclos ni de propriété des pâturages : il ne s'agit pas de distribuer la terre aux bêtes, mais au contraire de les distribuer elles-mêmes, de les répartir çà et là dans un espace illimité, forêt ou flanc de montagne. Le νόμος désigne d'abord un lieu d'occupation, mais sans limites précises (par exemple, l'étendue autour d'une ville). D'où aussi le thème du « nomade ».

sédentaires de la représentation. Et l'on doit en dire autant de la hiérarchie. Il y a une hiérarchie qui mesure les êtres d'après leurs limites, et d'après leur degré de proximité ou d'éloignement par rapport à un principe. Mais il y a aussi une hiérarchie qui considère les choses et les êtres du point de vue de la puissance : il ne s'agit pas de degrés de puissance absolument considérés, mais seulement de savoir si un être « saute » éventuellement, c'est-à-dire dépasse ses limites, en allant jusqu'au bout de ce qu'il peut, quel qu'en soit le degré. On dira que « jusqu'au bout » définit encore une limite. Mais la limite, πέρας, ne désigne plus ici ce qui maintient la chose sous une loi, ni ce qui la termine ou la sépare, mais au contraire ce à partir de quoi elle se déploie et déploie toute sa puissance ; l'hybris cesse d'être simplement condamnable, et *le plus petit devient l'égal du plus grand* dès qu'il n'est pas séparé de ce qu'il peut. Cette mesure enveloppante est la même pour toutes choses, la même aussi pour la substance, la qualité, la quantité, etc., car elle forme un seul maximum où la diversité développée de tous les degrés touche à l'égalité qui l'enveloppe. Cette mesure ontologique est plus proche de la démesure des choses que de la première mesure ; cette hiérarchie ontologique, plus proche de l'hybris et de l'anarchie des êtres que de la première hiérarchie. Elle est le monstre de tous les démons. Alors les mots « Tout est égal » peuvent retentir, mais comme des mots joyeux, à condition de se dire *de* ce qui n'est pas égal dans cet Être égal univoque : l'être égal est immédiatement présent à toutes choses, sans intermédiaire ni médiation, bien que les choses se tiennent inégalement dans cet être égal. Mais toutes sont dans une proximité absolue, là où l'hybris les porte, et, grande ou petite, inférieure ou supérieure, aucune ne participe à l'être plus ou moins, ou ne le reçoit par analogie. L'univocité de l'être signifie donc aussi l'égalité de l'être. L'Être univoque est à la fois distribution nomade et anarchie couronnée.

Pourtant ne peut-on concevoir une conciliation de l'analogie et de l'univocité ? Car si l'être est univoque en lui-même, en tant qu'être, n'est-il pas « analogue » dès qu'on le prend avec ses modes intrinsèques ou facteurs individuants (ce que nous appelions plus haut les exprimants, les désignants) ? S'il est égal en lui-même, n'est-il pas inégal dans les modalités qui se tiennent en lui ? S'il désigne une entité commune, n'est-ce pas pour des existants qui n'ont « réellement » rien de commun ? S'il a un état métaphysique d'univocité, n'a-t-il pas un état physique d'analogie ? Et si l'analogie reconnaît un quasi-concept identique, l'univocité ne reconnaît-elle pas un quasi-jugement d'analogie,

ne serait-ce que pour rapporter l'être à ces existants particuliers[1] ? Mais de telles questions risquent de dénaturer les deux thèses qu'elles tentent de rapprocher. Car l'essentiel de l'analogie, nous l'avons vu, repose sur une certaine complicité (malgré leur différence de nature) entre les différences génériques et spécifiques : l'être ne peut être posé comme un genre commun sans détruire la raison pour laquelle on le pose ainsi, c'est-à-dire la possibilité d'*être* pour les différences spécifiques... On ne s'étonnera donc pas que, du point de vue de l'analogie, tout se passe en médiation et en généralité — identité du concept en général et analogie des concepts les plus généraux — dans les régions moyennes du genre et de l'espèce. Il est dès lors inévitable que l'analogie tombe dans une difficulté sans issue : à la fois, elle doit essentiellement rapporter l'être à des existants particuliers, mais elle ne peut dire ce qui constitue leur individualité. Car ne retenant dans le particulier que ce qui est conforme au général (forme et matière), elle cherche le principe d'individuation dans tel ou tel élément des individus tout constitués. Au contraire, quand nous disons que l'être univoque se rapporte essentiellement et immédiatement à des facteurs individuants, nous n'entendons certes pas par ceux-ci des individus constitués dans l'expérience, mais ce qui agit en eux comme principe transcendantal, comme principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'individuation, et qui n'est pas moins capable de dissoudre et de détruire les individus que de les constituer temporairement : modalités intrinsèques de l'être, passant d'un « individu » à un autre, circulant et communicant sous les formes et les matières. L'individuant n'est pas le simple individuel. Dans ces conditions, il ne suffit pas de dire que l'individuation diffère en nature de la spécification. Il ne suffit même pas de le dire à la manière de Duns Scot, qui ne se contentait pas pourtant d'analyser les éléments d'un individu constitué, mais s'élevait jusqu'à la conception d'une individuation comme « ultime actualité de la forme ». Il faut montrer non seulement comment la différence individuante diffère en nature de la différence spécifique, mais d'abord et surtout comment l'individuation *précède* en droit la forme et la matière, l'espèce et les parties, et tout autre élément de l'individu constitué. L'univocité de l'être, en tant qu'elle se rapporte immédiatement à la différence, exige que l'on montre

1. Etienne GILSON soulève toutes ces questions dans son livre sur *Jean Duns Scot* (Vrin, 1952) pp. 87-88, 114, 236-237, 629. Il insiste sur le rapport de l'analogie avec le jugement, et plus particulièrement avec le jugement d'existence (p. 101).

comment la différence individuante précède dans l'être les différences génériques, spécifiques et même individuelles — comment un champ préalable d'individuation dans l'être conditionne et la spécification des formes, et la détermination des parties, et leurs variations individuelles. Si l'individuation ne se fait ni par la forme ni par la matière, ni qualitativement ni extensivement, c'est parce qu'elle est déjà supposée par les formes, les matières et les parties extensives (non pas seulement parce qu'elle diffère en nature).

Ce n'est donc pas du tout de la même façon que, dans l'analogie de l'être, les différences génériques et les différences spécifiques se médiatisent en général, par rapport à des différences individuelles, et que, dans l'univocité, l'être univoque se dit immédiatement des différences individuantes, ou que l'universel se dit du plus singulier indépendamment de toute médiation. S'il est vrai que l'analogie nie que l'être soit un genre commun parce que les différences (spécifiques) « sont », inversement l'être univoque est bien commun, dans la mesure où les différences (individuantes) « ne sont pas » et n'ont pas à être. Sans doute verrons-nous qu'elles ne sont pas, en un sens très particulier : si elles ne sont pas, c'est parce qu'elles dépendent, dans l'être univoque, d'un non-être sans négation. Mais il apparaît déjà, dans l'univocité, que ce ne sont pas les différences qui sont et ont à être. C'est l'être qui est Différence, au sens où il se dit de la différence. Et ce n'est pas nous qui sommes univoques dans un Être qui ne l'est pas ; c'est nous, c'est notre individualité qui reste équivoque dans un Être, pour un Être univoque.

L'histoire de la philosophie détermine trois moments principaux dans l'élaboration de l'univocité de l'être. Le premier est représenté par Duns Scot. Dans l'*Opus Oxoniense*, le plus grand livre de l'ontologie pure, l'être est pensé comme univoque, mais l'être univoque est pensé comme neutre, *neuter*, indifférent à l'infini et au fini, au singulier et à l'universel, au créé et à l'incréé. Scot mérite donc le nom de « docteur subtil », parce que son regard discerne l'être en deçà de l'entrecroisement de l'universel et du singulier. Pour neutraliser les forces d'analogie dans le jugement, il prend les devants, et neutralise d'abord l'être dans un concept abstrait. C'est pourquoi il a seulement *pensé* l'être univoque. Et l'on voit l'ennemi qu'il s'efforce de fuir, conformément aux exigences du christianisme : le panthéisme, dans lequel il tomberait si l'être commun n'était pas neutre. Toutefois, il avait su définir deux types de distinction qui rapportaient à la différence cet être neutre indifférent. La *distinction formelle*,

en effet, est bien une distinction réelle, puisqu'elle est fondée dans l'être ou dans la chose, mais n'est pas nécessairement une distinction numérique, parce qu'elle s'établit entre des essences ou sens, entre des « raisons formelles » qui peuvent laisser subsister l'unité du sujet auquel on les attribue. Ainsi, non seulement l'univocité de l'être (par rapport à Dieu et aux créatures) se prolonge dans l'univocité des « attributs », mais, sous la condition de son infinité, Dieu peut posséder ces attributs univoques formellement distincts sans rien perdre de son unité. L'autre type de distinction, la *distinction modale*, s'établit entre l'être ou les attributs d'une part, et d'autre part les variations intensives dont ils sont capables. Ces variations, comme les degrés du blanc, sont des modalités individuantes dont l'infini et le fini constituent précisément les intensités singulières. Du point de vue de sa propre neutralité, l'être univoque n'implique donc pas seulement des formes qualitatives ou des attributs distincts eux-mêmes univoques, mais se rapporte et les rapporte à des facteurs intensifs ou des degrés individuants qui en varient le mode sans en modifier l'essence en tant qu'être. S'il est vrai que la distinction en général rapporte l'être à la différence, la distinction formelle et la distinction modale sont les deux types sous lesquels l'être univoque se rapporte à la différence, en lui-même, par lui-même.

Avec le second moment, Spinoza opère un progrès considérable. Au lieu de penser l'être univoque comme neutre ou indifférent, il en fait un objet d'affirmation pure. L'être univoque se confond avec la substance unique, universelle et infinie : il est posé comme *Deus sive Natura*. Et la lutte que Spinoza entreprend contre Descartes n'est pas sans rapport avec celle que Duns Scot menait contre saint Thomas. Contre la théorie cartésienne des substances toute pénétrée d'analogie, contre la conception cartésienne des distinctions, qui mélange étroitement l'ontologique, le formel et le numérique (substance, qualité et quantité) — Spinoza organise une admirable répartition de la substance, des attributs et des modes. Dès les premières pages de l'*Éthique*, il fait valoir que les distinctions réelles ne sont jamais numériques, mais seulement formelles, c'est-à-dire qualitatives ou essentielles (attributs essentiels de la substance unique) ; et inversement, que les distinctions numériques ne sont jamais réelles, mais seulement modales (modes intrinsèques de la substance unique et de ses attributs). Les attributs se comportent réellement comme des sens qualitativement différents, qui se rapportent à la substance comme à un seul et même désigné ; et cette

substance à son tour se comporte comme un sens ontologiquement un par rapport aux modes qui l'expriment, et qui sont en elle comme des facteurs individuants ou des degrés intrinsèques intenses. En découlent une détermination du mode comme degré de puissance, et une seule « obligation » pour le mode, qui est de déployer toute sa puissance ou son être *dans* la limite elle-même. Les attributs sont donc absolument communs à la substance et aux modes, bien que la substance et les modes n'aient pas la même essence ; l'être lui-même se dit en un seul et même sens de la substance et des modes, bien que les modes et la substance n'aient pas le même sens, ou n'aient pas cet être de la même façon *(in se* et *in alio)*. Toute hiérarchie, toute éminence est niée, pour autant que la substance est également désignée par tous les attributs conformément à leur essence, également exprimée par tous les modes conformément à leur degré de puissance. C'est avec Spinoza que l'être univoque cesse d'être neutralisé, et devient expressif, devient une véritable proposition expressive affirmative.

Pourtant subsiste encore une indifférence entre la substance et les modes : la substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, mais comme d'autre chose. Il faudrait que la substance se dise elle-même *des* modes, et seulement *des* modes. Une telle condition ne peut être remplie qu'au prix d'un renversement catégorique plus général, d'après lequel l'être se dit du devenir, l'identité, du différent, l'un, du multiple, etc. Que l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe, mais comme second principe, comme principe *devenu* ; qu'elle tourne autour du Différent, telle est la nature d'une révolution copernicienne qui ouvre à la différence la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept en général posé déjà comme identique. Avec l'éternel retour, Nietzsche ne voulait pas dire autre chose. L'éternel retour ne peut pas signifier le retour de l'Identique, puisqu'il suppose au contraire un monde (celui de la volonté de puissance) où toutes les identités préalables sont abolies et dissoutes. Revenir est l'être, mais seulement l'être du devenir. L'éternel retour ne fait pas revenir « le même », mais le revenir constitue le seul Même de ce qui devient. Revenir, c'est le devenir-identique du devenir lui-même. Revenir est donc la seule identité, mais l'identité comme puissance seconde, l'identité de la différence, l'identique qui se dit du différent, qui tourne autour du différent. Une telle identité, produite par la différence, est déterminée comme « répétition ». Aussi bien la répétition dans

l'éternel retour consiste-t-elle à penser le même à partir du différent. Mais cette pensée n'est plus du tout une représentation théorique : elle opère pratiquement une sélection des différences d'après leur capacité de produire, c'est-à-dire de revenir ou de supporter l'épreuve de l'éternel retour. Le caractère sélectif de l'éternel retour apparaît nettement dans l'idée de Nietzsche : ce qui revient, ce n'est pas le Tout, le Même ou l'identité préalable en général. Ce n'est pas davantage le petit ou le grand comme parties du tout ni comme éléments du même. Seules reviennent les formes extrêmes — celles qui, petites ou grandes, se déploient dans la limite et vont jusqu'au bout de la puissance, se transformant et passant les unes dans les autres. Seul revient ce qui est extrême, excessif, ce qui passe dans l'autre et devient identique. C'est pourquoi l'éternel retour se dit seulement du monde théâtral des métamorphoses et des masques de la Volonté de puissance, des intensités pures de cette Volonté, comme facteurs mobiles individuants qui ne se laissent plus retenir dans les limites factices de tel ou tel individu, de tel ou tel Moi. L'éternel retour, le revenir, exprime l'être commun de toutes les métamorphoses, la mesure et l'être commun de tout ce qui est extrême, de tous les degrés de puissance en tant que réalisés. C'est l'être-égal de tout ce qui est inégal, et qui a su réaliser pleinement son inégalité. Tout ce qui est extrême devenant le même communique dans un Être égal et commun qui en détermine le retour. C'est pourquoi le surhomme est défini par la forme supérieure de tout ce qui « est ». Il faut deviner ce que Nietzsche appelle noble : il emprunte le langage du physicien de l'énergie, il appelle noble l'énergie capable de se transformer. Lorsque Nietzsche dit que l'hybris est le vrai problème de tout héraclitéen, ou que la hiérarchie est le problème des esprits libres, il veut dire une seule et même chose : que c'est dans l'hybris que chacun trouve l'être qui le fait revenir, et aussi cette sorte d'anarchie couronnée, cette hiérarchie renversée qui, pour assurer la sélection de la différence, commence par subordonner l'identique au différent[1]. Sous tous ces aspects, l'éternel retour est l'univocité de l'être, la réalisation effective de cette univocité. Dans l'éternel retour, l'être univoque n'est pas seulement pensé et même affirmé, mais effectivement réalisé. L'Être

1. Cf. Nietzsche : « Ce mot dangereux, l'hybris, est la pierre de touche de tout héraclitéen » (La philosophie à l'époque de la tragédie grecque, in *La naissance de la philosophie*, trad. Bianquis, N.R.F., p. 66.) Et sur le problème de la hiérarchie, « notre problème à nous autres esprits libres », *Humain trop humain*, préface § 6-7. — Le surhumain, comme « forme supérieure de tout ce qui est » : *Ecce Homo* (*Ainsi parlait Zarathoustra*, § 6).

se dit en un seul et même sens, mais ce sens est celui de l'éternel retour, comme retour ou répétition de ce dont il se dit. La roue dans l'éternel retour est à la fois production de la répétition à partir de la différence, et sélection de la différence à partir de la répétition.

L'épreuve du Petit et du Grand nous a semblé fausser la sélection, parce qu'elle renonçait à un concept propre de la différence au profit des exigences de l'identité du concept en général. Elle fixait seulement les limites entre lesquelles la détermination devenait différence en s'inscrivant dans le concept identique ou dans les concepts analogues (minimum et maximum). C'est pourquoi la sélection qui consiste à « faire la différence » nous a paru avoir un autre sens : laisser paraître et se déployer les formes extrêmes dans la simple présence d'un Être univoque — plutôt que de mesurer et de répartir des formes moyennes d'après les exigences de la représentation organique. Toutefois pouvons-nous dire que nous avons épuisé toutes les ressources du Petit et du Grand, pour autant qu'ils s'appliquent à la différence ? N'allons-nous pas les retrouver comme une alternative caractéristique des formes extrêmes elles-mêmes ? Car l'extrême semble se définir par l'infini dans le petit ou dans le grand. L'infini, en ce sens, signifie même l'identité du petit et du grand, l'identité des extrêmes. Quand la représentation trouve en soi l'infini, elle apparaît comme représentation *orgique*, et non plus *organique* : elle découvre en soi le tumulte, l'inquiétude et la passion sous le calme apparent ou les limites de l'organisé. Elle retrouve le monstre. Alors il ne s'agit plus d'un heureux moment qui marquerait l'entrée et la sortie de la détermination dans le concept en général, le minimum et le maximum relatifs, le *punctum proximum* et le *punctum remotum*. Il faut au contraire un œil myope, un œil hypermétrope, pour que le concept prenne sur soi tous les moments : le concept est maintenant le Tout, soit qu'il étende sa bénédiction sur toutes les parties, soit que la scission et le malheur des parties se réfléchissent en lui pour recevoir une sorte d'absolution. Le concept suit donc et épouse la détermination d'un bout à l'autre, dans toutes ses métamorphoses, et la représente comme pure différence en la livrant à un *fondement*, par rapport auquel il n'importe plus de savoir si l'on se trouve devant un minimum ou un maximum relatifs, devant un grand ou un petit, ni devant un début ou une fin, puisque les deux coïncident dans le fonde-

ment comme un seul et même moment « total », qui est aussi bien celui de l'évanouissement et de la production de la différence, celui de la disparition et de l'apparition.

On remarquera en ce sens à quel point Hegel, non moins que Leibniz, attache de l'importance au mouvement infini de l'évanouissement comme tel, c'est-à-dire au moment où la différence s'évanouit qui est aussi celui où elle se produit. C'est la notion même de limite qui change complètement de signification : elle ne désigne plus les bornes de la représentation finie, mais au contraire la matrice où la détermination finie ne cesse pas de disparaître et de naître, de s'envelopper et de se déployer dans la représentation orgique. Elle ne désigne plus la limitation d'une forme, mais la *convergence* vers un fondement ; non plus la distinction des formes, mais la corrélation du fondé avec le fondement ; non plus l'arrêt de la puissance, mais l'élément dans lequel la puissance est effectuée et fondée. Le calcul différentiel en effet n'est, pas moins que la dialectique, affaire de « puissance », et de puissance de la limite. Si l'on traite les bornes de la représentation finie comme deux déterminations mathématiques abstraites qui seraient celles du Petit et du Grand, on remarque encore qu'il est tout à fait indifférent à Leibniz (comme à Hegel) de savoir si le déterminé est petit ou grand, le plus grand ou le plus petit ; la considération de l'infini rend le déterminé indépendant de cette question, en le soumettant à un élément architectonique qui découvre dans tous les cas le plus parfait ou le mieux fondé[1]. C'est en ce sens que la représentation orgique doit être dite *faire* la différence, puisqu'elle la sélectionne en introduisant cet infini qui la rapporte au fondement (soit un fondement par le Bien qui agit comme principe de choix et de jeu, soit un fondement par la négativité qui agit comme douleur et travail). Et si l'on traite les bornes de la représentation finie, c'est-à-dire le Petit et le Grand eux-mêmes, dans le caractère ou le contenu concrets que leur donnent les genres et les espèces, là encore, l'introduction de

1. Sur l'indifférence au petit ou au grand, cf. LEIBNIZ, *Tentamen anagogicum* (G., *Ph. Schr.*, t. VII). — On remarquera que, pour Leibniz non moins que pour Hegel, la représentation infinie ne se laisse pas réduire à une structure mathématique : il y a dans le calcul différentiel, et dans la continuité, un élément architectonique, non mathématique ou supra-mathématique. Inversement, Hegel semble bien reconnaître dans le calcul différentiel la présence d'un véritable infini, qui est l'infini du « rapport » ; ce qu'il reproche au calcul, c'est seulement d'exprimer ce véritable infini sous la forme mathématique de la « série », qui, elle, est un faux infini. Cf. HEGEL, *Logique* (trad. S. JANKÉLÉVITCH, Aubier), t. I, pp. 264 sq. — On sait que l'interprétation moderne rend compte entièrement du calcul différentiel dans les termes de la *représentation finie* ; nous analysons ce point de vue chapitre IV.

l'infini dans la représentation rend le déterminé indépendant du genre comme déterminable et de l'espèce comme détermination, en retenant dans un moyen terme aussi bien l'universalité vraie qui échappe au genre que la singularité authentique qui échappe à l'espèce. Bref, la représentation orgique a pour principe le fondement, et l'infini comme élément — contrairement à la représentation organique qui gardait pour principe la forme et pour élément le fini. C'est l'infini qui rend la détermination pensable et sélectionnable : la différence apparaît donc comme la représentation orgique de la détermination, non plus comme sa représentation organique.

Au lieu d'animer des jugements sur les choses, la représentation orgique fait des choses mêmes autant d'expressions, de propositions : propositions analytiques ou synthétiques infinies. Mais pourquoi y a-t-il une alternative dans la représentation orgique, alors que les deux points, le petit et le grand, le maximum et le minimum, sont devenus indifférents ou identiques dans l'infini, et la différence, tout à fait indépendante d'eux dans le fondement ? C'est que l'infini n'est pas le lieu où la détermination finie a disparu (ce serait projeter dans l'infini la fausse conception de la limite). La représentation orgique ne peut découvrir en soi l'infini qu'en laissant subsister la détermination finie, bien plus, en disant l'infini *de* cette détermination finie elle-même, en la représentant non pas comme évanouie et disparue, mais comme évanouissante et sur le point de disparaître, donc aussi bien comme s'engendrant dans l'infini. Cette représentation est telle que l'infini et le fini y ont la même « inquiétude », qui permet précisément de représenter l'un dans l'autre. Mais quand l'infini se dit du fini lui-même sous les conditions de la représentation, il a deux manières de se dire : ou bien comme infiniment petit, ou bien comme infiniment grand. Ces deux manières, ces deux « différences », ne sont nullement symétriques. La dualité se réintroduit ainsi dans la représentation orgique, non plus sous forme d'une complémentarité ou d'une réflexion de deux moments finis assignables (comme c'était le cas pour la différence spécifique et la différence générique), mais sous forme d'une alternative entre deux processus inassignables infinis — sous forme d'une alternative entre Leibniz et Hegel. S'il est vrai que le petit et le grand s'identifient dans l'infini, l'infiniment petit et l'infiniment grand se séparent à nouveau, et plus durement, pour autant que l'infini se dit du fini. Leibniz et Hegel, chacun d'eux séparément échappe à l'alternative du Grand et du Petit, mais tous deux ensemble retombent dans l'alternative de l'infiniment

petit et de l'infiniment grand. C'est pourquoi la représentation orgique s'ouvre sur une dualité qui redouble son inquiétude, ou même qui en est la véritable raison, et la divise en deux types.

Il apparaît que la « contradiction », selon Hegel, fait fort peu problème. Elle a une tout autre fonction : la contradiction se résout et, se résolvant, résout la différence en la rapportant à un fondement. La différence est le seul problème. Ce que Hegel reproche à ses prédécesseurs, c'est d'en être restés à un maximum tout relatif, sans atteindre au maximum absolu de la différence, c'est-à-dire à la contradiction, à l'infini (comme infiniment grand) de la contradiction. Ils n'osèrent pas aller jusqu'au bout : « La différence en général est déjà contradiction en soi... C'est seulement lorsqu'il est *poussé à la pointe* de la contradiction que le varié, le multiforme s'éveille et s'anime, et que les choses faisant partie de cette variété reçoivent la négativité qui est la pulsation immanente du mouvement autonome, spontané et vivant... Quand on pousse *assez loin* la différence entre les réalités, on voit la diversité devenir opposition, et par conséquent contradiction, de sorte que l'ensemble de toutes les réalités devient à son tour contradiction absolue en soi »[1]. Hegel, comme Aristote, détermine la différence par l'opposition des extrêmes ou des contraires. Mais l'opposition reste abstraite tant qu'elle ne va pas à l'infini, et l'infini reste abstrait chaque fois qu'on le pose hors des oppositions finies : l'introduction de l'infini, ici, entraîne l'identité des contraires, ou fait du contraire de l'Autre un contraire de Soi. Il est vrai que la contrariété représente seulement dans l'infini le mouvement de l'intériorité ; celui-ci laisse subsister de l'indifférence, puisque chaque détermination, en tant qu'elle contient l'autre, est indépendante de l'autre comme d'un rapport avec l'extérieur. Il faut encore que chaque contraire expulse son autre, s'expulse donc lui-même, et devienne l'autre qu'il expulse. Telle est la contradiction, comme mouvement de l'extériorité ou de l'objectivation réelle, constituant la vraie pulsation de l'infini. En elle se trouve donc dépassée la simple identité des contraires, comme identité du positif et du négatif. Car ce n'est pas de la même façon que le positif et le négatif sont le Même ; maintenant le négatif est à la fois le devenir du positif quand le positif est nié, et le revenir du positif quand il se nie lui-même ou s'exclut. Sans doute chacun des contraires déter-

1. HEGEL, *Logique*, t. II, pp. 57, 70 et 71. Cf. aussi *Encyclopédie*, § 116-122. — Sur ce passage de la différence à l'opposition, et à la contradiction, cf. les commentaires de Jean HYPPOLITE, *Logique et existence* (Presses Universitaires de France, 1953), pp. 146-157

minés comme positif et négatif était déjà la contradiction, « mais le positif n'est cette contradiction qu'en soi, tandis que la négation est la contradiction posée ». C'est dans la contradiction posée que la différence trouve son concept propre, qu'elle est déterminée comme négativité, qu'elle devient pure, intrinsèque, essentielle, qualitative, synthétique, productrice, et ne laisse pas subsister d'indifférence. Supporter, soulever la contradiction, est l'épreuve sélective qui « fait » la différence (entre l'effectivement-réel et le phénomène passager ou contingent). Ainsi la différence est poussée jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au fondement qui n'est pas moins son retour ou sa reproduction que son anéantissement.

Cet infini hégélien, bien qu'il se dise de l'opposition ou de la détermination finies, c'est encore l'infiniment grand de la théologie, de l'*Ens quo nihil majus*... On doit même considérer que la nature de la contradiction réelle, en tant qu'elle distingue une chose de *tout ce qu'elle n'est pas*, a été pour la première fois formulée par Kant, qui la fait dépendre, sous le nom de « détermination complète », de la position d'un tout de la réalité comme *Ens summum*. Il n'y a donc pas lieu d'attendre un traitement mathématique de cet infiniment grand théologique, de ce sublime de l'infiniment grand. Il n'en est pas de même chez Leibniz. Car, pour la modestie des créatures, pour éviter tout mélange de Dieu et des créatures, Leibniz ne peut introduire l'infini dans le fini que sous la forme de l'infiniment petit. En ce sens, pourtant, on hésitera à dire qu'il va « moins loin » que Hegel. Lui aussi dépasse la représentation organique vers la représentation orgique, bien qu'il le fasse par un autre chemin. Si Hegel découvre dans la représentation sereine l'ivresse et l'inquiétude de l'infiniment grand, Leibniz découvre dans l'idée claire finie l'inquiétude de l'infiniment petit, faite aussi d'ivresse, d'étourdissement, d'évanouissement, même de mort. Il semble donc que la différence entre Hegel et Leibniz tient aux deux façons de dépasser l'organique. Certes, l'essentiel et l'inessentiel sont inséparables, comme l'un et le multiple, l'égal et l'inégal, l'identique et le différent. Mais Hegel part de l'essentiel comme genre ; et l'infini est ce qui met la scission dans le genre, et la suppression de la scission dans l'espèce. Le genre est donc lui-même et l'espèce, le tout est lui-même et la partie. Dès lors, il contient l'autre *en essence*, il le contient essentiellement[1]. Leibniz au contraire, en ce qui

1. Sur l'infini, le genre et l'espèce, cf. *Phénoménologie* (trad. HYPPOLITE, Aubier), t. I, pp. 135-138, 149-151, 243-247.

concerne les phénomènes, part de l'inessentiel — du mouvement, de l'inégal, du différent. C'est l'inessentiel, en vertu de l'infiniment petit, qui est maintenant posé comme espèce et comme genre, et qui se termine à ce titre dans la « quasi-espèce opposée » : ce qui signifie qu'il ne contient pas l'autre en essence, mais seulement en propriété, en *cas*. Il est faux d'imposer à l'analyse infinitésimale l'alternative suivante : est-ce un langage des essences, ou une fiction commode ? Car la subsomption sous le « cas », ou le langage des propriétés, a son originalité propre. Ce procédé de l'infiniment petit, qui maintient la distinction des essences (en tant que l'une joue par rapport à l'autre le rôle de l'inessentiel), est tout à fait différent de la contradiction ; aussi faut-il lui donner un nom particulier, celui de « vice-diction ». Dans l'infiniment grand, l'égal contredit l'inégal, pour autant qu'il le possède en essence, et se contredit lui-même pour autant qu'il se nie lui-même en niant l'inégal. Mais dans l'infiniment petit, l'inégal vice-dit l'égal, et se vice-dit lui-même, pour autant qu'il inclut en cas ce qui l'exclut en essence. L'inessentiel comprend l'essentiel en cas, tandis que l'essentiel contenait l'inessentiel en essence.

Doit-on dire que la vice-diction va moins loin que la contradiction sous prétexte qu'elle ne concerne que les propriétés ? En réalité, l'expression « différence infiniment petite » indique bien que la différence s'évanouit par rapport à l'intuition ; mais elle trouve son concept, et c'est plutôt l'intuition qui s'évanouit elle-même au profit du rapport différentiel. Ce qu'on montre en disant que dx n'est rien par rapport à x, ni dy par rapport à y, mais que $\frac{dy}{dx}$ est le rapport qualitatif interne, exprimant l'universel d'une fonction séparée de ses valeurs numériques particulières. Mais si le rapport n'a pas de déterminations numériques, il n'en a pas moins des degrés de variation correspondant à des formes et équations diverses. Ces degrés sont eux-mêmes comme les rapports de l'universel ; et les rapports différentiels, en ce sens, sont pris dans le processus d'une détermination réciproque qui traduit l'interdépendance des coefficients variables[1]. Mais encore, la *détermination réciproque* n'exprime que le premier aspect d'un véritable principe de raison ; le deuxième aspect est la *détermination complète*. Car chaque degré ou rapport, pris

1. Cf. Leibniz, *Nova calculi differentialis applicatio...* (1964). — Sur un principe de détermination réciproque, tel que Salomon Maimon le tire de Leibniz, cf. M. Guéroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Alcan édit., pp. 75 sq. (mais Maimon, ni Leibniz, ne distinguent la détermination réciproque des rapports et la détermination complète de l'objet).

comme l'universel d'une fonction, détermine l'existence et la répartition de points remarquables de la courbe correspondante. Nous devons prendre grand soin, ici, de ne pas confondre le « complet » avec « l'entier » ; c'est que, pour l'équation d'une courbe par exemple, le rapport différentiel renvoie seulement à des lignes droites déterminées par la nature de la courbe ; il est déjà détermination complète de l'objet, et pourtant n'exprime qu'une partie de l'objet entier, la partie considérée comme « dérivée » (l'autre partie, exprimée par la fonction dite primitive, ne peut être trouvée que par l'intégration, qui ne se contente nullement d'être l'inverse de la différentiation ; de même, c'est l'intégration qui définit la nature des points remarquables précédemment déterminés). C'est pourquoi un objet peut être complètement déterminé — *ens omni modo determinatum* — sans disposer pour cela de son intégrité qui, seule, en constitue l'existence actuelle. Mais, sous le double aspect de la détermination réciproque et de la détermination complète, il apparaît déjà que la limite coïncide avec la puissance même. La limite est définie par la convergence. Les valeurs numériques d'une fonction trouvent leur limite dans le rapport différentiel ; les rapports différentiels trouvent leur limite dans les degrés de variation ; et à chaque degré, les points remarquables sont la limite de séries qui se prolongent analytiquement les unes dans les autres. Non seulement le rapport différentiel est l'élément pur de la potentialité, mais la limite est la puissance du continu, comme la continuité, celle des limites elles-mêmes. La différence trouve ainsi son concept dans un négatif, mais un négatif de pure limitation, un *nihil respectivum* (dx n'est rien par rapport à x). De tous ces points de vue, la distinction du remarquable et de l'ordinaire, ou du singulier et du régulier, forme dans le continu les deux catégories propres à l'inessentiel. Elles animent tout le langage des limites et des propriétés, elles constituent la structure du phénomène en tant que tel ; nous verrons en ce sens tout ce que la philosophie doit attendre d'une distribution des points remarquables et des points ordinaires pour la description de l'expérience. Mais déjà les deux sortes de points préparent et déterminent, dans l'inessentiel, la constitution des essences elles-mêmes. L'inessentiel ne désigne pas ici ce qui est sans importance, mais au contraire le plus profond, l'étoffe ou le continuum universel, ce dont les essences elles-mêmes sont finalement faites.

En effet, Leibniz pour son compte n'a jamais vu de contradiction entre la loi de continuité et le principe des indiscernables. L'une régit les propriétés, les affections ou les cas complets,

l'autre, les essences comprises comme notions individuelles entières. On sait que chacune de ces notions entières (monades) exprime la totalité du monde ; mais elle l'exprime précisément sous un certain rapport différentiel, et autour de certains points remarquables correspondant à ce rapport[1]. C'est en ce sens que les rapports différentiels et les points remarquables indiquent déjà dans le continu des centres d'enveloppement, des centres d'implication ou d'involution possibles qui se trouvent effectués par les essences individuelles. Il suffit de montrer que le continu des affections et des propriétés précède en droit, d'une certaine manière, la constitution de ces essences individuelles (ce qui revient à dire que les points remarquables sont eux-mêmes des singularités pré-individuelles ; et ce qui ne contredit nullement l'idée que l'individuation précède la spécification actuelle, bien qu'elle soit précédée de tout le continu différentiel). Cette condition se trouve remplie dans la philosophie de Leibniz de la manière suivante : le monde, comme exprimé commun de toutes les monades, préexiste à ses expressions. Il est bien vrai pourtant qu'il n'*existe* pas hors de ce qui l'exprime, hors des monades elles-mêmes ; mais ces expressions renvoient à l'exprimé comme au *requisit* de leur constitution. C'est en ce sens (comme Leibniz le rappelle constamment dans ses lettres à Arnauld) que l'inhérence des prédicats dans chaque sujet suppose la compossibilité du monde exprimé par tous ces sujets : Dieu n'a pas créé Adam pécheur, mais d'abord le monde où Adam a péché. C'est sans doute la continuité qui définit la compossibilité de chaque monde ; et si le monde réel est le meilleur, c'est dans la mesure où il présente un maximum de continuité dans un maximum de cas, dans un maximum de rapports et de points remarquables. C'est dire que, pour chaque monde, une série qui converge autour d'un point remarquable est capable de se prolonger dans toutes les directions dans d'autres séries convergeant autour d'autres points, l'incompossibilité des mondes se définissant au contraire au voisinage des points qui feraient diverger les séries obtenues. On voit pourquoi la notion d'incompossibilité ne se ramène nullement à la contradiction, et n'implique même pas d'opposition réelle : elle n'implique que la divergence ; et la compossibilité

1. Leibniz, *Lettre à Arnauld* (Janet, 2e éd., t. I, p. 593) : « J'avais dit que l'âme exprimant naturellement tout l'univers en certain sens, et selon le rapport que les autres corps ont au sien, et par conséquent exprimant plus immédiatement ce qui appartient aux parties de son corps, doit, en vertu des lois du rapport qui lui sont essentielles, exprimer particulièrement quelques mouvements extraordinaires des parties de son corps. » Cf. aussi, dans la *Lettre du 30 avril 1687*, les « degrés de rapport » (p. 573).

traduit seulement l'originalité du processus de la vice-diction comme prolongement analytique. Dans le continuum d'un monde compossible, les rapports différentiels et les points remarquables déterminent donc des centres expressifs (essences ou substances individuelles) dans lesquels, à chaque fois, le monde tout entier s'enveloppe d'un certain point de vue. Inversement ces centres se déroulent et se développent en restituant le monde, et en jouant alors eux-mêmes le rôle de simples points remarquables et de « cas » dans le continuum exprimé. La loi de continuité apparaît ici comme une loi des propriétés ou des cas du monde, une loi de développement qui s'applique au monde exprimé, mais aussi aux monades elles-mêmes dans le monde ; le principe des indiscernables est un principe des essences, un principe d'enveloppement, qui s'applique aux expressions, c'est-à-dire aux monades et au monde dans les monades. Les deux langages ne cessent de se traduire l'un dans l'autre. Tous deux ensemble rapportent la différence, à la fois comme différence infiniment petite et comme différence finie, à la raison suffisante en tant que fondement qui sélectionne, c'est-à-dire qui choisit le monde le meilleur — le meilleur des mondes, en ce sens, implique bien une comparaison, mais n'est pas un comparatif ; chaque monde étant infini, c'est un superlatif qui porte la différence à un maximum absolu, dans l'épreuve même de l'infiniment petit. La différence finie est déterminée dans la monade comme la région du monde exprimée clairement, la différence infiniment petite comme le fond confus qui conditionne cette clarté. De ces deux manières, la représentation orgique médiatise la détermination, en fait un concept de la différence en lui assignant une « raison ».

La représentation finie est celle d'une forme comprenant une matière, mais une matière seconde en tant qu'informée par les contraires. Nous avons vu qu'elle représentait la différence en la médiatisant, en la subordonnant à l'identité comme genre, et en assurant cette subordination dans l'analogie des genres eux-mêmes, dans l'opposition logique des déterminations, comme dans la ressemblance des contenus proprement matériels. Il n'en est pas de même de la représentation infinie, parce qu'elle comprend le Tout, c'est-à-dire le fond comme matière première, et l'essence comme sujet, comme Moi ou forme absolue. La représentation infinie rapporte à la fois l'essence et le fond, et la différence entre les deux, à un fondement ou raison suffisante. La médiation même est devenue fondement. Mais, tantôt le fond est la continuité infinie des propriétés de l'universel qui s'enveloppe lui-même dans les Moi particuliers finis considérés comme des

essences. Tantôt les particuliers sont seulement des propriétés ou des figures qui se développent dans le fond universel infini, mais qui renvoient aux essences comme aux vraies déterminations d'un Moi pur ou plutôt d'un « Soi » enveloppé dans ce fond. Dans les deux cas, la représentation infinie est l'objet d'un double discours : celui des propriétés et celui des essences — celui des points physiques et celui des points métaphysiques ou points de vue chez Leibniz, celui des figures et celui des moments ou catégories chez Hegel. On ne dira pas que Leibniz aille moins loin que Hegel ; il y a même chez lui plus de profondeur, plus d'orgisme ou de délire bachique, au sens où le fond jouit d'une initiative plus grande. Mais dans les deux cas aussi, il ne semble pas que la représentation infinie suffise à rendre la pensée de la différence indépendante de la simple analogie des essences, ou de la simple similitude des propriétés. C'est que, en dernier ressort, *la représentation infinie ne se dégage pas du principe d'identité comme présupposé de la représentation.* C'est pourquoi elle reste soumise à la condition de la convergence des séries chez Leibniz, et à la condition du monocentrage des cercles chez Hegel. La représentation infinie invoque un fondement. Mais si le fondement n'est pas l'identique lui-même, il n'en est pas moins une manière de prendre particulièrement au sérieux le principe d'identité, de lui donner une valeur infinie, de le rendre coextensif au tout, et par là de le faire régner sur l'existence elle-même. Il importe peu que l'identité (comme identité du monde et du moi) soit conçue comme analytique, sous l'espèce de l'infiniment petit, ou comme synthétique, sous l'espèce de l'infiniment grand. Dans un cas, la raison suffisante, le fondement est ce qui vice-dit l'identité ; dans l'autre cas, ce qui la contredit. Mais dans tous les cas, la raison suffisante, le fondement, ne fait à travers l'infini que conduire l'identique à *exister* dans son identité même. Et, ici, ce qui est évident de Leibniz ne l'est pas moins de Hegel. La contradiction hégélienne ne nie pas l'identité ou la non-contradiction ; elle consiste au contraire à inscrire dans l'existant les deux Non de la *non*-contradiction, de telle manière que l'identité sous cette condition, dans cette fondation, suffise à penser l'existant comme tel. Les formules selon lesquelles « la chose nie ce qu'elle n'est pas » ou « se distingue de tout ce qu'elle n'est pas », sont des monstres logiques (le Tout de ce que n'est pas la chose) au service de l'identité. On dit que la différence est la négativité, qu'elle va ou doit aller jusqu'à la contradiction, dès qu'on la pousse jusqu'au bout. Ce n'est vrai que dans la mesure où la différence est déjà mise sur un chemin, sur un fil tendu par

l'identité. Ce n'est vrai que dans la mesure où c'est l'identité qui la pousse jusque-là. La différence est le fond, mais seulement le fond pour la manifestation de l'identique. Le cercle de Hegel n'est pas l'éternel retour, mais seulement la circulation infinie de l'identique à travers la négativité. L'audace hégélienne est le dernier hommage, et le plus puissant, rendu au vieux principe. Entre Leibniz et Hegel, il importe peu que le négatif supposé de la différence soit pensé comme limitation vice-disante, ou comme opposition contredisante ; pas plus qu'il n'importe que l'identité infinie soit elle-même posée comme analytique ou synthétique. De toute manière, la différence reste subordonnée à l'identité, réduite au négatif, incarcérée dans la similitude et dans l'analogie. C'est pourquoi, dans la représentation infinie, le délire n'est qu'un faux délire préformé, qui ne trouble en rien le repos ou la sérénité de l'identique. La représentation infinie a donc le même défaut que la représentation finie : celui de confondre le concept propre de la différence avec l'inscription de la différence dans l'identité du concept en général (bien qu'elle prenne l'identité comme pur principe infini au lieu de la prendre comme genre, et qu'elle étende au tout les droits du concept en général au lieu d'en fixer les bornes).

***

La différence a son expérience cruciale : chaque fois que nous nous trouvons devant ou dans une limitation, devant ou dans une opposition, nous devons demander ce qu'une telle situation suppose. Elle suppose un fourmillement de différences, un pluralisme des différences libres, sauvages ou non domptées, un espace et un temps proprement différentiels, originels, qui persistent à travers les simplifications de la limite ou de l'opposition. Pour que des oppositions de forces ou des limitations de formes se dessinent, il faut d'abord un élément réel plus profond qui se définit et se détermine comme une multiplicité informelle et potentielle. Les oppositions sont grossièrement taillées dans un milieu fin de perspectives chevauchantes, de distances, de divergences et de disparités communicantes, de potentiels et d'intensités hétérogènes ; et il ne s'agit pas d'abord de résoudre des tensions dans l'identique, mais de distribuer des disparates dans une multiplicité. Les limitations correspondent à une simple puissance de la première dimension — dans un espace à une seule dimension et à une seule direction, comme dans l'exemple de Leibniz invoquant des bateaux emportés par le courant, il peut y avoir des chocs,

mais ces chocs ont nécessairement valeur de limitation et d'égalisation, non pas de neutralisation ni d'opposition. Quant à l'opposition, elle représente à son tour la puissance de la seconde dimension, comme un étalement des choses dans un espace plan, comme une polarisation réduite à un seul plan ; et la synthèse elle-même se fait seulement dans une fausse profondeur, c'est-à-dire dans une troisième dimension fictive qui s'ajoute aux autres et se contente de dédoubler le plan. Ce qui nous échappe de toute façon, c'est la profondeur originelle, intensive, qui est la matrice de l'espace tout entier et la première affirmation de la différence ; en elle vit et bouillonne à l'état de libres différences ce qui n'apparaîtra qu'ensuite comme limitation linéaire et opposition plane. Partout les couples, les polarités supposent des faisceaux et des réseaux ; les oppositions organisées, des rayonnements en toutes directions. Les images stéréoscopiques ne forment une opposition que plane et plate ; elles renvoient tout autrement à un étagement de plans coexistants mobiles, à une « disparation » dans la profondeur originelle. Partout la profondeur de la différence est première ; et il ne sert de rien de retrouver la profondeur comme troisième dimension, si on ne l'a pas mise au début comme enveloppant les deux autres, et s'enveloppant elle-même comme troisième. L'espace et le temps ne manifestent des oppositions (et des limitations) qu'à la surface, mais supposent dans leur profondeur réelle des différences autrement volumineuses, affirmées et distribuées, qui ne se laissent pas réduire à la platitude du négatif. Comme dans le miroir de Lewis Carroll où tout est contraire et inverse à la surface, mais « différent » en épaisseur. Nous verrons qu'il en est ainsi de tout espace, géométrique, physique, biopsychique, social et linguistique (combien peu certaine à cet égard apparaît la déclaration de principe de Troubetzkoï : « l'idée de différence suppose l'idée d'opposition... »). Il y a une fausse profondeur du combat, mais, sous le combat, l'espace de jeu des différences. Le négatif est l'image de la différence, mais son image aplatie et renversée, comme la bougie dans l'œil du bœuf — l'œil du dialecticien rêvant d'un vain combat ?

En ce sens encore, Leibniz va plus loin, c'est-à-dire plus profond que Hegel, lorsqu'il distribue dans le fond les points remarquables et les éléments différentiels d'une multiplicité, et lorsqu'il découvre un jeu dans la création du monde : on dirait donc que la première dimension, celle de la limite, malgré toute son imperfection, reste plus proche de la profondeur originelle. Le seul tort de Leibniz ne serait-il pas d'avoir lié la différence au

négatif de limitation, parce qu'il maintenait la domination du vieux principe, parce qu'il liait les séries à une condition de convergence, sans voir que la divergence elle-même était objet d'affirmation, ou que les incompossibilités appartenaient à un même monde et s'affirmaient, comme le plus grand crime et la plus grande vertu, d'un seul et même monde de l'éternel retour ?

Ce n'est pas la différence qui suppose l'opposition, mais l'opposition qui suppose la différence ; et loin de la résoudre, c'est-à-dire de la conduire jusqu'à un fondement, l'opposition trahit et dénature la différence. Nous disons non seulement que la différence en soi n'est pas « déjà » contradiction, mais qu'elle ne se laisse pas réduire et mener à la contradiction, parce que celle-ci est moins profonde, et non pas plus profonde qu'elle. Car à quelle condition la différence est-elle ainsi menée, projetée dans un espace plan ? Précisément quand on l'a mise de force dans une identité préalable, quand on l'a mise sur cette pente de l'identique qui la porte nécessairement où l'identité veut, et la fait se réfléchir où veut l'identité, c'est-à-dire dans le négatif[1]. On a souvent remarqué ce qui se passe au début de la Phénoménologie, le coup de pouce de la dialectique hégélienne : l'ici et le maintenant sont posés comme des identités vides, des universalités abstraites qui prétendent entraîner la différence avec elles, mais justement la différence ne suit pas du tout, et reste accrochée dans la profondeur de son espace propre, dans l'ici-maintenant d'une réalité différentielle toujours faite de singularités. Il arrivait à des penseurs, dit-on, d'expliquer que le mouvement était impossible, et cela n'empêchait pas le mouvement de se faire. Avec Hegel, c'est le contraire : il fait le mouvement, et même le mouve-

1. Louis ALTHUSSER dénonce dans la philosophie de Hegel la toute-puissance de l'identité, c'est-à-dire la *simplicité d'un principe interne* : « La simplicité de la contradiction hégélienne n'est en effet possible que par la simplicité du principe interne qui constitue l'essence de toute période historique. C'est parce qu'il est en droit possible de réduire la totalité, l'infinie diversité d'une société historique donnée... à un principe interne simple, que cette même simplicité, acquise ainsi de droit à la contradiction, peut s'y réfléchir. » C'est pourquoi il reproche au cercle hégélien de n'avoir qu'un seul centre, où toutes les figures se réfléchissent et se conservent. L. A. oppose à Hegel un principe de la contradiction multiple ou surdéterminée, qu'il croit trouver chez Marx : « Les *différences* qui constituent chacune des instances en jeu..., si elles se *fondent* dans une unité réelle, ne se *dissipent* pas comme un pur *phénomène* dans l'unité intérieure d'une contradiction *simple*. » (Reste que, selon L. A., c'est encore la contradiction qui se trouve surdéterminée et différentielle, et c'est l'ensemble de ses différences qui se fondent légitimement dans une contradiction principale.) — Cf. *Pour Marx*, Contradiction et surdétermination (Maspéro, 1965), pp. 100-103.

ment de l'infini, mais comme il le fait avec des mots et des représentations, c'est un faux mouvement, et rien ne suit. Il en est ainsi chaque fois qu'il y a médiation, ou représentation. Le représentant dit : « Tout le monde reconnaît que... », mais il y a toujours une singularité non représentée qui ne reconnaît pas, parce que précisément elle n'est pas tout le monde ou l'universel. « Tout le monde » reconnaît l'universel, puisqu'il est lui-même l'universel, mais le singulier ne le reconnaît pas, c'est-à-dire la profonde conscience sensible qui est pourtant censée en faire les frais. Le malheur de parler n'est pas de parler, mais de parler pour *les autres*, ou de représenter quelque chose. La conscience sensible (c'est-à-dire le quelque chose, la différence ou τὰ ἄλλα) s'obstine. On peut toujours médiatiser, passer dans l'antithèse, combiner la synthèse, mais la thèse ne suit pas, subsiste dans son immédiateté, dans sa différence qui fait en soi le vrai mouvement. La différence est le vrai contenu de la thèse, l'entêtement de la thèse. Le négatif, la négativité, ne capture même pas le phénomène de la différence, mais en reçoit seulement le fantôme ou l'épiphénomène, et toute la Phénoménologie est une épiphénoménologie.

Ce que la philosophie de la différence refuse : *omnis determinatio negatio*... On refuse l'alternative générale de la représentation infinie : ou bien l'indéterminé, l'indifférent, l'indifférencié, ou bien une différence déjà déterminée comme négation, impliquant et enveloppant le négatif (par là même on refuse aussi l'alternative particulière : négatif de limitation ou négatif d'opposition). Dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même. Dans son essence, l'affirmation est elle-même différence. Mais ici, la philosophie de la différence ne risque-t-elle pas d'apparaître comme une nouvelle figure de la belle âme ? C'est la belle âme en effet qui voit partout des différences, qui en appelle à des différences respectables, conciliables, fédérables, là où l'histoire continue à se faire à coup de contradictions sanglantes. La belle âme se comporte comme un juge de paix jeté sur un champ de bataille, qui verrait de simples « différends », peut-être des malentendus, dans les luttes inexpiables. Pourtant, inversement, pour renvoyer le goût des différences pures à la belle âme, et souder le sort des différences réelles à celui du négatif et de la contradiction, il ne suffit pas de se durcir à bon compte, et d'invoquer les complémentarités bien connues de l'affirmation et de la négation, de la vie et de la mort, de la création et de la destruction — comme si elles suffisaient à fonder une dialectique de la négativité. Car de

telles complémentarités ne nous font rien connaître encore du rapport d'un terme avec l'autre (l'affirmation déterminée résulte-t-elle d'une différence déjà négative et négatrice, ou bien le négatif résulte-t-il d'une affirmation déjà différentielle ?). Très généralement nous disons qu'il y a deux manières d'en appeler aux « destructions nécessaires » : celle du poète, qui parle au nom d'une puissance créatrice, apte à renverser tous les ordres et toutes les représentations pour affirmer la Différence dans l'état de révolution permanente de l'éternel retour ; et celle du politique, qui se soucie d'abord de nier ce qui « diffère », pour conserver, prolonger un ordre établi dans l'histoire, ou pour établir un ordre historique qui sollicite déjà dans le monde les formes de sa représentation. Il se peut que les deux coïncident, dans un moment particulièrement agité, mais ils ne sont jamais le même. Nul moins que Nietzsche ne peut passer pour une belle âme. Son âme est extrêmement belle, mais non pas au sens de belle âme ; nul plus que lui n'a le sens de la cruauté, le goût de la destruction. Mais précisément, dans toute son œuvre, il ne cesse d'opposer deux conceptions du rapport affirmation-négation.

Dans un cas, la négation est bien le moteur et la puissance. L'affirmation en résulte — disons comme un ersatz. Et peut-être n'est-ce pas trop de deux négations pour faire un fantôme d'affirmation, un ersatz d'affirmation. Mais comment l'affirmation résulterait-elle de la négation si elle ne conservait pas ce qui est nié ? Aussi bien Nietzsche signale-t-il le conservatisme effrayant d'une telle conception. L'affirmation est bien produite, mais pour dire oui à tout ce qui est négatif et négateur, à tout ce qui *peut être nié*. Ainsi l'Ane de Zarathoustra dit oui ; mais pour lui, affirmer, c'est porter, assumer, se charger. Il porte tout : les fardeaux dont on le charge (les valeurs divines), ceux dont il se charge lui-même (les valeurs humaines), et le poids de ses muscles fatigués quand il n'a plus rien à porter (l'absence de valeurs)[1]. Il y a un goût terrible de la responsabilité chez cet âne ou ce bœuf dialecticien, et un arrière-goût moral, comme si l'on ne pouvait affirmer qu'à force d'expier, comme s'il fallait

1. Nietzsche ne cesse de dénoncer l'assimilation de « affirmer » avec « porter » (cf. *Par-delà le bien et le mal*, § 213 : « Penser, et prendre une chose au sérieux, en assumer le poids, c'est tout un pour eux, ils n'en ont pas d'autre expérience. ») C'est que *porter* implique une fausse activité, une fausse affirmation qui se charge seulement des produits du *nihilisme*. Ainsi Nietzsche définit Kant et Hegel comme des « ouvriers de la philosophie », qui amassent et conservent une masse énorme de jugements de valeur établis, même s'il s'agit pour eux de triompher du passé ; en ce sens, ils sont encore esclaves du négatif (§ 211).

passer par les malheurs de la scission et du déchirement pour arriver à dire oui. Comme si la Différence était le mal, et déjà le négatif, qui ne pouvait produire l'affirmation qu'en expiant, c'est-à-dire en se chargeant à la fois du poids du nié et de la négation même. Toujours la vieille malédiction qui retentit du haut du principe d'identité : seule sera sauvée, non pas ce qui est simplement représenté, mais la représentation infinie (le concept) qui conserve tout le négatif pour rendre enfin la différence à l'identique. De tous les sens de *Aufheben*, il n'y en a pas de plus important que celui de soulever. Il y a bien un cercle de la dialectique, mais ce cercle infini n'a partout qu'un seul centre qui retient en lui tous les autres cercles, tous les autres centres momentanés. Les reprises ou les répétitions de la dialectique expriment seulement la conservation du tout, toutes les figures et tous les moments, dans une Mémoire gigantesque. La représentation infinie est mémoire qui conserve. La répétition n'y est plus qu'un conservatoire, une puissance de la mémoire elle-même. Il y a bien une sélection circulaire dialectique, mais toujours à l'avantage de ce qui se conserve dans la représentation infinie, c'est-à-dire de ce qui porte et de ce qui est porté. La sélection fonctionne à rebours, et élimine impitoyablement ce qui rendrait le cercle tortueux, ou qui briserait la transparence du souvenir. Telles les ombres de la caverne, le porteur et le porté entrent sans cesse et sortent pour rentrer, dans la représentation infinie — et voilà qu'ils prétendent avoir pris sur eux la puissance proprement dialectique.

Mais d'après l'autre conception, l'affirmation est première : elle affirme la différence, la distance. La différence est la légère, l'aérienne, l'affirmative. Affirmer n'est pas porter, mais tout le contraire : décharger, alléger. Ce n'est plus le négatif qui produit un fantôme d'affirmation, comme un ersatz. C'est le Non qui résulte de l'affirmation : il est à son tour l'ombre, mais plutôt au sens de conséquence, on dirait de *nachfolge*. Le négatif, c'est l'épiphénomène. La négation, telle dans une mare, est l'effet d'une affirmation trop forte, trop différente. Et peut-être faut-il deux affirmations pour produire l'ombre de la négation comme *nachfolge* ; et peut-être y a-t-il deux moments, qui sont la Différence comme minuit et midi, où l'ombre même disparaît. C'est en ce sens que Nietzsche oppose le Oui *et* le Non de l'Ane, et le Oui *et* le Non de Dionysos-Zarathoustra — le point de vue de l'esclave qui tire du non le fantôme d'une affirmation, et le point de vue du « maître » qui tire du Oui une conséquence de négation, de destruction — le point de vue des conservateurs

des valeurs anciennes, et celui des créateurs de nouvelles valeurs[1]. Ceux que Nietzsche appelle les maîtres sont à coup sûr des hommes de puissance, mais non pas les hommes du pouvoir, puisque le pouvoir se juge à l'attribution des valeurs en cours ; il ne suffit pas à l'esclave de prendre le pouvoir pour cesser d'être esclave, c'est même la loi du cours ou de la surface du monde d'être mené par les esclaves. La distinction des valeurs établies et de la création ne doit pas davantage se comprendre au sens d'un relativisme historique, comme si les valeurs établies avaient été nouvelles à leur époque, et les nouvelles devaient s'établir à leur heure. Au contraire, il y a une différence de nature, comme entre l'ordre conservateur de la représentation, et un désordre créateur, un chaos génial, qui ne peut jamais que coïncider avec un moment de l'histoire sans se confondre avec lui. La différence de nature la plus profonde est entre les formes moyennes et les formes extrêmes (valeurs nouvelles) : on n'atteint pas à l'extrême en portant à l'infini les formes moyennes, en se servant de leur opposition dans le fini pour affirmer leur identité dans l'infini. Dans la représentation infinie, la pseudo-affirmation ne nous fait pas sortir des formes moyennes. Aussi bien Nietzsche reproche-t-il à tous les procédés de sélection fondés sur l'opposition ou le combat, de tourner à l'avantage de la moyenne et de jouer au bénéfice du « grand nombre ». Il appartient à l'éternel retour d'opérer la vraie sélection, parce qu'il élimine au contraire les formes moyennes et dégage « la forme supérieure de tout ce qui est ». L'extrême n'est pas l'identité des contraires, mais bien plutôt l'univocité du différent ; la forme supérieure n'est pas la forme infinie, mais bien plutôt l'éternel informel de l'éternel retour lui-même à travers les métamorphoses et les transformations. L'éternel retour « fait » la différence, parce qu'il crée la forme supérieure. L'éternel retour se sert de la négation comme *nachfolge*, et invente une nouvelle formule de la négation de la négation : est nié, doit être nié *tout ce qui peut être nié*. Le génie de l'éternel retour n'est pas dans la mémoire, mais dans le gaspillage, dans l'oubli devenu actif. Tout ce qui est négatif et tout ce qui nie, toutes ces affirmations moyennes qui portent le négatif, tous ces pâles Oui mal venus qui sortent du non, *tout ce qui ne supporte pas l'épreuve de l'éternel retour*, tout cela doit être nié. Si l'éternel retour est une roue, encore faut-il doter celle-ci d'un mouvement

1. *Par-delà le bien et le mal*, § 211. Sur le « non » du maître, qui est conséquence, par opposition au « non » de l'esclave, qui est principe, cf. *Généalogie de la morale*, I, § 10.

centrifuge violent, qui expulse tout ce qui « peut » être nié, ce qui ne supporte pas l'épreuve. Nietzsche n'annonce qu'une punition légère à ceux qui ne « croiront » pas à l'éternel retour : ils ne sentiront, et n'auront qu'une vie fugitive ! Ils se sentiront, ils se sauront pour ce qu'ils sont — des épiphénomènes ; tel sera leur Savoir absolu. Ainsi la négation comme conséquence résulte de la pleine affirmation, consume tout ce qui est négatif, et se consume elle-même au centre mobile de l'éternel retour. Car si l'éternel retour est un cercle, c'est la Différence qui est au centre, et le Même seulement au pourtour — cercle à chaque instant décentré, constamment tortueux, qui ne tourne qu'autour de l'inégal.

La négation, c'est la différence, mais la différence vue du petit côté, vue d'en bas. Redressée au contraire, de haut en bas, la différence, c'est l'affirmation. Mais cette proposition a beaucoup de sens ; que la différence est objet d'affirmation ; que l'affirmation même est multiple ; qu'elle est création, mais aussi qu'elle doit être créée, comme affirmant la différence, comme étant différence en elle-même. Ce n'est pas le négatif qui est le moteur. Bien plutôt il y a des éléments différentiels positifs, qui déterminent à la fois la genèse de l'affirmation et de la différence affirmée. Qu'il y ait une genèse de l'affirmation comme telle, c'est ce qui nous échappe chaque fois que nous laissons l'affirmation dans l'indéterminé, ou que nous mettons la détermination dans le négatif. La négation résulte de l'affirmation : cela veut dire que la négation surgit à la suite de l'affirmation, ou à côté d'elle, *mais seulement comme l'ombre de l'élément génétique plus profond* — de cette puissance ou de cette « volonté » qui engendre l'affirmation et la différence dans l'affirmation. Ceux qui portent le négatif ne savent pas ce qu'ils font : ils prennent l'ombre pour la réalité, ils nourrissent les fantômes, ils coupent la conséquence des prémisses, ils donnent à l'épiphénomène la valeur du phénomène et de l'essence.

La représentation laisse échapper le monde affirmé de la différence. La représentation n'a qu'un seul centre, une perspective unique et fuyante, par là même une fausse profondeur ; elle médiatise tout, mais ne mobilise et ne meut rien. Le mouvement pour son compte implique une pluralité de centres, une superposition de perspectives, un enchevêtrement de points de vue, une coexistence de moments qui déforment essentiellement la représentation : déjà un tableau ou une sculpture sont de tels « déformateurs » qui nous forcent à faire le mouvement, c'est-à-dire à combiner une vue rasante et une vue plongeante, ou à monter et

descendre dans l'espace à mesure qu'on avance. Suffit-il de multiplier les représentations pour obtenir un tel « effet » ? La représentation infinie comprend précisément une infinité de représentations, soit qu'elle assure la convergence de tous les points de vue sur un même objet ou un même monde, soit qu'elle fasse de tous les moments les propriétés d'un même Moi. Mais elle garde ainsi un centre unique qui recueille et représente tous les autres, comme une unité de série qui ordonne, qui organise une fois pour toutes les termes et leurs rapports. C'est que la représentation infinie n'est pas séparable d'une loi qui la rend possible : la forme du concept comme forme d'identité, qui constitue tantôt l'en-soi du représenté (A est A), tantôt le pour-soi du représentant (Moi = Moi). Le préfixe RE- dans le mot représentation signifie cette forme conceptuelle de l'identique qui se subordonne les différences. Ce n'est donc pas en multipliant les représentations et les points de vue, qu'on atteint à l'immédiat défini comme « sub-représentatif ». Au contraire, c'est déjà chaque représentation composante qui doit être déformée, déviée, arrachée à son centre. Il faut que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue. Il faut donc que la chose ne soit rien d'identique, mais soit écartelée dans une différence où s'évanouit l'identité de l'objet vu comme du sujet voyant. Il faut que la différence devienne l'élément, l'ultime unité, qu'elle renvoie donc à d'autres différences qui jamais ne l'identifient, mais la différencient. Il faut que chaque terme d'une série, étant déjà différence, soit mis dans un rapport variable avec d'autres termes, et constitue par là d'autres séries dénuées de centre et de convergence. Il faut, dans la série même, affirmer la divergence et le décentrement. Chaque chose, chaque être doit voir sa propre identité engloutie dans la différence, chacun n'étant plus qu'une différence entre des différences. Il faut montrer la différence allant *différant*. On sait que l'œuvre d'art moderne tend à réaliser ces conditions : elle devient en ce sens un véritable *théâtre*, fait de métamorphoses et de permutations. Théâtre sans rien de fixe, ou labyrinthe sans fil (Ariane s'est pendue). L'œuvre d'art quitte le domaine de la représentation pour devenir « expérience », empirisme transcendantal ou science du sensible.

Il est étrange qu'on ait pu fonder l'esthétique (comme science du sensible) sur ce qui *peut* être représenté dans le sensible. Ne vaut pas mieux, il est vrai, la démarche inverse qui soustrait de la représentation le pur sensible, et tente de le déterminer comme ce qui reste une fois la représentation ôtée (par exemple un flux contradictoire, une rhapsodie de sensations). En vérité l'empi-

risme devient transcendantal, et l'esthétique, une discipline apodictique, quand nous appréhendons directement dans le sensible ce qui ne peut être que senti, l'être même *du* sensible : la différence, la différence de potentiel, la différence d'intensité comme raison du divers qualitatif. C'est dans la différence que le phénomène fulgure, s'explique comme signe, et que le mouvement se produit comme « effet ». Le monde intense des différences, où les qualités trouvent leur raison et le sensible, son être, est précisément l'objet d'un empirisme supérieur. Cet empirisme nous apprend une étrange « raison », le multiple et le chaos de la différence (les distributions nomades, les anarchies couronnées). Ce sont toujours les différences qui se ressemblent, qui sont analogues, opposées ou identiques : la différence est derrière toute chose, mais derrière la différence il n'y a rien. Il appartient à chaque différence de passer à travers toutes les autres, et de se « vouloir » ou de se retrouver elle-même à travers toutes les autres. C'est pourquoi l'éternel retour ne surgit pas en second, ou ne vient pas après, mais est déjà présent dans toute métamorphose, contemporain de ce qu'il fait revenir. L'éternel retour se rapporte à un monde de différences impliquées les unes dans les autres, à un monde compliqué, *sans identité*, proprement chaotique. Joyce présentait le *vicus of recirculation* comme faisant tourner un *chaosmos* ; et Nietzsche déjà disait que le chaos et l'éternel retour n'étaient pas deux choses distinctes, mais une seule et même *affirmation*. Le monde n'est ni fini ni infini, comme dans la représentation : il est achevé et illimité. L'éternel retour est l'illimité de l'achevé lui-même, l'être univoque qui se dit de la différence. Dans l'éternel retour, la chao-errance s'oppose à la cohérence de la représentation ; elle exclut la cohérence d'un sujet qui se représente comme d'un objet représenté. La *ré*pétition s'oppose à la *re*présentation, le préfixe a changé de sens, car dans un cas la différence se dit seulement par rapport à l'identique, mais dans l'autre cas c'est l'univoque qui se dit par rapport au différent. La répétition, c'est l'être informel de toutes les différences, la puissance informelle du fond qui porte chaque chose à cette « forme » extrême où sa représentation se défait. Le *dispars* est l'ultime élément de la répétition, qui s'oppose à l'identité de la représentation. Aussi le cercle de l'éternel retour, celui de la différence et de la répétition (qui défait celui de l'identique et du contradictoire), est-il un cercle tortueux, qui ne dit le Même que de ce qui diffère. Le poète Blood exprime la profession de foi de l'empirisme transcendantal comme véritable esthétique : « La nature est contingente, excessive et mystique essentiellement... Les

choses sont étranges... L'univers est sauvage... Le même ne revient que pour apporter du différent. Le cercle lent du tour du graveur ne gagne que de l'épaisseur d'un cheveu. Mais la différence se distribue sur la courbe tout entière, jamais exactement adéquate »[1].

Il arrive qu'on assigne un changement philosophique considérable entre deux moments représentés par le prékantisme et le postkantisme. Le premier se définirait par le négatif de limitation, l'autre, par le négatif d'opposition. L'un, par l'identité analytique, l'autre, par l'identité synthétique. L'un, du point de vue de la substance infinie, l'autre, du point de vue du Moi fini. Dans la grande analyse leibnizienne, c'est déjà le Moi fini qui s'introduit dans le développement de l'infini, mais dans la grande synthèse hégélienne, c'est l'infini qui se réintroduit dans l'opération du Moi fini. On doutera pourtant de l'importance de pareils changements. Pour une philosophie de la différence, il importe peu que le négatif soit conçu comme négatif de limitation ou d'opposition, et l'identité, comme analytique ou synthétique, du moment que la différence est de toute façon réduite au négatif et subordonnée à l'identique. L'unicité et l'identité de la substance divine sont en vérité le seul garant du Moi un et identique, et Dieu se conserve tant qu'on garde le Moi. Moi fini synthétique ou substance divine analytique, c'est la même chose. C'est pourquoi les permutations Homme-Dieu sont si décevantes et ne nous font pas bouger d'un pas. Nietzsche semble bien être le premier à voir que la mort de Dieu ne devient effective qu'avec la dissolution du Moi. Ce qui se révèle alors, c'est l'être, qui se dit de différences qui ne sont ni dans la substance ni dans un sujet : autant d'affirmations souterraines. Si l'éternel retour est la plus haute pensée, c'est-à-dire la plus intense, c'est parce que son extrême cohérence, au point le plus haut, exclut la cohérence d'un sujet pensant, d'un monde pensé comme d'un Dieu garant[2]. Plutôt qu'à ce qui

1. Cité par Jean WAHL, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Alcan, 1920), p. 37. — Toute l'œuvre de Jean Wahl est une profonde méditation sur la différence ; sur les possibilités de l'empirisme d'en exprimer la nature poétique, libre et sauvage ; sur l'irréductibilité de la différence au simple négatif ; sur les rapports *non hégéliens* de l'affirmation et de la négation.

2. Dans deux articles qui renouvellent l'interprétation de Nietzsche, Pierre KLOSSOWSKI a dégagé cet élément : « *Dieu est mort* ne signifie pas que la divinité cesse en tant qu'une explicitation de l'existence, mais bien que le garant absolu de l'identité du moi responsable disparaît à l'horizon de la conscience de Nietzsche, lequel, à son tour, se confond avec cette disparition... Il ne reste plus (à la conscience) qu'à déclarer que son identité même est un cas

se passe avant et après Kant (et qui revient au même), nous devons nous intéresser à un moment précis du kantisme, moment furtif éclatant qui ne se prolonge même pas chez Kant, qui se prolonge encore moins dans le postkantisme — sauf peut-être chez Hölderlin, dans l'expérience et l'idée d'un « détournement catégorique ». Car lorsque Kant met en cause la théologie rationnelle, il introduit *du même coup* une sorte de déséquilibre, de fissure ou de fêlure, une aliénation de droit, insurmontable en droit, dans le Moi pur du *Je pense* : le sujet ne peut plus se représenter sa propre spontanéité que comme celle d'un Autre, et par là invoque en dernière instance une mystérieuse cohérence qui exclut la sienne propre, celle du monde et celle de Dieu. Cogito pour un moi dissous : le Moi du « Je pense » comporte dans son essence une réceptivité d'intuition par rapport à laquelle, déjà, JE est un autre. Peu importe que l'identité synthétique, puis la moralité de la raison pratique restaurent l'intégrité du moi, du monde et de Dieu, et préparent les synthèses postkantiennes ; un court instant nous sommes entrés dans cette schizophrénie de droit qui caractérise la plus haute puissance de la pensée, et qui ouvre directement l'Être sur la différence, au mépris de toutes les médiations, de toutes les réconciliations du concept.

* * *

La tâche de la philosophie moderne a été définie : renversement du platonisme. Que ce renversement conserve beaucoup de caractères platoniciens n'est pas seulement inévitable, mais souhaitable. Il est vrai que le platonisme représente déjà la subordination de la différence aux puissances de l'Un, de l'Ana-

fortuit maintenu arbitrairement comme nécessaire, quitte à se prendre elle-même pour cette roue universelle de la fortune, quitte à embrasser s'il se peut la totalité des cas, le fortuit même dans sa totalité nécessaire. Ce qui subsiste, c'est donc l'être, et le verbe être, lequel ne s'applique jamais à l'être même, mais au fortuit » (Nietzsche, le polythéisme et la parodie, dans *Un si funeste désir*, N.R.F., 1963, pp. 220-221). — « Est-ce à dire que le sujet pensant perdrait son identité à partir d'une pensée cohérente qui l'exclurait d'elle-même ?... Quelle est ma part dans ce mouvement circulaire par rapport auquel je suis incohérent, par rapport à cette pensée si parfaitement cohérente qu'elle m'exclut à l'instant même que je la pense ?... Comment porte-t-elle atteinte à l'actualité du moi, de ce moi que pourtant elle exalte ? En libérant les fluctuations qui le signifiaient en tant que moi de telle sorte que ce n'est jamais que le révolu qui retentit dans son présent... Le *Circulus vitiosus deus* n'est qu'une dénomination de ce signe qui prend ici une physionomie divine à l'instar de Dionysos » (Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même, dans *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Editions de Minuit, 1966, pp. 233-235).

logue, du Semblable et même du Négatif. C'est comme l'animal en train d'être dompté, dont les mouvements, dans une dernière crise, témoignent mieux qu'à l'état de liberté d'une nature bientôt perdue : le monde héraclitéen gronde dans le platonisme. Avec Platon l'issue est encore douteuse ; la médiation n'a pas trouvé son mouvement tout fait. L'Idée n'est pas encore un concept d'objet qui soumet le monde aux exigences de la représentation, mais bien plutôt une présence brute qui ne peut être évoquée dans le monde qu'en fonction de ce qui n'est pas « représentable » dans les choses. Aussi l'Idée n'a-t-elle pas encore choisi de rapporter la différence à l'identité d'un concept en général ; elle n'a pas renoncé à trouver un concept pur, un concept propre de la différence en tant que telle. Le labyrinthe ou le chaos sont débrouillés, mais sans fil, sans l'aide d'un fil. Ce qu'il y a d'irremplaçable dans le platonisme, Aristote l'a bien vu, quoiqu'il en fît précisément une critique contre Platon : la dialectique de la différence a une méthode qui lui est propre — la division — mais celle-ci opère sans médiation, sans moyen terme ou raison, agit dans l'immédiat, et se réclame des inspirations de l'Idée plutôt que des exigences d'un concept en général. Et c'est vrai que la division, par rapport à l'identité supposée d'un concept est un procédé capricieux, incohérent, qui saute d'une singularité à une autre. Mais n'est-ce pas sa force du point de vue de l'Idée ? Et loin d'être un procédé dialectique parmi d'autres, qui devrait être complété ou relayé par d'autres, n'est-ce pas la division, au moment où elle paraît, qui remplace les autres procédés, qui ramasse toute la puissance dialectique au profit d'une véritable philosophie de la différence, et qui mesure à la fois le platonisme et la possibilité de renverser le platonisme ?

Notre tort est d'essayer de comprendre la division platonicienne à partir des exigences d'Aristote. Suivant Aristote, il s'agit de diviser un genre en espèces opposées ; or, ce procédé ne manque pas seulement de « raison » par lui-même, manque aussi une raison pour laquelle on décide que quelque chose est du côté de telle espèce plutôt que de telle autre. Par exemple on divise l'art en arts de production et d'acquisition ; mais pourquoi la pêche à la ligne est-elle du côté de l'acquisition ? ce qui manque, ici, c'est la médiation, c'est-à-dire l'identité d'un concept capable de servir de moyen terme. Mais il est évident que l'objection tombe si la division platonicienne ne se propose nullement de déterminer les espèces d'un genre. Ou plutôt elle se le propose, mais superficiellement et même ironiquement,

pour mieux cacher sous ce masque son véritable secret[1]. La division n'est pas l'inverse d'une « généralisation », ce n'est pas une spécification. Il ne s'agit pas du tout d'une méthode de spécification, mais de sélection. Il ne s'agit pas de diviser un genre déterminé en espèces définies, mais de diviser une espèce confuse en lignées pures, ou de sélectionner une lignée pure à partir d'un matériel qui ne l'est pas. On pourrait parler de « platonons » qui s'opposent aux « aristotélons », comme les biologistes opposent les « jordanons » aux « linnéons ». Car l'espèce d'Aristote, même indivisible, même infime, est encore une grosse espèce. La division platonicienne opère dans un tout autre domaine, qui est celui des petites espèces ou des lignées. Aussi son point de départ est-il indifféremment un genre ou une espèce ; mais ce genre, cette grosse espèce, est posé comme une matière logique indifférenciée, un matériau indifférent, un mixte, une multiplicité indéfinie représentant ce qui doit être éliminé pour mettre à jour l'Idée comme lignée pure. La recherche de l'or, voilà le modèle de la division. La différence n'est pas spécifique, entre deux déterminations du genre, mais tout entière d'un côté, dans la lignée qu'on sélectionne : non plus les contraires d'un même genre, mais le pur et l'impur, le bon et le mauvais, l'authentique et l'inauthentique dans un mixte qui forme une grosse espèce. La pure différence, le pur concept de différence, et non la différence médiatisée dans le concept en général, dans le genre et les espèces. Le sens et le but de la méthode de division, c'est la sélection des rivaux, l'épreuve des prétendants — non pas l'ἀντίφασις, mais l'ἀμφισβήτησις (on le voit bien dans les deux exemples principaux de Platon ; dans *Le Politique*, où le politique est défini comme celui qui sait « paître les hommes », mais beaucoup de gens surviennent, commerçants, laboureurs, boulangers, gymnastes, médecins qui disent : le vrai pasteur des hommes, c'est moi ! et dans *Le Phèdre*, où il s'agit de définir le bon délire et le véritable amant, et où beaucoup de prétendants sont là pour dire : l'amant, l'amour, c'est moi !). Pas question d'espèce en tout cela, sauf par ironie. Rien de commun avec les soucis d'Aristote : il ne s'agit pas d'identifier, mais d'authenti-

1. Sur la critique de la division platonicienne par ARISTOTE, cf. *Premiers analytiques*, I, 31 ; *Seconds analytiques*, II, 5 et 13 (c'est dans ce dernier texte qu'Aristote maintient, pour la division, un certain rôle dans la détermination de l'espèce, quitte à corriger par un principe de continuité les insuffisances qu'il croit découvrir dans la conception de Platon). — Mais à quel point la détermination d'espèces est seulement une apparence ironique, et non le but de la division platonicienne, on le voit bien, par exemple, dans *Le Politique*, 266 *b-d*.

fier. Le seul problème qui traverse toute la philosophie de Platon, qui préside à sa classification des sciences ou des arts, c'est toujours de mesurer les rivaux, de sélectionner les prétendants, de distinguer *la chose et ses simulacres* au sein d'un pseudo-genre ou d'une grosse espèce. Il s'agit de faire la différence : donc opérer dans les profondeurs de l'immédiat, la dialectique de l'immédiat, l'épreuve dangereuse, sans fil et sans filet. Car d'après la coutume antique, celle du mythe et de l'épopée, les faux prétendants doivent mourir.

Notre question n'est pas encore de savoir si la différence sélective est bien entre les vrais et les faux prétendants, à la manière dont Platon le dit, mais plutôt de savoir comment Platon fait cette différence, grâce à la méthode de division. Le lecteur, ici, a une vive surprise ; car Platon fait intervenir un « mythe ». On dirait donc que la division, dès qu'elle abandonne son masque de spécification et découvre son véritable but, renonce pourtant à réaliser celui-ci, se faisant relayer par le simple « jeu » d'un mythe. En effet, dès qu'on en arrive à la question des prétendants, *Le Politique* invoque l'image d'un Dieu qui commande au monde et aux hommes dans la période archaïque : seul ce dieu mérite à proprement parler le nom de Roi-pasteur des hommes. Mais précisément, par rapport à lui, tous les prétendants ne se valent pas : il y a un certain « soin » de la communauté humaine qui renvoie par excellence à l'homme politique, parce qu'il est le plus proche du modèle du Dieu-pasteur archaïque. Les prétendants se trouvent en quelque sorte mesurés d'après un ordre de participation élective ; et parmi les rivaux du politique, on pourra distinguer (d'après cette mesure ontologique fournie par le mythe) des parents, des servants, des auxiliaires, enfin des charlatans, des contrefaçons[1]. Même démarche dans le *Phèdre* : quand il s'agit de distinguer les « délires », Platon invoque brusquement un mythe. Il décrit la circulation des âmes avant l'incarnation, le souvenir qu'elles emportent des Idées qu'elles ont pu contempler. C'est cette contemplation mythique, c'est la nature ou le degré de cette contemplation, c'est le genre d'occasions nécessaires au ressouvenir, qui déterminent la valeur et l'ordre des différents types de délire actuels : nous pouvons déterminer qui est le faux amant,

1. C'est sous cet aspect que le mythe doit être complété par un modèle d'un autre genre, le paradigme, qui permet de distinguer par analogie les parents, les servants, les auxiliaires, les contrefaçons. De même l'épreuve de l'or comporte plusieurs sélections : élimination des impuretés, élimination des autres métaux « de la même famille » (cf. *Politique*, 303 *d-e*).

et l'amant véritable ; nous pourrions même déterminer qui, de l'amant, du poète, du prêtre, du devin, du philosophe, participe électivement de la réminiscence et de la contemplation — qui est le vrai prétendant, le vrai participant, et dans quel ordre les autres. (On objectera que le troisième grand texte concernant la division, celui du *Sophiste*, ne présente aucun mythe ; c'est que, par une utilisation paradoxale de la méthode, par une contre-utilisation, Platon se propose d'isoler ici le faux prétendant par excellence, celui qui prétend à tout sans aucun droit : le « sophiste ».)

Mais cette introduction du mythe semble confirmer toutes les objections d'Aristote : la division, manquant de médiation, n'aurait aucune force probante, et devrait se faire relayer par un mythe qui lui fournirait un équivalent de médiation sous une forme imaginaire. Là encore, pourtant, nous trahissons le sens de cette méthode si mystérieuse. Car, s'il est vrai que le mythe et la dialectique sont deux forces distinctes dans le platonisme en général, cette distinction cesse de valoir au moment où la dialectique découvre dans la division sa véritable méthode. C'est la division qui surmonte la dualité, et intègre le mythe dans la dialectique, fait du mythe un élément de la dialectique elle-même. La structure du mythe apparaît clairement chez Platon : c'est le cercle, avec ses deux fonctions dynamiques, tourner et revenir, distribuer ou répartir — la répartition des lots appartient à la roue qui tourne comme la métempsycose à l'éternel retour. Les raisons pour lesquelles Platon n'est certes pas un protagoniste de l'éternel retour ne nous occupent pas ici. Il n'en reste pas moins que le mythe, dans le *Phèdre* comme dans *Le Politique* ou ailleurs, établit le modèle d'une circulation partielle, dans lequel apparaît un fondement propre à faire la différence, c'est-à-dire à mesurer les rôles ou les prétentions. Ce fondement se trouve déterminé dans le *Phèdre* sous la forme des Idées, telles qu'elles sont contemplées par les âmes qui circulent au-dessus de la voûte céleste ; dans *Le Politique*, sous la forme du Dieu-pasteur qui préside lui-même au mouvement circulaire de l'univers. Centre ou moteur du cercle, le fondement est institué dans le mythe comme le principe d'une épreuve ou d'une sélection, qui donne tout son sens à la méthode de la division en fixant les degrés d'une participation élective. Conformément à la plus vieille tradition, le mythe circulaire est donc bien le récit-répétition d'une fondation. La division l'exige comme le fondement capable de faire la différence ; inversement, il exige la division comme l'état de la différence dans ce qui doit être fondé. La division est la véritable

unité de la dialectique et de la mythologie, du mythe comme fondation, et du logos comme λόγος τομεύς.

Ce rôle du fondement apparaît en toute clarté dans la conception platonicienne de la participation. (Et sans doute est-ce lui qui fournit à la division la médiation dont elle semblait manquer, et qui, du même coup, rapporte la différence à l'Un ; mais d'une manière si particulière...) Participer veut dire avoir part, avoir après, avoir en second. Ce qui possède en premier, c'est le fondement lui-même. Seule la Justice est juste, dit Platon ; quant à ceux qu'on appelle les justes, ils possèdent en second, ou en troisième, ou en quatrième... ou en simulacre, la qualité d'être juste. Que seule la justice soit juste n'est pas une simple proposition analytique. C'est la désignation de l'Idée comme fondement qui possède en premier. Et le propre du fondement, c'est de donner à participer, donner en second. Ainsi ce qui participe, et qui participe plus ou moins, à des degrés divers, est nécessairement un prétendant. C'est le prétendant qui en appelle à un fondement, c'est la prétention qui doit être fondée (ou dénoncée comme sans fondement). La prétention n'est pas un phénomène parmi d'autres, mais la nature de tout phénomène. Le fondement est une épreuve qui donne, aux prétendants, plus ou moins à participer de l'objet de la prétention ; c'est en ce sens que le fondement mesure et fait la différence. On doit donc distinguer : la Justice, comme fondement ; la qualité de juste, comme objet de la prétention possédé par ce qui fonde ; les justes, comme prétendants qui participent inégalement à l'objet. C'est pourquoi les néo-platoniciens nous livrent une compréhension si profonde du platonisme lorsqu'ils exposent leur triade sacrée : l'Imparticipable, le Participé, les Participants. Le principe qui fonde est comme l'imparticipable, mais qui donne quelque chose à participer, et qui le donne au participant, possesseur en second, c'est-à-dire au prétendant qui a su traverser l'épreuve du fondement. On dirait : le père, la fille et le prétendant. Et parce que la triade se reproduit le long d'une série de participations, parce que les prétendants participent dans un ordre et à des degrés qui représentent la différence en acte, les néo-platoniciens ont bien vu l'essentiel : que la division avait pour but, non pas la distinction des espèces en largeur, mais l'établissement d'une dialectique sérielle, de séries ou de lignées en profondeur, qui marquent les opérations d'un fondement sélectif comme d'une participation élective (Zeus I, Zeus II, etc.). Il apparaît dès lors que la contradiction, loin de signifier l'épreuve du fondement lui-même, représente au contraire l'état d'une prétention non

fondée, à la limite de la participation. Si le juste prétendant (le premier fondé, le bien-fondé, l'authentique) a des rivaux qui sont comme ses parents, comme ses auxiliaires, comme ses servants, participant à titre divers de sa prétention, il a aussi ses simulacres, ses contrefaçons dénoncés par l'épreuve : tel est selon Platon le « sophiste », bouffon, centaure ou satyre, qui prétend à tout, et, prétendant à tout, n'est jamais fondé, mais contredit tout et se contredit lui-même...

Mais en quoi consiste exactement l'épreuve du fondement ? Le mythe nous le dit : toujours une tâche à remplir, une énigme à résoudre. On questionne l'oracle, mais la réponse de l'oracle est elle-même un problème. La dialectique est l'ironie, mais l'ironie est l'art des problèmes et des questions. L'ironie consiste à traiter les choses et les êtres comme autant de réponses à des questions cachées, comme autant de cas pour des problèmes à résoudre. On se rappelle que Platon définit la dialectique comme procédant par « problèmes », à travers lesquels on s'élève jusqu'au pur principe qui fonde, c'est-à-dire qui les mesure en tant que tels et distribue les solutions correspondantes ; et le *Ménon* n'expose la réminiscence qu'en rapport avec un problème géométrique, qu'il faut comprendre avant de résoudre, et qui doit avoir la solution qu'il mérite d'après la façon dont le réminiscent l'a compris. Nous n'avons pas à nous soucier maintenant de la distinction qu'il convient d'établir entre les deux instances du problème et de la question, mais à considérer plutôt comment leur complexe joue dans la dialectique platonicienne un rôle essentiel — rôle comparable en importance à celui que le négatif aura plus tard, par exemple dans la dialectique hégélienne. Mais précisément *ce n'est pas* le négatif qui joue ce rôle chez Platon. Au point qu'il faut se demander si la thèse célèbre du *Sophiste*, malgré certaines équivoques, ne doit pas être comprise ainsi : le « non », dans l'expression « non-être », exprime *quelque chose d'autre que le négatif*. Sur ce point, le tort des théories traditionnelles est de nous imposer une alternative douteuse : quand nous cherchons à conjurer le négatif, nous nous déclarons satisfaits si nous montrons que l'être est pleine réalité positive, et n'admet aucun non-être ; inversement, quand nous cherchons à fonder la négation, nous sommes satisfaits si nous arrivons à poser dans l'être, ou en rapport avec l'être, un non-être quelconque (il nous semble que ce non-être est nécessairement l'être du négatif ou le fondement de la négation). L'alternative est donc la suivante : ou bien il n'y a pas de non-être, et la négation est illusoire et non fondée ; ou bien il y a du non-être, qui met le

négatif dans l'être et fonde la négation. Peut-être pourtant avons-nous des raisons de dire *à la fois* qu'il y a du non-être, et que le négatif est illusoire.

Le problème ou la question ne sont pas des déterminations subjectives, privatives, marquant un moment d'insuffisance dans la connaissance. La structure problématique fait partie des objets, et permet de les saisir comme signes, tout comme l'instance questionnante ou problématisante fait partie de la connaissance, et permet d'en saisir la positivité, la spécificité dans l'acte d'*apprendre*. Plus profondément encore, c'est l'Être (Platon disait l'Idée) qui « correspond » à l'essence du problème ou de la question comme telle. Il y a comme une « ouverture », une « béance », un « pli » ontologique qui rapporte l'être et la question l'un à l'autre. Dans ce rapport l'être est la Différence elle-même. L'être est aussi bien non-être, *mais le non-être n'est pas l'être du négatif*, c'est l'être du problématique, l'être du problème et de la question. La Différence n'est pas le négatif, c'est au contraire le non-être qui est la Différence : ἕτερον, non pas ἐναντίον. C'est pourquoi le non-être devrait plutôt s'écrire (non)-être, ou mieux encore ?-être. Il arrive en ce sens que l'infinitif, l'esse, désigne moins une proposition que l'interrogation à laquelle la proposition est censée répondre. Ce (non)-être est l'Élément différentiel où l'affirmation, comme affirmation multiple, trouve le principe de sa genèse. Quant à la négation, elle n'est que l'ombre de ce plus haut principe, l'ombre de la différence à côté de l'affirmation produite. Lorsque nous confondons le (non)-être avec le négatif, il est inévitable que la contradiction soit portée dans l'être ; mais la contradiction, c'est encore l'apparence ou l'épiphénomène, l'illusion projetée par le problème, l'ombre d'une question qui demeure ouverte et de l'être qui correspond comme tel avec cette question (avant de lui donner une réponse). N'est-ce pas déjà en ce sens que la contradiction caractérise seulement chez Platon l'état des dialogues dits aporétiques ? Au-delà de la contradiction, la différence — au-delà du *non*-être, le (non)-être, au-delà du négatif, le problème et la question[1].

1. NOTE SUR LA PHILOSOPHIE DE LA DIFFÉRENCE DE HEIDEGGER. — Il semble bien que les principaux malentendus, que Heidegger a dénoncés comme contresens sur sa philosophie, après *L'Être et le temps* et *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, portaient sur ceci : le NE-PAS heideggérien renvoyait, non pas au négatif dans l'être, mais à l'être comme différence ; et non pas à la négation, mais à la question. Quand Sartre, au début de *L'Être et le néant*, analysait l'interrogation, il en faisait un préliminaire

à la découverte du négatif et de la négativité. C'était, en quelque sorte, le contraire de la démarche de Heidegger. Il est vrai qu'il n'y avait là nul malentendu, Sartre ne se proposant pas de commenter Heidegger. Mais Merleau-Ponty sans doute avait une inspiration heideggérienne plus réelle, quand il parlait de « pli » ou de « plissement » dès *la Phénoménologie de la perception* (par opposition aux « trous » et « lacs de non-être » sartriens) — et quand il revenait à une ontologie de la différence et de la question dans son livre posthume, *Le visible et l'invisible*.

Les thèses de Heidegger nous semblent pouvoir être résumées ainsi : 1° Le *ne-pas* n'exprime pas le négatif, mais la différence entre l'être et l'étant. Cf. Préface de *Vom Wesen des Grundes*, 3e éd., 1949 : « La différence ontologique est le ne-pas entre l'étant et l'être » (et postface de *Was ist Metaphysik ?*, 4e éd., 1943 : « Ce qui n'est jamais ni nulle part un étant ne se dévoile-t-il pas comme le Se-différenciant de tout étant ? » (p. 25) 2° Cette différence n'est pas « entre... » au sens ordinaire du mot. Elle est le Pli, *Zwiefalt*. Elle est constitutive de l'être, et de la manière dont l'être constitue l'étant, dans le double mouvement de « l'éclaircie » et du « voilement ». L'être est véritablement le différenciant de la différence. D'où l'expression : différence ontologique. Cf. *Dépassement de la métaphysique*, trad. franç., in *Essais et conférences*, pp. 89 sq. ; 3° La différence ontologique correspond avec la question. Elle est l'être de la question, qui se développe en problèmes, en jalonnant des champs déterminés par rapport à l'étant. Cf. *Vom Wesen des Grundes*, trad. franç., in *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, pp. 57-58 ; 4° Ainsi comprise, la différence n'est pas objet de représentation. La représentation, comme élément de la métaphysique, subordonne la différence à l'identité, ne serait-ce qu'en la rapportant à un *tertium* comme centre d'une comparaison *entre* deux termes censés différer (l'être *et* l'étant). Heidegger reconnaît que ce point de vue de la représentation métaphysique est encore présent dans *Vom Wesen* (cf. trad. franç., p. 59, où le tiers est trouvé dans « la transcendance de l'être-là »). Mais la métaphysique est impuissante à penser la différence en elle-même, et l'importance de ce qui sépare autant que de ce qui unit (le différenciant). Il n'y a pas de synthèse, de médiation ni de réconciliation dans la différence, mais au contraire une obstination dans la différenciation. Tel est le « tournant », au-delà de la métaphysique : « Si l'être lui-même peut éclairer dans sa vérité la différence qu'il préserve en lui de l'être et de l'étant, il le peut seulement lorsque la différence se manifeste elle-même spécialement... » (*Dépassement de la métaphysique*, p. 89). Sur ce point, cf. Beda Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. franç., Presses Universitaires de France, pp. 157-162, 168-172, et Jean Beaufret, Introduction au *Poème de Parménide*, Presses Universitaires de France, pp. 45-55, 69-72 ; 5° La différence ne se laisse donc pas subordonner à l'Identique ou à l'Égal, mais elle doit être pensée dans le Même, et comme le Même. Cf. *Identität und Differenz* (Günther Neske, 1957). Et *L'homme habite en poète*, trad. franç., in *Essais et conférences*, p. 231 : « Le même et l'égal ne se recouvrent pas, non plus que le même et l'uni-

formité vide du pur identique. L'égal s'attache toujours au sans-différence, afin que tout s'accorde en lui. Le même au contraire est l'appartenance mutuelle du différent à partir du rassemblement opéré par la différence. On ne peut dire le même que lorsque la différence est pensée... Le même écarte tout empressement à résoudre les différences dans l'égal : à toujours égaler et rien d'autre. Le même rassemble le différent dans une union originelle. L'égal au contraire disperse dans l'unité fade de l'un simplement uniforme. »

Nous retenons comme fondamentale cette « correspondance » de la différence et de la question, de la différence ontologique et de l'être de la question. On se demandera toutefois si Heidegger n'a pas lui-même favorisé les malentendus, par sa conception du « Rien », par sa manière de « barrer » l'être au lieu de mettre entre parenthèses le (non) de non-être. De plus, suffit-il d'opposer le Même à l'Identique pour penser la différence originelle et l'arracher aux médiations ? S'il est vrai que certains commentateurs ont pu retrouver chez Husserl des échos thomistes, Heidegger au contraire est du côté de Duns Scot, et donne une splendeur nouvelle à l'Univocité de l'être. Mais opère-t-il la conversion d'après laquelle l'être univoque doit se dire seulement de la différence, et, en ce sens, tourner autour de l'étant ? Conçoit-il *l'étant* de telle façon que celui-ci soit vraiment soustrait à toute subordination vis-à-vis de l'identité de la représentation ? Il ne le semble pas, à voir sa critique de l'éternel retour nietzschéen.

* * *

Les quatre figures de la dialectique platonicienne sont donc : la sélection de la différence, l'instauration d'un cercle mythique, l'établissement d'une fondation, la position d'un complexe question-problème. Mais à travers ces figures, la différence est encore rapportée au Même ou à l'Un. Et sans doute le *même* ne doit pas être confondu avec l'identité du concept en général ; il caractérise plutôt l'Idée comme étant la chose « même ». Mais dans la mesure où il joue le rôle d'un véritable fondement, on voit mal quel est son effet sinon de faire exister l'identique dans le fondé, de se servir de la différence pour faire exister l'identique. En vérité, la distinction du même et de l'identique ne porte ses fruits que si l'on fait subir au Même une conversion qui le rapporte au différent, en même temps que les choses et les êtres qui se distinguent dans le différent subissent de façon correspondante une destruction radicale de leur *identité*. C'est seulement à cette condition que la différence est pensée en elle-même et non pas représentée, non pas médiatisée. Au contraire, tout le platonisme est dominé par l'idée d'une distinction à faire entre « la chose même » et les simulacres. Au lieu de penser la différence

en elle-même, il la rapporte déjà à un fondement, la subordonne au même et introduit la médiation sous une forme mythique. Renverser le platonisme signifie ceci : dénier le primat d'un original sur la copie, d'un modèle sur l'image. Glorifier le règne des simulacres et des reflets. Pierre Klossowski, dans les articles que nous citions précédemment, a bien marqué ce point : l'éternel retour, pris dans son sens strict, signifie que chaque chose n'existe qu'en revenant, copie d'une infinité de copies qui ne laissent pas subsister d'original ni même d'origine. C'est pourquoi l'éternel retour est dit « parodique » : il qualifie ce qu'il fait être (et revenir), comme étant simulacre[1]. Le simulacre est le vrai caractère ou la forme de ce qui est — « l'étant » — quand l'éternel retour est la puissance de l'Être (l'informel). Quand l'identité des choses est dissoute, l'être s'échappe, atteint à l'univocité, et se met à tourner autour du différent. Ce qui est ou revient n'a nulle identité préalable et constituée : la chose est réduite à la différence qui l'écartèle, et à toutes les différences impliquées dans celle-ci, par lesquelles elle passe. C'est en ce sens que le simulacre est le symbole même, c'est-à-dire le signe en tant qu'il intériorise les conditions de sa propre répétition. Le simulacre a saisi une *disparité* constituante dans la chose qu'il destitue du rang de modèle. Si l'éternel retour, comme nous l'avons vu, a pour fonction d'établir une différence de nature entre les formes moyennes et les formes supérieures, il y a aussi une différence de nature entre les positions moyennes ou modérées de l'éternel retour (soit les cycles partiels, soit le retour global approximatif, *in specie*) et sa position stricte ou catégorique. Car, affirmé dans toute sa puissance, l'éternel retour ne permet aucune instauration d'une fondation-fondement : au contraire il détruit, engloutit tout fondement comme instance qui mettrait la différence entre l'originaire et le dérivé, la chose et les simulacres. Il nous fait assister à l'*effondement* universel. Par « effondement », il faut entendre cette liberté du fond non médiatisée, cette découverte d'un fond derrière tout autre fond, ce rapport du sans-fond avec le non-fondé, cette réflexion immédiate de l'informel et de la forme supérieure qui constitue l'éternel retour. Chaque chose, animal ou être est porté à l'état de simulacre ; alors le penseur de l'éternel retour, qui ne se laisse certes pas tirer hors de la caverne, mais qui trouverait plutôt une autre caverne au-delà, toujours

1. Cf. *supra*, p. 81, n° 1. (Et sur cette idée du simulacre, telle qu'elle apparaît chez Klossowski en rapport avec l'éternel retour, cf. Michel FOUCAULT, La prose d'Actéon, *Nouvelle Revue française*, mars 1964, et Maurice BLANCHOT, Le rire des dieux, *Nouvelle Revue française*, juillet 1965.)

une autre où s'enfouir, peut dire à bon droit qu'il est lui-même chargé de la forme supérieure de tout ce qui est, comme le poète, « chargé de l'humanité, des animaux même ». Ces mots eux-mêmes ont leur écho dans les cavernes superposées. Et cette cruauté qui nous paraissait au début constituer le monstre, et devoir expier, ne pouvoir être apaisée que par la médiation représentative, nous semble maintenant former l'Idée, c'est-à-dire le concept pur de la différence dans le platonisme renversé : le plus innocent, l'état d'innocence et son écho.

Platon a assigné le but suprême de la dialectique : faire la différence. Seulement celle-ci n'est pas entre la chose et les simulacres, le modèle et les copies. La chose est le simulacre même, le simulacre est la forme supérieure, et le difficile pour toute chose est d'atteindre à son propre simulacre, à son état de signe dans la cohérence de l'éternel retour. Platon opposait l'éternel retour au chaos, comme si le chaos était un état contradictoire, devant recevoir du dehors un ordre ou une loi, telle l'opération du Démiurge en train de ployer une matière rebelle. Platon renvoyait le sophiste à la contradiction, à cet état supposé du chaos, c'est-à-dire à la plus basse puissance, au dernier degré de participation. Mais en vérité la *nième* puissance ne passe pas par deux, trois, quatre, elle s'affirme immédiatement pour constituer le plus haut : elle s'affirme du chaos lui-même ; et, comme dit Nietzsche, le chaos et l'éternel retour ne sont pas deux choses différentes. Le sophiste n'est pas l'être (ou le non-être) de la contradiction, mais celui qui porte toutes choses à l'état de simulacre, et les porte toutes dans cet état. Ne fallait-il pas que Platon pousse l'ironie jusque-là — jusqu'à cette parodie ? Ne fallait-il pas que Platon fût le premier à renverser le platonisme, du moins à montrer la direction d'un tel renversement ? On se souvient de la fin grandiose du *Sophiste* : la différence est déplacée, la division se retourne contre elle-même, fonctionne à rebours, et, à force d'approfondir le simulacre (le songe, l'ombre, le reflet, la peinture), démontre l'impossibilité de le distinguer de l'original ou du modèle. L'*Étranger* donne une définition du sophiste qui *ne peut plus* se distinguer de Socrate lui-même : l'imitateur ironique, procédant par arguments brefs (questions et problèmes). Alors chaque moment de la différence doit trouver sa véritable figure, la sélection, la répétition, l'effondement, le complexe question-problème.

Nous avons opposé la représentation à une formation d'une autre nature. Les concepts élémentaires de la représentation sont les catégories définies comme conditions de l'expérience

possible. Mais celles-ci sont trop générales, trop larges pour le réel. Le filet est si lâche que les plus gros poissons passent au travers. Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'esthétique se scinde en deux domaines irréductibles, celui de la théorie du sensible qui ne retient du réel que sa conformité à l'expérience possible, et celui de la théorie du beau qui recueille la réalité du réel en tant qu'elle se réfléchit d'autre part. Tout change lorsque nous déterminons des conditions de l'expérience réelle, qui ne sont pas plus larges que le conditionné, et qui diffèrent en nature des catégories : les deux sens de l'esthétique se confondent, au point que l'être du sensible se révèle dans l'œuvre d'art, en même temps que l'œuvre d'art apparaît comme expérimentation. Ce que l'on reproche à la représentation, c'est d'en rester à la forme d'identité, sous le double rapport de la chose vue et du sujet voyant. L'identité n'est pas moins conservée dans chaque représentation composante que dans le tout de la représentation infinie comme telle. La représentation infinie a beau multiplier les points de vue, et les organiser en séries ; ces séries n'en sont pas moins soumises à la condition de converger sur un même objet, sur un même monde. La représentation infinie a beau multiplier les figures et les moments, les organiser en cercles doués d'un automouvement ; ces cercles n'en ont pas moins un seul centre qui est celui du grand cercle de la conscience. Quand l'œuvre d'art moderne, au contraire, développe ses séries permutantes et ses structures circulaires, elle indique à la philosophie un chemin qui conduit à l'abandon de la représentation. Il ne suffit pas de multiplier les perspectives pour faire du perspectivisme. Il faut qu'à chaque perspective ou point de vue corresponde une œuvre autonome, ayant un sens suffisant : ce qui compte est la divergence des séries, le décentrement des cercles, le « monstre ». L'ensemble des cercles et des séries est donc un chaos informel, *effondé*, qui n'a pas d'autre « loi » que sa propre répétition, sa reproduction dans le développement de ce qui diverge et décentre. On sait comment ces conditions se trouvaient déjà effectuées dans des œuvres comme le *Livre* de Mallarmé ou *Finnegans Wake* de Joyce : ce sont des œuvres par nature problématiques[1]. Là,

1. Cf. Umberto Eco, *L'œuvre ouverte* (trad. Roux, Le Seuil, 1965), — Eco montre bien que l'œuvre d'art « classique » est vue sous plusieurs perspectives et justiciable de plusieurs interprétations ; mais que, à chaque point de vue ou interprétation, ne correspond pas encore une œuvre autonome, comprise dans le chaos d'une grande-œuvre. La caractéristique de l'œuvre d'art « moderne » apparaît comme l'absence de centre ou de convergence (cf. chap. I et IV).

l'identité de la chose lue se dissout réellement dans les séries divergentes définies par les mots ésotériques, comme l'identité du sujet lisant se dissout dans les cercles décentrés de la multi-lecture possible. Pourtant rien ne se perd, chaque série n'existant que par le retour des autres. Tout est devenu simulacre. Car, par simulacre, nous ne devons pas entendre une simple imitation, mais bien plutôt l'acte par lequel l'idée même d'un modèle ou d'une position privilégiée se trouve contestée, renversée. Le simulacre est l'instance qui comprend une différence en soi, comme (au moins) deux séries divergentes sur lesquelles il joue, toute ressemblance abolie, sans qu'on puisse dès lors indiquer l'existence d'un original et d'une copie. C'est dans cette direction qu'il faut chercher les conditions, non plus de l'expérience possible, mais de l'expérience réelle (sélection, répétition, etc.). C'est là que nous trouvons la réalité vécue d'un domaine sub-représentatif. S'il est vrai que la représentation a l'identité comme élément, et un semblable comme unité de mesure, la pure présence telle qu'elle apparaît dans le simulacre a le « dispars » pour unité de mesure, c'est-à-dire toujours une différence de différence comme élément immédiat.

CHAPITRE II

LA RÉPÉTITION POUR ELLE-MÊME

La répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple : cette thèse célèbre de Hume nous porte au cœur d'un problème. Comment la répétition changerait-elle quelque chose dans le cas ou dans l'élément qui se répète, puisqu'elle implique en droit une parfaite indépendance de chaque présentation ? La règle de discontinuité ou d'instantanéité dans la répétition se formule : l'un n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu. Ainsi l'état de la matière comme *mens momentanea.* Mais comment pourrait-on dire « le second », « le troisième », et « c'est le même », puisque la répétition se défait à mesure qu'elle se fait ? elle n'a pas d'en-soi. En revanche, elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple. Telle est l'essence de la modification. Hume prend comme exemple une répétition de cas, du type AB, AB, AB, A... Chaque cas, chaque séquence objective AB est indépendante de l'autre. La répétition (mais justement on ne peut pas encore parler de répétition) ne change rien dans l'objet, dans l'état de choses AB. En revanche, un changement se produit dans l'esprit qui contemple : une différence, quelque chose de nouveau *dans* l'esprit. Lorsque A paraît, je m'attends maintenant à l'apparition de B. Est-ce là le pour-soi de la répétition, comme une subjectivité originaire qui doit entrer nécessairement dans sa constitution ? Le paradoxe de la répétition n'est-il pas qu'on ne puisse parler de répétition que par la différence ou le changement qu'elle introduit dans l'esprit qui la contemple ? Par une différence que l'esprit *soutire* à la répétition ?

En quoi consiste ce changement ? Hume explique que les cas identiques ou semblables indépendants se fondent dans l'imagination. L'imagination se définit ici comme un pouvoir de contraction : plaque sensible, elle retient l'un quand l'autre apparaît. Elle contracte les cas, les éléments, les ébranlements,

les instants homogènes, et les fond dans une impression qualitative interne d'un certain poids. Quand A paraît, nous nous attendons à B avec une force correspondant à l'impression qualitative de tous les AB contractés. Ce n'est surtout pas une mémoire, ni une opération de l'entendement : la contraction n'est pas une réflexion. A proprement parler, elle forme une synthèse du temps. Une succession d'instants ne fait pas le temps, elle le défait aussi bien ; elle en marque seulement le point de naissance toujours avorté. Le temps ne se constitue que dans la synthèse originaire qui porte sur la répétition des instants. Cette synthèse contracte les uns dans les autres les instants successifs indépendants. Elle constitue par là le présent vécu, le présent vivant. Et c'est dans ce présent que le temps se déploie. C'est à lui qu'appartiennent et le passé et le futur : le passé dans la mesure où les instants précédents sont retenus dans la contraction ; le futur, parce que l'attente est anticipation dans cette même contraction. Le passé et le futur ne désignent pas des instants, distincts d'un instant supposé présent, mais les dimensions du présent lui-même en tant qu'il contracte les instants. Le présent n'a pas à sortir de soi pour aller du passé au futur. Le présent vivant va donc du passé au futur qu'il constitue dans le temps, c'est-à-dire aussi bien du particulier au général, des particuliers qu'il enveloppe dans la contraction, au général qu'il développe dans le champ de son attente (la différence produite dans l'esprit est la généralité même, en tant qu'elle forme une règle vivante du futur). Cette synthèse doit, à tous égards, être nommée : synthèse passive. Constituante, elle n'est pas pour cela active. Elle n'est pas faite par l'esprit, mais se fait *dans* l'esprit qui contemple, précédant toute mémoire et toute réflexion. Le temps est subjectif, mais c'est la subjectivité d'un sujet passif. La synthèse passive, ou contraction, est essentiellement asymétrique : elle va du passé au futur dans le présent, donc du particulier au général, et par là oriente la flèche du temps.

En considérant la répétition dans l'objet, nous restions en deçà des conditions qui rendent possible une idée de répétition. Mais en considérant le changement dans le sujet, nous sommes déjà au-delà, devant la forme générale de la différence. Aussi la constitution idéelle de la répétition implique-t-elle une sorte de mouvement rétroactif entre ces deux limites. Elle se tisse entre les deux. C'est ce mouvement que Hume analyse profondément, lorsqu'il montre que les cas contractés ou fondus dans l'imagination n'en restent pas moins distincts dans la mémoire ou dans l'entendement. Non qu'on en revienne à l'état de la

matière qui ne produit pas un cas sans que l'autre ait disparu. Mais à partir de l'impression qualitative de l'imagination, la mémoire reconstitue les cas particuliers comme distincts, les conservant dans « l'espace de temps » qui lui est propre. Le passé n'est plus alors le passé immédiat de la rétention, mais le passé réflexif de la représentation, la particularité réfléchie et reproduite. En corrélation, le futur cesse aussi d'être le futur immédiat de l'anticipation pour devenir le futur réflexif de la prévision, la généralité réfléchie de l'entendement (l'entendement proportionne l'attente de l'imagination au nombre de cas semblables distincts observés et rappelés). C'est dire que les synthèses actives de la mémoire et de l'entendement se superposent à la synthèse passive de l'imagination, et prennent appui sur elle. La constitution de la répétition implique déjà trois instances : cet en-soi qui la laisse impensable, ou qui la défait à mesure qu'elle se fait ; le pour-soi de la synthèse passive ; et fondée sur celle-ci, la représentation réfléchie d'un « pour-nous » dans les synthèses actives. L'associationnisme a une subtilité irremplaçable. On ne s'étonnera pas que Bergson retrouve les analyses de Hume, dès qu'il se heurte à un problème analogue : quatre heures sonnent... Chaque coup, chaque ébranlement ou excitation, est logiquement indépendant de l'autre, *mens momentanea*. Mais nous les contractons en une impression qualitative interne, hors de tout souvenir ou calcul distinct, dans ce présent vivant, dans cette *synthèse passive* qu'est la durée. Puis nous les restituons dans un espace auxiliaire, dans un temps dérivé, où nous pouvons les reproduire, les réfléchir, les compter comme autant d'impressions-extérieures quantifiables[1].

Sans doute l'exemple de Bergson n'est-il pas le même que celui de Hume. L'un désigne une répétition fermée, l'autre, ouverte. De plus, l'un désigne une répétition d'éléments du type A A A A (tic, tic, tic, tic,), l'autre, une répétition de cas, AB AB AB A... (tic-tac, tic-tac, tic-tac, tic...). La principale distinction de ces formes repose sur ceci : dans la seconde la

1. Le texte de Bergson est dans les *Données immédiates*, chap. II (éd. du Centenaire, pp. 82-85). Bergson y distingue bien les deux aspects de la fusion ou contraction dans l'esprit, et du déploiement dans l'espace. La contraction comme essence de la durée, et comme opérant sur des ébranlements matériels élémentaires pour constituer la qualité perçue, est encore plus précisément analysée dans *Matière et mémoire*.

Les textes de Hume sont dans le *Traité de la nature humaine*, surtout 3e partie, sect. 16 (trad. Leroy, Aubier, t. I, pp. 249-251). Hume distingue avec force l'union ou la fusion des cas dans l'imagination — union qui se fait indépendamment de la mémoire ou de l'entendement — et la distinction de ces mêmes cas dans la mémoire et l'entendement.

différence n'apparaît pas seulement dans la contraction des éléments en général, elle existe aussi dans chaque cas particulier, entre deux éléments déterminés et réunis par un rapport d'opposition. La fonction de l'opposition, ici, est de limiter en droit la répétition élémentaire, de la fermer sur le groupe le plus simple, de la réduire au minimum de deux (le tac étant un tic inversé). La différence semble donc abandonner sa première figure de généralité, se distribue dans le particulier qui se répète, mais pour susciter de nouvelles généralités vivantes. La répétition se trouve enfermée dans le « cas », réduite à deux, mais s'ouvre un nouvel infini qui est la répétition des cas eux-mêmes. Il serait donc faux de croire que toute répétition de cas est par nature ouverte, comme toute répétition d'éléments, fermée. La répétition des cas n'est ouverte qu'en passant par la fermeture d'une opposition binaire entre éléments ; inversement la répétition des éléments n'est fermée qu'en renvoyant à des structures de cas dans lesquelles elle joue elle-même dans son ensemble le rôle d'un des deux éléments opposés : non seulement quatre est une généralité par rapport aux quatre coups, mais « quatre heures » entre en duel avec la demi-heure précédente ou suivante, et même, à l'horizon de l'univers perceptif, avec les quatre heures inversées du matin et du soir. Les deux formes de répétition renvoient toujours l'une à l'autre dans la synthèse passive : celle des cas suppose celle des éléments, mais celle des éléments se dépasse nécessairement dans celle des cas (d'où la tendance naturelle de la synthèse passive à éprouver le tic-tic comme un tic-tac).

C'est pourquoi, plus encore que la distinction des deux formes, compte la distinction des niveaux où l'une *et* l'autre s'exercent et se combinent. L'exemple de Hume autant que celui de Bergson nous laisse au niveau de synthèses sensibles et perceptives. La qualité sentie se confond avec la contraction d'excitations élémentaires ; mais l'objet perçu lui-même implique une contraction de cas telle qu'une qualité soit lue dans l'autre, et une structure où la forme d'objet se jumelle à la qualité au moins comme partie intentionnelle. Mais, dans l'ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques, comme la sensibilité des sens, à une sensibilité primaire que nous *sommes*. Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. Tout organisme est, dans ses éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme de contractions, de rétentions et d'attentes. Au niveau

de cette sensibilité vitale primaire, le présent vécu constitue déjà dans le temps un passé et un futur. Ce futur apparaît dans le besoin comme forme organique de l'attente ; le passé de la rétention apparaît dans l'hérédité cellulaire. Bien plus : ces synthèses organiques, en se combinant avec les synthèses perceptives échafaudées sur elles, se redéploient dans les synthèses actives d'une mémoire et d'une intelligence psycho-organiques (instinct et apprentissage). Nous ne devons donc pas seulement distinguer des formes de répétition par rapport à la synthèse passive, mais des niveaux de synthèses passives, et des combinaisons de ces niveaux entre eux, et des combinaisons de ces niveaux avec les synthèses actives. Tout cela forme un riche domaine de *signes*, enveloppant chaque fois l'hétérogène, et animant le comportement. Car chaque contraction, chaque synthèse passive, est constitutive d'un signe, qui s'interprète ou se déploie dans les synthèses actives. Les signes auxquels l'animal « sent » la présence de l'eau ne ressemblent pas aux éléments dont son organisme assoiffé manque. La manière dont la sensation, la perception, mais aussi le besoin et l'hérédité, l'apprentissage et l'instinct, l'intelligence et la mémoire participent de la répétition, se mesure dans chaque cas par la combinaison des formes de répétition, par les niveaux où ces combinaisons s'élaborent, par la mise en relation de ces niveaux, par l'interférence des synthèses actives avec les synthèses passives.

De quoi s'agit-il dans tout ce domaine, que nous avons dû étendre jusqu'à l'organique ? Hume le dit précisément : il s'agit du problème de l'habitude. Mais comment expliquer que, dans les coups d'horloge de Bergson, comme dans les séquences causales de Hume, nous nous sentions si proches en effet du mystère de l'habitude, et pourtant ne reconnaissions rien de ce qu'on appelle « habituellement » une habitude ? La raison doit en être cherchée, peut-être, dans les illusions de la psychologie. Celle-ci a fait de l'activité son fétiche. Sa crainte forcenée de l'introspection fait qu'elle n'observe que ce qui bouge. Elle demande comment on prend des habitudes en agissant. Mais ainsi toute l'étude du *learning* risque d'être faussée tant qu'on ne pose pas la question préalable : est-ce en agissant qu'on prend des habitudes... *ou au contraire en contemplant ?* La psychologie tient pour acquis que le moi ne peut pas se contempler lui-même. Mais ce n'est pas la question, la question est de savoir si le moi lui-même n'est pas une contemplation, s'il n'est pas en lui-même une contemplation — et si l'on peut apprendre, former un comportement et se former soi-même autrement qu'en contemplant.

L'habitude *soulire* à la répétition quelque chose de nouveau : la différence (d'abord posée comme généralité). L'habitude dans son essence est contraction. Le langage en témoigne, quand il parle de « contracter » une habitude et n'emploie le verbe contracter qu'avec un complément capable de constituer un habitus. On objecte que le cœur, quand il se contracte, n'a pas plus (ou n'est pas plus) une habitude que quand il se dilate. Mais c'est que nous confondons deux genres de contraction tout à fait différents : la contraction peut désigner un des deux éléments actifs, un des deux temps opposés dans une série du type tic-tac..., l'autre élément étant la détente ou la dilatation. Mais la contraction désigne aussi la fusion des tic-tac successifs dans une âme contemplative. Telle est la synthèse passive, qui constitue notre habitude de vivre, c'est-à-dire notre attente que « cela » continue, qu'un des deux éléments survienne après l'autre, assurant la perpétuation de notre *cas*. Quand nous disons que l'habitude est contraction, nous ne parlons donc pas de l'action instantanée qui se compose avec l'autre pour former un élément de répétition, mais de la fusion de cette répétition dans l'esprit qui contemple. Il faut attribuer une âme au cœur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules, mais une âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l'habitude. Il n'y a là nulle hypothèse barbare, ou mystique : l'habitude y manifeste au contraire sa pleine généralité, qui ne concerne pas seulement les habitudes sensori-motrices que nous avons (psychologiquement), mais d'abord les habitudes primaires que nous sommes, les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement. A la fois, c'est en contractant que nous sommes des habitudes, mais c'est par contemplation que nous contractons. Nous sommes des contemplations, nous sommes des imaginations, nous sommes des généralités, nous sommes des prétentions, nous sommes des satisfactions. Car le phénomène de la prétention n'est rien d'autre encore que la contemplation contractante par laquelle nous affirmons notre droit et notre attente sur ce que nous contractons, et notre satisfaction de nous-mêmes en tant que nous contemplons. Nous ne nous contemplons pas nous-mêmes, mais nous n'existons qu'en contemplant, c'est-à-dire en contractant ce dont nous procédons. La question de savoir si le plaisir est lui-même une contraction, une tension, ou s'il est toujours lié à un processus de détente, n'est pas bien posée ; on trouvera des éléments de plaisir dans la succession active des détentes et des contractions d'excitants. Mais c'est une tout autre question de demander pourquoi le plaisir n'est pas simplement un élément

ou un cas dans notre vie psychique, mais un *principe* qui régit souverainement celle-ci dans tous les cas. Le plaisir est un principe, en tant qu'il est l'émoi d'une contemplation remplissante, qui contracte en elle-même les cas de détente *et* de contraction. Il y a une béatitude de la synthèse passive ; et nous sommes tous Narcisse par le plaisir que nous éprouvons en contemplant (autosatisfaction) bien que nous contemplions tout autre chose que nous-mêmes. Nous sommes toujours Actéon par ce que nous contemplons, bien que nous soyons Narcisse par le plaisir que nous en tirons. Contempler, c'est soutirer. C'est toujours autre chose, c'est l'eau, Diane ou les bois qu'il faut d'abord contempler, pour se remplir d'une image de soi-même.

Nul mieux que Samuel Butler n'a montré qu'il n'y avait pas d'autre continuité que celle de l'habitude, et que nous n'avions pas d'autres continuités que celles de nos mille habitudes composantes, formant en nous autant de moi superstitieux et contemplatifs, autant de prétendants et de satisfactions : « Car le blé des champs lui-même fonde sa croissance sur une base superstitieuse en ce qui concerne son existence, et ne transforme la terre et l'humidité en froment que grâce à la présomptueuse confiance qu'il a dans sa propre habileté à le faire, confiance ou foi en soi-même sans laquelle il serait impuissant »[1]. Seul l'empiriste peut risquer avec bonheur de telles formules. Il y a une contraction de la terre et de l'humidité qu'on appelle froment, et cette contraction est une contemplation, et l'autosatisfaction de cette contemplation. Le lys des champs, par sa seule existence, chante la gloire des cieux, des déesses et des dieux, c'est-à-dire des éléments qu'il contemple en contractant. Quel organisme n'est pas fait d'éléments et de cas de répétition, d'eau, d'azote, de carbone, de chlorures, de sulfates contemplés et contractés, entrelaçant ainsi toutes les habitudes par lesquelles il se compose ? Les organismes s'éveillent sous les paroles sublimes de la troisième *Ennéade* : tout est contemplation ! et c'est peut-être une « ironie » de dire que tout est contemplation, même les rochers et les bois, les animaux et les hommes, même Actéon et le cerf, Narcisse et la fleur, même nos actions et nos besoins. Mais l'ironie à son tour est encore une contemplation, rien d'autre qu'une contemplation... Plotin dit : on ne détermine sa propre image, et l'on n'en jouit, qu'en se retournant, pour le contempler, vers ce dont on procède.

1. Samuel BUTLER, *La vie et l'habitude* (trad. Valery LARBAUD, N.R.F.), pp. 86-87.

Il est facile de multiplier les raisons qui rendent l'habitude indépendante de la répétition : agir n'est jamais répéter, ni dans l'action qui se monte, ni dans l'action toute montée. Nous avons vu comment l'action avait plutôt le particulier comme variable et la généralité pour élément. Mais s'il est vrai que la généralité est tout autre chose que la répétition, elle renvoie pourtant à la répétition comme à la base cachée sur laquelle elle se construit. L'action ne se constitue, dans l'ordre de généralité et dans le champ de variables qui lui correspondent, que par la contraction d'éléments de répétition. Seulement cette contraction ne se fait pas en elle, elle se fait dans un moi qui contemple et qui double l'agent. Et pour intégrer des actions dans une action plus complexe, il faut que les actions primaires à leur tour jouent dans un « cas » le rôle d'éléments de répétition, mais toujours par rapport à une âme contemplative sous-jacente au sujet de l'action composée. Sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possibles l'action et le sujet actif. Nous ne disons « moi » que par ces mille témoins qui contemplent en nous ; c'est toujours un tiers qui dit moi. Et même dans le rat du labyrinthe, et dans chaque muscle du rat, il faut mettre de ces âmes contemplatives. Or, comme la contemplation ne surgit à aucun moment de l'action, comme elle est toujours en retrait, comme elle ne « fait » rien (bien que quelque chose, et quelque chose de tout à fait nouveau, se fasse en elle), il est facile de l'oublier, et d'interpréter le processus complet de l'excitation et de la réaction sans aucune référence à la répétition, puisque cette référence apparaît seulement dans le rapport des réactions comme des excitations avec les âmes contemplatives.

Soutirer à la répétition quelque chose de nouveau, lui soutirer la différence, tel est le rôle de l'imagination ou de l'esprit qui contemple dans ses états multiples et morcelés. Aussi bien la répétition dans son essence est-elle imaginaire, puisque seule l'imagination forme ici le « moment » de la *vis repetitiva* du point de vue de la constitution, faisant exister ce qu'elle contracte à titre d'éléments ou de cas de répétition. La répétition imaginaire n'est pas une fausse répétition, qui viendrait suppléer à l'absence de la vraie ; la vraie répétition est de l'imagination. Entre une répétition qui ne cesse de se défaire en soi, et une répétition qui se déploie et se conserve pour nous dans l'espace de la représentation, il y a eu la différence, qui est le pour-soi de la répétition, l'imaginaire. La différence habite la répétition. D'une part, comme en longueur, la différence nous fait passer d'un ordre à l'autre de la répétition : de la répétition instantanée qui se défait

en soi, à la répétition activement représentée, par l'intermédiaire de la synthèse passive. D'autre part, en profondeur, la différence nous fait passer d'un ordre de répétition à un autre, et d'une généralité à une autre, dans les synthèses passives elles-mêmes. Les battements de tête du poulet accompagnent les pulsations cardiaques dans une synthèse organique, avant de servir à picorer dans la synthèse perceptive du grain. Et déjà originellement, la généralité formée par la contraction des « tic » se redistribue en particularités dans la répétition plus complexe des « tic-tac » à leur tour contractés, dans la série des synthèses passives. De toutes les manières, la répétition matérielle et nue, la répétition dite du même, est l'enveloppe extérieure, comme une peau qui se défait, pour un noyau de différence et des répétitions internes plus compliquées. *La différence est entre deux répétitions.* N'est-ce pas dire inversement que *la répétition aussi est entre deux différences*, qu'elle nous fait passer d'un ordre de différence à un autre ? Gabriel Tarde assignait ainsi le développement dialectique : la répétition comme passage d'un état des différences générales à la différence singulière, des différences extérieures à la différence interne — bref la répétition comme le différenciant de la différence[1].

1. La philosophie de Gabriel Tarde est une des dernières grandes philosophies de la Nature, héritière de Leibniz. Elle se développe sur deux plans. Sur un premier plan, elle met en jeu trois catégories fondamentales qui régissent tous les phénomènes : répétition, opposition, adaptation (cf. *Les lois sociales*, Alcan, 1898). Mais l'opposition n'est que la figure sous laquelle une différence se distribue dans la répétition pour limiter celle-ci, et pour l'ouvrir à un nouvel ordre ou à un nouvel infini ; par exemple, quand la vie oppose ses parties deux à deux, elle renonce à une croissance ou multiplication indéfinies pour former des touts limités, mais gagne ainsi un infini d'une autre sorte, une répétition d'une autre nature, celle de la génération (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897). L'adaptation elle-même est la figure sous laquelle des courants répétitifs se croisent et s'intègrent dans une répétition supérieure. Si bien que *la différence apparaît entre deux sortes de répétition*, et que chaque répétition suppose une différence de même degré qu'elle (l'imitation comme répétition d'une invention, la reproduction comme répétition d'une variation, le rayonnement comme répétition d'une perturbation, la sommation comme répétition d'un différentiel..., cf. *Les lois de l'imitation*, Alcan, 1890).

Mais sur un plan plus profond, c'est plutôt la répétition qui est « pour » la différence. Car ni l'opposition ni même l'adaptation ne manifestent la figure libre de la différence : la différence « qui ne s'oppose à rien et qui ne sert à rien », comme « fin finale des choses » (*L'opposition universelle*, p. 445). De ce point de vue, *la répétition est entre deux différences*, et nous fait passer d'un ordre à un autre de la différence : de la différence externe à la différence interne, de la différence élémentaire à la différence transcendante, de la différence infinitésimale à la différence personnelle et monadologique. La répétition est donc le processus par lequel la différence n'augmente ni ne diminue, mais « va différant » et « se donne pour but à elle-même » (cf. Monadologie et sociologie, et La variation universelle, in *Essais et mélanges sociologiques*, éd. Maloine, 1895).

Il est entièrement faux de réduire la sociologie de Tarde à un psychologisme ou même à une interpsychologie. Ce que Tarde reproche à Durkheim,

La synthèse du temps constitue le présent dans le temps. Non pas que le présent soit une dimension du temps. Seul le présent existe. La synthèse constitue le temps comme présent vivant, et le passé et le futur comme dimensions de ce présent. Toutefois, cette synthèse est intratemporelle, ce qui signifie que ce présent passe. On peut sans doute concevoir un perpétuel présent, un présent coextensif au temps ; il suffit de faire porter la contemplation sur l'infini de la succession d'instants. Mais il n'y a pas de possibilité physique d'un tel présent : la contraction dans la contemplation opère toujours la qualification d'un ordre de répétition d'après des éléments ou des cas. Elle forme nécessairement un présent d'une certaine durée, un présent qui s'épuise et qui passe, variable suivant les espèces, les individus, les organismes et les parties d'organisme considérées. Deux présents successifs peuvent être contemporains d'un même troisième, plus étendu par le nombre d'instants qu'il contracte. Un organisme dispose d'une durée de présent, de diverses durées de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives. C'est dire que la fatigue appartient réellement à la contemplation. On dit bien que c'est celui qui ne fait rien qui se fatigue ; la fatigue marque ce moment où l'âme ne peut plus contracter ce qu'elle contemple, où contemplation et contraction se défont. Nous sommes composés de fatigues autant que de contemplations. C'est pourquoi un phénomène comme le besoin peut être compris sous l'espèce du « manque », du point de vue de l'action et des synthèses actives qu'il détermine, mais au contraire comme un extrême « rassasiement », comme une « fatigue » du point de vue de la synthèse passive qui le conditionne. Précisément le besoin marque les limites du présent variable. Le présent s'étend entre deux surgissements du besoin, et se confond avec le temps que dure une contemplation. La *répétition du besoin*, et de tout ce qui en dépend, exprime le temps propre de la synthèse du temps, le caractère intratemporel de cette synthèse. La répétition est

c'est de se donner ce qu'il faut expliquer, « la similitude de millions d'hommes ». A l'alternative : données impersonnelles ou Idées des grands hommes — il substitue les petites idées des petits hommes, les petites inventions et les interférences entre courants imitatifs. *Ce que Tarde instaure, c'est la micro-sociologie*, qui ne s'établit pas nécessairement entre deux individus, mais est déjà fondée dans un seul et même individu (par exemple, l'hésitation comme « opposition sociale infinitésimale », ou l'invention comme « adaptation sociale infinitésimale » — cf. *Les lois sociales*). C'est par cette méthode, procédant par monographies, qu'on montrera comment la répétition somme et intègre les petites variations, toujours pour dégager le « différemment différent » (*La logique sociale*, Alcan, 1893). L'ensemble de la philosophie de Tarde se présente ainsi : une dialectique de la différence et de la répétition, qui fonde sur toute une cosmologie la possibilité d'une microsociologie.

essentiellement inscrite dans le besoin, parce que le besoin repose sur une instance qui concerne essentiellement la répétition, qui forme le pour-soi de la répétition, pour-soi d'une certaine durée. A partir de nos contemplations se définissent tous nos rythmes, nos réserves, nos temps de réactions, les mille entrelacements, les présents et les fatigues qui nous composent. La règle est qu'on ne peut pas aller plus vite que son propre présent, ou plutôt que ses présents. Les *signes*, tels que nous les avons définis comme des habitus, ou des contractions se renvoyant les unes aux autres, appartiennent toujours au présent. C'est une des grandeurs du stoïcisme d'avoir montré que tout signe était signe d'un présent, du point de vue de la synthèse passive où passé et futur ne sont précisément que des dimensions du présent lui-même (la cicatrice est le signe, non pas de la blessure passée, mais du « fait présent d'avoir eu une blessure » : disons qu'elle est contemplation de la blessure, elle contracte tous les instants qui m'en séparent en un présent vivant). Ou plutôt, il y a là le vrai sens de la distinction entre naturel et artificiel. Sont naturels les signes du présent, qui renvoient au présent dans ce qu'ils signifient, les signes fondés sur la synthèse passive. Sont artificiels au contraire les signes qui renvoient au passé ou au futur comme à des dimensions distinctes du présent, dont le présent peut-être dépendrait à son tour ; de tels signes impliquent des synthèses actives, c'est-à-dire le passage de l'imagination spontanée aux facultés actives de la représentation réfléchie, de la mémoire et de l'intelligence.

Le besoin lui-même est donc très imparfaitement compris d'après des structures négatives qui le rapportent déjà à l'activité. Il ne suffit même pas d'invoquer l'activité en train de se faire, de se monter, si l'on ne détermine pas le sol contemplatif sur lequel elle se monte. Là encore, sur ce sol, on est conduit à voir dans le négatif (le besoin comme manque) l'ombre d'une plus haute instance. Le besoin exprime la béance d'une question, avant d'exprimer le non-être ou l'absence d'une réponse. Contempler, c'est questionner. N'est-ce pas le propre de la question, de « soutirer » une réponse ? C'est la question qui présente à la fois cet entêtement ou cette obstination, et cette lassitude, cette fatigue qui correspondent au besoin. Quelle différence y a-t-il... ? telle est la question que l'âme contemplative pose à la répétition, et dont elle soutire la réponse à la répétition. Les contemplations sont des questions, et les contractions qui se font en elle, et qui viennent les remplir, sont autant d'affirmations finies qui s'engendrent comme les présents s'engendrent à partir du perpétuel présent dans la synthèse passive du temps. Les conceptions du

négatif viennent de notre précipitation à comprendre le besoin en rapport avec les synthèses actives, qui, en fait, s'élaborent seulement sur ce fond. Bien plus : si nous replaçons les synthèses actives elles-mêmes sur ce fond qu'elles supposent, nous voyons que l'activité signifie plutôt la constitution de champs problématiques en rapport avec les questions. Tout le domaine du comportement, l'entrelacement des signes artificiels et des signes naturels, l'intervention de l'instinct et de l'apprentissage, de la mémoire et de l'intelligence, montrent comment les questions de la contemplation se développent en champs problématiques actifs. A la première synthèse du temps, correspond un premier complexe question-problème tel qu'il apparaît dans le présent vivant (urgence de la vie). Ce présent vivant et, avec lui, toute la vie organique et psychique reposent sur l'habitude. A la suite de Condillac, nous devons considérer l'habitude comme la fondation dont tous les autres phénomènes psychiques dérivent. Mais c'est que tous les autres phénomènes, ou bien reposent sur des contemplations, ou bien sont eux-mêmes des contemplations : même le besoin, même la question, même « l'ironie ».

Ces mille habitudes qui nous composent — ces contractions, ces contemplations, ces prétentions, ces présomptions, ces satisfactions, ces fatigues, ces présents variables — forment donc le domaine de base des synthèses passives. Le Moi passif ne se définit pas simplement par la réceptivité, c'est-à-dire par la capacité d'éprouver des sensations, mais par la contemplation contractante qui constitue l'organisme lui-même avant d'en constituer les sensations. Aussi ce moi n'a-t-il aucun caractère de simplicité : il ne suffit même pas de relativiser, de pluraliser le moi, tout en lui gardant chaque fois une forme simple atténuée. Les moi sont des sujets larvaires ; le monde des synthèses passives constitue le système du moi, dans des conditions à déterminer, mais le système du moi dissous. Il y a moi dès que s'établit quelque part une contemplation furtive, dès que fonctionne quelque part une machine à contracter, capable un moment de soutirer une différence à la répétition. Le moi n'a pas de modifications, il est lui-même une modification, ce terme désignant précisément la différence soutirée. Finalement, on n'est que ce qu'on *a*, c'est par un avoir que l'être se forme ici, ou que le moi passif *est*. Toute contraction est une présomption, une prétention, c'est-à-dire émet une attente ou un droit sur ce qu'elle contracte, et se défait dès que son objet lui échappe. Samuel Beckett, dans tous ses romans, a décrit l'inventaire des propriétés auquel des sujets larvaires se livrent avec fatigue et passion : la série des

cailloux de Molloy, des biscuits de Murphy, des propriétés de Malone — il s'agit toujours de soutirer une petite différence, pauvre généralité, à la répétition des éléments ou à l'organisation des cas. Sans doute est-ce une des intentions les plus profondes du « nouveau roman » que de rejoindre, en deçà de la synthèse active, le domaine des synthèses passives qui nous constituent, modifications, tropismes et petites propriétés. Et dans toutes ses fatigues composantes, dans toutes ses auto-satisfactions médiocres, dans ses présomptions dérisoires, dans sa misère et sa pauvreté, le moi dissous chante encore la gloire de Dieu, c'est-à-dire de ce qu'il contemple, contracte et possède.

* * *

La première synthèse du temps, pour être originaire, n'en est pas moins intratemporelle. Elle constitue le temps comme présent, mais comme présent qui passe. Le temps ne sort pas du présent, mais le présent ne cesse pas de se mouvoir, par bonds qui empiètent les uns sur les autres. Tel est le paradoxe du présent : constituer le temps, mais passer dans ce temps constitué. Nous ne devons pas récuser la conséquence nécessaire : *il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps.* Celle-ci renvoie nécessairement à une seconde synthèse. En insistant sur la finitude de la contraction, nous avons montré l'effet, nous n'avons pas du tout montré pourquoi le présent passait, ni ce qui l'empêchait d'être coextensif au temps. La première synthèse, celle de l'habitude, est vraiment la fondation du temps ; mais nous devons distinguer la fondation et le fondement. La fondation concerne le sol, et montre comment quelque chose s'établit sur ce sol, l'occupe et le possède ; mais le fondement vient plutôt du ciel, va du faite aux fondations, mesure le sol et le possesseur l'un à l'autre d'après un titre de propriété. L'habitude est la fondation du temps, le sol mouvant occupé par le présent qui passe. Passer, c'est précisément la prétention du présent. Mais ce qui fait passer le présent, et qui approprie le présent et l'habitude, doit être déterminé comme fondement du temps. Le fondement du temps, c'est la Mémoire. On a vu que la mémoire, comme synthèse active dérivée, reposait sur l'habitude : en effet, tout repose sur la fondation. Mais ce qui constitue la mémoire n'est pas donné par là. Au moment où elle se fonde sur l'habitude, la mémoire doit être fondée par une autre synthèse passive, distincte de l'habitude. Et la synthèse passive de l'habitude renvoie elle-même à cette synthèse passive plus profonde, qui est de la mémoire : Habitus et Mnémosyne,

ou l'alliance du ciel et de la terre. L'Habitude est la synthèse originaire du temps, qui constitue la vie du présent qui passe ; la Mémoire est la synthèse fondamentale du temps, qui constitue l'être du passé (ce qui fait passer le présent).

On dirait d'abord que le passé se trouve coincé entre deux présents : celui qu'il a été, et celui par rapport auquel il est passé. Le passé n'est pas l'ancien présent lui-même, mais l'élément dans lequel on vise celui-ci. Aussi la particularité est-elle maintenant dans le visé, c'est-à-dire dans ce qui « a été », tandis que le passé lui-même, le « était », est par nature général. Le passé en général est l'élément dans lequel on vise chaque ancien présent en particulier et comme particulier. Conformément à la terminologie husserlienne, nous devons distinguer la rétention et la reproduction. Mais ce que nous appelions tout à l'heure rétention de l'habitude, c'était l'état des instants successifs contractés dans un actuel présent d'une certaine durée. Ces instants formaient la particularité, c'est-à-dire un passé immédiat appartenant naturellement à l'actuel présent ; quant au présent lui-même, ouvert sur le futur par l'attente, il constituait le général. Au contraire, du point de vue de la reproduction de la mémoire, c'est le passé (comme médiation des présents) qui est devenu général, et le présent (tant l'actuel que l'ancien) particulier. Dans la mesure où le passé en général est l'élément dans lequel on peut viser chaque ancien présent, qui s'y conserve, l'ancien présent se trouve « représenté » dans l'actuel. Les limites de cette représentation ou reproduction sont en fait déterminées par les rapports variables de ressemblance et de contiguïté connus sous le nom d'association ; car l'ancien présent, pour être représenté, ressemble à l'actuel, et se dissocie en présents partiellement simultanés de durées très différentes, dès lors contigus les uns aux autres, et, à la limite, contigus avec l'actuel. La grandeur de l'associationnisme est d'avoir fondé toute une théorie des signes artificiels sur ces rapports d'association.

Or l'ancien présent n'est pas représenté dans l'actuel, sans que l'actuel ne soit lui-même représenté dans cette représentation. Il appartient essentiellement à la représentation de représenter non seulement quelque chose, mais sa propre représentativité. L'ancien et l'actuel présents ne sont donc pas comme deux instants successifs sur la ligne du temps, mais l'actuel comporte nécessairement une dimension de plus par laquelle il re-présente l'ancien, et dans laquelle aussi il se représente lui-même. L'actuel présent n'est pas traité comme l'objet futur d'un souvenir, mais comme ce qui se réfléchit en même temps

qu'il forme le souvenir de l'ancien présent. La synthèse active a donc deux aspects corrélatifs, quoique non symétriques : reproduction et réflexion, remémoration et recognition, mémoire et entendement. On a souvent remarqué que la réflexion impliquait quelque chose de plus que la reproduction ; mais ce quelque chose de plus, c'est seulement cette dimension supplémentaire où tout présent se réfléchit comme actuel en même temps qu'il représente l'ancien. « Tout état de conscience exige une dimension de plus que celui dont il implique le souvenir »[1]. Si bien qu'on peut appeler synthèse active de la mémoire le principe de la représentation sous ce double aspect : reproduction de l'ancien présent *et* réflexion de l'actuel. Cette synthèse active de la mémoire se fonde sur la synthèse passive de l'habitude, puisque celle-ci constitue tout présent possible en général. Mais elle en diffère profondément : l'asymétrie réside maintenant dans l'augmentation constante des dimensions, dans leur prolifération infinie. La synthèse passive de l'habitude constituait le temps comme *contraction* des instants sous la condition du présent, mais la synthèse active de la mémoire le constitue comme *emboîtement* des présents eux-mêmes. Tout le problème est : sous quelle condition ? C'est par l'élément pur du passé, comme passé en général, comme passé *a priori*, que tel ancien présent se trouve reproductible, et que l'actuel présent se réfléchit. Loin de dériver du présent ou de la représentation, le passé se trouve supposé par toute représentation. C'est en ce sens que la synthèse active de la mémoire a beau se fonder sur la synthèse passive (empirique) de l'habitude, en revanche elle ne peut être fondée que par une autre synthèse passive (transcendantale) propre à la mémoire elle-même. Alors que la synthèse passive de l'habitude constitue le présent vivant dans le temps, et fait du passé et du futur les deux éléments asymétriques de ce présent, la synthèse passive de la mémoire constitue le passé pur dans le temps, et fait de l'ancien présent et de l'actuel (donc du présent dans la reproduction et du futur dans la réflexion) les deux éléments asymétriques de ce passé comme tel. Mais que signifie passé pur, *a priori*, en général ou comme tel ? Si *Matière et mémoire* est un grand livre, c'est peut-être parce que Bergson a pénétré profondément dans le domaine de cette synthèse transcendantale d'un passé pur, et en a dégagé tous les paradoxes constitutifs.

Il est vain de prétendre recomposer le passé à partir d'un des présents qui le coincent, soit celui qu'il a été, soit celui par rap-

1. Michel Souriau, *Le Temps* (Alcan, 1937), p. 55.

port auquel il est maintenant passé. Nous ne pouvons pas croire en effet que le passé se constitue après avoir été présent, ni parce qu'un nouveau présent apparaît. Si le passé attendait un nouveau présent pour se constituer comme passé, jamais l'ancien présent ne passerait ni le nouveau n'arriverait. Jamais un présent ne passerait, s'il n'était passé « en même temps » que présent ; jamais un passé ne se constituerait, s'il ne s'était constitué d'abord « en même temps » qu'il a été présent. Tel est le premier paradoxe : celui de la contemporanéité du passé avec le présent qu'il *a été*. Il nous donne la raison du présent qui passe. C'est parce que le passé est contemporain de soi comme présent, que tout présent passe, et passe au profit d'un nouveau présent. Un second paradoxe en sort, paradoxe de la coexistence. Car si chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, *tout* le passé coexiste avec le nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé. Le passé n'est pas plus « dans » ce second présent, qu'il n'est « après » le premier. D'où l'idée bergsonienne que chaque actuel présent n'est que le passé tout entier dans son état le plus contracté. Le passé ne fait pas passer l'un des présents sans faire advenir l'autre, mais lui ne passe ni n'advient. C'est pourquoi, loin d'être une dimension du temps, il est la synthèse du temps tout entier dont le présent et le futur sont seulement les dimensions. On ne peut pas dire : il était. Il n'existe plus, il n'existe pas, mais il insiste, il consiste, il *est*. Il insiste avec l'ancien présent, il consiste avec l'actuel ou le nouveau. Il est l'en-soi du temps comme fondement dernier du passage. C'est en ce sens qu'il forme un élément pur, général, *a priori*, de tout temps. En effet, quand nous disons qu'il est contemporain du présent qu'il *a été*, nous parlons nécessairement d'un passé qui ne *fut* jamais présent, puisqu'il ne se forme pas « après ». Sa manière d'être contemporain de soi comme présent, c'est de se poser déjà-là, présupposé par le présent qui passe, et le faisant passer. Sa manière de coexister avec le nouveau présent, c'est de se poser en soi, se conservant en soi, présupposé par le nouveau présent qui n'advient qu'en le contractant. Le paradoxe de la préexistence complète donc les deux autres : chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, tout le passé coexiste avec le présent par rapport auquel il est passé, mais l'élément pur du passé en général préexiste au présent qui passe[1]. Il y a donc un

1. Ces trois paradoxes font l'objet du chapitre III de *Matière et mémoire*. (Sous ces trois aspects, BERGSON oppose le passé pur ou pur souvenir, qui *est* sans avoir d'*existence* psychologique, à la représentation, c'est-à-dire à la réalité psychologique de l'image-souvenir.)

élément substantiel du temps (Passé qui ne fut jamais présent) jouant le rôle de fondement. Il n'est pas lui-même représenté. Ce qui est représenté, c'est toujours le présent, comme ancien ou actuel. Mais c'est par le passé pur que le temps se déploie ainsi dans la représentation. La synthèse passive transcendantale porte sur ce passé pur, du triple point de vue de la contemporanéité, de la coexistence et de la préexistence. La synthèse active au contraire est la représentation du présent, sous le double aspect de la reproduction de l'ancien et de la réflexion du nouveau. Celle-ci est fondée par celle-là ; et si le nouveau présent dispose toujours d'une dimension supplémentaire, c'est parce qu'il se réfléchit *dans* l'élément du passé pur en général, tandis que l'ancien présent est seulement visé comme particulier *à travers* cet élément.

Si nous comparons la synthèse passive de l'habitude et la synthèse passive de la mémoire, nous voyons combien, de l'une à l'autre, a changé la répartition de la répétition et de la contraction. De toute manière sans doute, le présent apparaît comme le fruit d'une contraction, mais rapportée à des dimensions tout à fait différentes. Dans un cas, le présent est l'état le plus contracté d'instants ou d'éléments successifs, indépendants les uns des autres en soi. Dans l'autre cas, le présent désigne le degré le plus contracté d'un passé tout entier, qui est en soi comme totalité coexistante. Supposons en effet, conformément aux nécessités du deuxième paradoxe, que le passé ne se conserve pas dans le présent par rapport auquel il est passé, mais se conserve en soi, l'actuel présent n'étant que la contraction maxima de tout ce passé qui coexiste avec *lui*. Il faudra d'abord que ce passé tout entier coexiste avec *soi-même*, à des degrés divers de détente... et de contraction. Le présent n'est le degré le plus contracté du passé qui lui coexiste que si le passé coexiste d'abord avec soi, à une infinité de degrés de détente et de contraction divers, à une infinité de niveaux (tel est le sens de la célèbre métaphore bergsonienne du cône, ou quatrième paradoxe du passé)[1]. Consi-

1. BERGSON, *Matière et mémoire* : « La même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes... » (éd. du Centenaire, p. 250) ; « il y a place pour mille et mille répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A' B', A'' B'', etc., du même cône... » (p. 302). — On remarquera que la répétition, ici, concerne la vie psychologique, mais n'est pas elle-même psychologique : la psychologie en effet ne commence qu'avec l'image-souvenir, tandis que les sections ou étages du cône se dessinent dans le passé pur. Il s'agit donc d'une répétition métapsychologique *de* la vie psychologique. D'autre part, quand Bergson parle des « étages successifs », *successif* doit se comprendre d'une façon toute figurée, en fonction de notre mil qui parcourt le dessin proposé par Bergson ; car, dans leur réalité propre, tous les étages sont dits coexister les uns avec les autres.

dérons ce qu'on appelle répétition dans une vie, plus précisément dans une vie spirituelle. Des présents se succèdent, empiétant les uns sur les autres. Et pourtant nous avons l'impression que, si fortes soient l'incohérence ou l'opposition possibles des présents successifs, chacun d'eux joue « la même vie » à un niveau différent. C'est ce qu'on appelle un destin. Le destin ne consiste jamais en rapports de déterminisme, de proche en proche, entre des présents qui se succèdent suivant l'ordre d'un temps représenté. Il implique, entre les présents successifs, des liaisons non localisables, des actions à distance, des systèmes de reprise, de résonance et d'échos, des hasards objectifs, des signaux et des signes, des rôles qui transcendent les situations spatiales et les successions temporelles. Des présents qui se succèdent, et qui expriment un destin, on dirait qu'ils jouent toujours la même chose, la même histoire, à la différence du niveau près : ici plus ou moins détendu, là plus ou moins contracté. C'est pourquoi le destin se concilie si mal avec le déterminisme, mais si bien avec la liberté : la liberté, c'est de choisir le niveau. La succession des actuels présents n'est que la manifestation de quelque chose de plus profond : la manière dont chacun reprend toute la vie, mais à un niveau ou degré différent de celui du précédent, tous les niveaux ou degrés coexistant et s'offrant à notre choix, du fond d'un passé qui ne fut jamais présent. Nous appelons caractère empirique les rapports de succession et de simultanéité entre présents qui nous composent, leurs associations d'après la causalité, la contiguïté, la ressemblance et même l'opposition. Mais caractère nouménal, les rapports de coexistence virtuelle entre niveaux d'un passé pur, chaque présent ne faisant qu'actualiser ou représenter un de ces niveaux. Bref, ce que nous vivons empiriquement comme une succession de présents différents du point de vue de la synthèse active, c'est aussi bien *la coexistence toujours grandissante des niveaux du passé dans la synthèse passive.* Chaque présent contracte un niveau du tout entier, mais ce niveau est déjà de détente ou de contraction. C'est-à-dire : le signe du présent est un *passage* à la limite, une contraction maxima qui vient sanctionner comme telle le choix d'un niveau quelconque, lui-même en soi contracté ou détendu, parmi une infinité d'autres niveaux possibles. Et ce que nous disons d'une vie, nous pouvons le dire de plusieurs vies. Chacune étant un présent qui passe, une vie peut en reprendre une autre, à un autre niveau : comme si le philosophe et le porc, le criminel et le saint jouaient le même passé, aux niveaux différents d'un gigantesque cône. Ce qu'on appelle métempsychose. Chacun choisit

sa hauteur ou son ton, peut-être ses paroles, mais l'air est bien le même, et sous toutes les paroles, un même tra-la-la, sur tous les tons possibles et à toutes les hauteurs.

Il y a une grande différence entre les deux répétitions, la matérielle et la spirituelle. L'une est une répétition d'instants ou d'éléments successifs indépendants ; l'autre est une répétition du Tout, à des niveaux divers coexistants (comme disait Leibniz, « partout et toujours la même chose aux degrés de perfection près »)[1]. Aussi les deux répétitions sont-elles dans un rapport très différent avec la « différence » elle-même. La différence est soutirée à l'une, dans la mesure où les éléments ou instants se contractent dans un présent vivant. Elle est incluse dans l'autre, dans la mesure où le Tout comprend la différence entre ses niveaux. L'une est nue, l'autre est vêtue ; l'une est des parties, l'autre du tout ; l'une de succession, l'autre de coexistence ; l'une actuelle, l'autre virtuelle ; l'une horizontale, l'autre verticale. Le présent est toujours différence contractée ; mais dans un cas il contracte les instants indifférents, dans l'autre cas il contracte, en passant à la limite, un niveau différentiel du tout qui est lui-même de détente ou de contraction. Si bien que la différence des présents eux-mêmes est entre les deux répétitions, celle des instants élémentaires auxquels on la soutire, celle des niveaux du tout dans lesquels on la comprend. Et suivant l'hypothèse bergsonienne, il faut concevoir la répétition nue comme l'enveloppe extérieure de la vêtue : c'est-à-dire la répétition successive des instants comme le plus détendu des niveaux coexistants, la matière comme le rêve ou comme le passé le plus décontracté de l'esprit. De ces deux répétitions, ni l'une ni l'autre à proprement parler n'est représentable. Car la répétition matérielle se défait à mesure qu'elle se fait, et n'est représentée que par la synthèse active qui en projette les éléments dans un espace de calcul et de conservation ; mais en même temps, cette répétition, devenue objet de représentation, se trouve subordonnée à l'identité des éléments ou à la ressemblance des cas conservés et additionnés. Et la répétition spirituelle s'élabore dans l'être en soi du passé, tandis que la représentation n'atteint et ne concerne que des présents dans la synthèse active, subordonnant alors toute répétition à l'identité de l'actuel présent dans la réflexion comme à la ressemblance de l'ancien dans la reproduction.

Les synthèses passives sont évidemment sub-représentatives. Mais toute la question pour nous est de savoir si nous pouvons

1. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. I, chap. I.

pénétrer dans la synthèse passive de la mémoire. Vivre en quelque sorte l'être en soi du passé, comme nous vivons la synthèse passive de l'habitude. Tout le passé se conserve en soi, mais comment le sauver pour nous, comment pénétrer dans cet en-soi sans le réduire à l'ancien présent qu'il a été, ou à l'actuel présent par rapport auquel il est passé. Comment le sauver *pour nous* ? c'est à peu près le point où Proust reprend, relaie Bergson. Or il semble que la réponse ait été donnée depuis très longtemps : la réminiscence. Celle-ci désigne en effet une synthèse passive ou une mémoire involontaire, qui diffère en nature de toute synthèse active de la mémoire volontaire. Combray ne ressurgit pas comme il fut présent, ni comme il pourrait l'être, mais dans une splendeur qui ne fut jamais vécue, comme un passé pur qui révèle enfin sa double irréductibilité au présent qu'il a été, mais aussi à l'actuel présent qu'il pourrait être, à la faveur d'un télescopage entre les deux. Les anciens présents se laissent représenter dans la synthèse active par-delà l'oubli, dans la mesure où l'oubli est empiriquement vaincu. Mais là, c'est *dans* l'Oubli, et comme immémorial, que Combray surgit sous forme d'un passé qui ne fut jamais présent : l'en-soi de Combray. S'il y a un en-soi du passé, la réminiscence est son noumène ou la pensée qui l'investit. La réminiscence ne nous renvoie pas simplement d'un présent actuel à d'anciens présents, nos amours récentes à des amours infantiles, nos amantes à nos mères. Là encore, le rapport des présents qui passent ne rend pas compte du passé pur qui en profite, à leur faveur, pour surgir sous la représentation : la Vierge, celle qui ne fut jamais vécue, au-delà de l'amante et au-delà de la mère, coexistant avec l'une et contemporaine de l'autre. Le présent existe, mais seul le passé insiste, et fournit l'élément dans lequel le présent passe et les présents se télescopent. L'écho des deux présents forme seulement une question persistante, qui se développe dans la représentation comme un champ de problème, avec l'impératif rigoureux de chercher, de répondre, de résoudre. Mais la réponse vient toujours d'ailleurs : toute réminiscence est érotique, qu'il s'agisse d'une ville ou d'une femme. C'est toujours Érôs, le noumène, qui nous fait pénétrer dans ce passé pur en soi, dans cette répétition virginale, Mnémosyne. Il est le compagnon, le fiancé de Mnémosyne. D'où tient-il ce pouvoir, pourquoi l'exploration du passé pur est-elle érotique ? Pourquoi Érôs tient-il à la fois le secret des questions et de leurs réponses, et d'une insistance dans toute notre existence ? A moins que nous ne disposions pas encore du dernier mot, et qu'il n'y ait une troisième synthèse du temps...

* * *

Rien de plus instructif temporellement, c'est-à-dire du point de vue de la théorie du temps, que la différence entre le cogito kantien et le cogito cartésien. Tout se passe comme si le cogito de Descartes opérait avec deux valeurs logiques : la détermination et l'existence indéterminée. La détermination (je pense) implique une existence indéterminée (je suis, puisque « pour penser il faut être ») — et précisément la détermine comme l'existence d'un être pensant : je pense donc je suis, je suis une chose qui pense. Toute la critique kantienne revient à objecter contre Descartes qu'il est impossible de faire porter directement la détermination sur l'indéterminé. La détermination « je pense » implique évidemment quelque chose d'indéterminé (« je suis »), mais rien ne nous dit encore comment cet indéterminé est déterminable par le *je pense*. « Dans la conscience que j'ai de moi-même avec la pure pensée, je suis l'être même ; il est vrai que par là rien de cet être ne m'est encore donné à penser »[1]. Kant ajoute donc une troisième valeur logique : le déterminable, ou plutôt la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable (par la détermination). Cette troisième valeur suffit à faire de la logique une instance transcendantale. Elle constitue la découverte de la Différence, non plus comme différence empirique entre deux déterminations, mais Différence transcendantale entre LA détermination et ce qu'elle détermine — non plus comme différence extérieure qui sépare, mais Différence interne, et qui rapporte *a priori* l'être et la pensée l'un à l'autre. La réponse de Kant est célèbre : la forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps...[2]. Les conséquences en sont extrêmes : mon existence indéterminée ne peut être déterminée que *dans le temps*, comme l'existence d'un phénomène, d'un sujet phénoménal, passif ou réceptif *apparaissant dans le temps*. Si bien que la spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. Commence alors une longue histoire inépuisable : JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime. L'activité de la pensée

1. KANT, *Critique de la raison pure*, Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie (trad. BARNI, Gibert éd., I, p. 335).
2. *Ibid.*, Analytique, note du § 25.

s'applique à un être réceptif, à un sujet passif, qui se représente donc cette activité plutôt qu'il ne l'agit, qui en sent l'effet plutôt qu'il n'en possède l'initiative, et qui la vit comme un Autre en lui. Au « Je pense » et au « Je suis », il faut ajouter le moi, c'est-à-dire la position passive (ce que Kant appelle la réceptivité d'intuition) ; à la détermination et à l'indéterminé, il faut ajouter la forme du déterminable, c'est-à-dire le temps. Et encore « ajouter » est un mauvais mot, puisqu'il s'agit plutôt de faire la différence, et de l'intérioriser dans l'être et la pensée. D'un bout à l'autre, le JE est comme traversé d'une fêlure : il est fêlé par la forme pure et vide du temps. Sous cette forme, il est le corrélat du moi passif apparaissant dans le temps. Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps ; et la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal ou l'élément de la révolution copernicienne.

Descartes ne concluait qu'à force de réduire le Cogito à l'instant, et d'expulser le temps, de le confier à Dieu dans l'opération de la création continuée. Plus généralement, l'identité supposée du Je n'a pas d'autre garant que l'unité de Dieu lui-même. C'est pourquoi la substitution du point de vue du « Je » au point de vue de « Dieu » a beaucoup moins d'importance qu'on ne dit, tant que l'un conserve une identité qu'il doit précisément à l'autre. Dieu continue de vivre tant que le Je dispose de la subsistance, de la simplicité, de l'identité qui expriment toute sa ressemblance avec le divin. Inversement, la mort de Dieu ne laisse pas subsister l'identité du Je, mais instaure et intériorise en lui une dissemblance essentielle, une « démarque » au lieu de la marque ou du sceau de Dieu. C'est ce que Kant a si profondément vu, au moins une fois, dans la *Critique de la raison pure* : la disparition simultanée de la théologie rationnelle et de la psychologie rationnelle, la façon dont la mort spéculative de Dieu entraîne une fêlure du Je. Si la plus grande initiative de la philosophie transcendantale consiste à introduire la forme du temps dans la pensée comme telle, cette forme à son tour, comme forme pure et vide, signifie indissolublement le Dieu mort, le Je fêlé et le moi passif. Il est vrai que Kant ne poursuit pas l'initiative : le Dieu et le Je connaissent une résurrection pratique. Et même dans le domaine spéculatif, la fêlure est vite comblée par une nouvelle forme d'identité, l'identité synthétique active, tandis que le moi passif est seulement défini par la réceptivité, ne possédant à ce titre aucun pouvoir de synthèse. Nous avons vu au contraire que la réceptivité comme capacité

d'éprouver des affections n'était qu'une conséquence, et que le moi passif était plus profondément constitué par une synthèse elle-même passive (contemplation-contraction). La possibilité de recevoir des impressions ou sensations en découle. Il est impossible de maintenir la répartition kantienne, qui consiste en un effort suprême pour sauver le monde de la représentation : la synthèse y est conçue comme active, et en appelle à une nouvelle forme d'identité dans le Je ; la passivité y est conçue comme simple réceptivité sans synthèse. C'est dans une tout autre évaluation du moi passif que l'initiative kantienne peut être reprise, et que la forme du temps maintient à la fois le Dieu mort et le Je fêlé. En ce sens, il est juste de dire que l'issue du kantisme n'est pas chez Fichte ou chez Hegel, mais seulement chez Hölderlin, qui découvre le vide du temps pur, et, dans ce vide, à la fois le détournement continué du divin, la fêlure prolongée du Je et la passion constitutive du Moi[1]. Cette forme du temps, Hölderlin y voyait l'essence du tragique ou l'aventure d'Œdipe, comme un instinct de mort aux figures complémentaires. Est-il possible ainsi que la philosophie kantienne soit l'héritière d'Œdipe ?

Introduire le temps dans la pensée comme telle, est-ce bien cela toutefois l'apport prestigieux de Kant ? Car il semblait que la réminiscence platonicienne avait déjà ce sens. L'innéité est un mythe, non moins que la réminiscence ; mais c'est un mythe de l'instantané, ce pourquoi il convient à Descartes. Quand Platon oppose expressément la réminiscence à l'innéité, il veut dire que celle-ci représente seulement l'image abstraite du savoir, mais que le mouvement réel d'apprendre implique dans l'âme la distinction d'un « avant » et d'un « après », c'est-à-dire l'introduction d'un temps premier pour oublier ce que nous avons su, puisqu'il nous arrive dans un temps second de retrouver ce que nous avons oublié[2]. Mais toute la question est : sous quelle forme la réminiscence introduit-elle le temps ? Même pour l'âme, il s'agit d'un temps physique, d'un temps de la Physis, périodique ou circulaire, subordonné aux événements qui passent en

1. Sur la forme pure du temps, et la fêlure ou « césure » qu'elle introduit dans le Je, cf. HÖLDERLIN, *Remarques sur Œdipe*, *Remarques sur Antigone* (10:18), et le commentaire de Jean BEAUFRET, qui souligne fortement l'influence de Kant sur Hölderlin, *Hölderlin et Sophocle*, surtout pp. 16-26.

(Sur le thème d'une « fêlure » du Je, en rapport essentiel avec la forme du temps comprise comme instinct de mort, on se rappellera trois grandes œuvres littéraires pourtant très diverses : *La bête humaine* de ZOLA, *La fêlure* de F. S. FITZGERALD, *Au-dessous du volcan* de M. LOWRY.)

2. Sur l'opposition explicite de la réminiscence avec l'innéité, cf. *Phédon*, 76 *a-d*.

lui ou aux mouvements qu'il mesure, aux avatars qui le scandent. Sans doute ce temps trouve-t-il son fondement dans un en-soi, c'est-à-dire dans le passé pur de l'Idée qui organise en cercle l'ordre des présents suivant leurs ressemblances décroissantes et croissantes avec l'idéal, mais qui aussi bien fait sortir du cercle l'âme qui a su conserver pour elle-même ou retrouver le pays de l'en-soi. Il n'en reste pas moins que l'Idée est comme le fondement à partir duquel les présents successifs s'organisent dans le cercle du temps, si bien que le pur passé qui la définit elle-même s'exprime nécessairement encore en termes de présent, comme un ancien présent *mythique*. Telle était déjà toute l'équivoque de la seconde synthèse du temps, toute l'ambiguïté de Mnémosyne. Car celle-ci, du haut de son passé pur, dépasse et domine le monde de la représentation : elle est fondement, en-soi, noumène, Idée. Mais elle est encore relative à la représentation qu'elle fonde. Elle exhausse les principes de la représentation, à savoir l'identité dont elle fait le caractère du modèle immémorial, et la ressemblance dont elle fait le caractère de l'image présente : le Même et le Semblable. Elle est irréductible au présent, supérieure à la représentation ; et pourtant elle ne fait que rendre circulaire ou infinie la représentation des présents (même chez Leibniz ou chez Hegel, c'est encore Mnémosyne qui fonde le déploiement de la représentation dans l'infini). C'est l'insuffisance du fondement, d'être relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde, et de se prouver par eux. C'est même en ce sens qu'il fait cercle : il introduit le mouvement dans l'âme plutôt que le temps dans la pensée. De même que le fondement est en quelque sorte « coudé », et doit nous précipiter vers un au-delà, la seconde synthèse du temps se dépasse vers une troisième qui dénonce l'illusion de l'en-soi comme étant encore un corrélat de la représentation. L'en-soi du passé et la répétition dans la réminiscence seraient une sorte « d'effet », comme un effet optique, ou plutôt l'effet érotique de la mémoire elle-même.

Que signifie : forme vide du temps ou troisième synthèse ? Le prince du Nord dit « le temps est hors de ses gonds ». Est-il possible que le philosophe du Nord dise la même chose, et soit hamlétien puisqu'il est œdipien ? Le gond, *cardo*, c'est ce qui assure la subordination du temps aux points précisément cardinaux par où passent les mouvements périodiques qu'il mesure (le temps, nombre du mouvement, pour l'âme autant que pour le monde). Le temps hors de ses gonds signifie au contraire le temps affolé, sorti de la courbure que lui donnait un dieu, libéré

de sa figure circulaire trop simple, affranchi des événements qui faisaient son contenu, renversant son rapport avec le mouvement, bref se découvrant comme forme vide et pure. Le temps lui-même se déroule (c'est-à-dire cesse apparemment d'être un cercle), au lieu que quelque chose se déroule en lui (suivant la figure trop simple du cercle). Il cesse d'être cardinal et devient ordinal, un pur *ordre* du temps. Hölderlin disait qu'il cesse de « rimer », parce qu'il se distribue inégalement de part et d'autre d'une « césure » d'après laquelle début et fin ne coïncident plus. Nous pouvons définir l'ordre du temps comme cette distribution purement formelle de l'inégal en fonction d'une césure. On distingue alors un passé plus ou moins long, un futur en proportion inverse, mais le futur et le passé ne sont pas ici des déterminations empiriques et dynamiques du temps : ce sont des caractères formels et fixes qui découlent de l'ordre *a priori*, comme une synthèse statique du temps. Statique forcément, puisque le temps n'est plus subordonné au mouvement ; forme du changement le plus radical, mais la forme du changement ne change pas. C'est la césure, et l'avant et l'après qu'elle ordonne une fois pour toutes, qui constituent la fêlure du Je (la césure est exactement le point de naissance de la fêlure).

Ayant abjuré son contenu empirique, ayant renversé son propre fondement, le temps ne se définit pas seulement par un ordre formel vide, mais encore par un *ensemble* et une *série*. En premier lieu, l'idée d'un ensemble du temps correspond à ceci : que la césure quelconque doit être déterminée dans l'image d'une action, d'un événement unique et formidable, adéquat au temps tout entier. Cette image existe elle-même sous une forme déchirée, en deux portions inégales ; et toutefois, elle rassemble ainsi l'ensemble du temps. Elle doit être dite un symbole, en fonction des parties inégales qu'elle subsume et rassemble, mais qu'elle rassemble comme inégales. Un tel symbole adéquat à l'ensemble du temps s'exprime de beaucoup de manières : sortir le temps de ses gonds, faire éclater le soleil, se précipiter dans le volcan, tuer Dieu ou le père. Cette image symbolique constitue l'ensemble du temps pour autant qu'elle rassemble la césure, l'avant et l'après. Mais elle rend possible une série du temps pour autant qu'elle opère leur distribution dans l'inégal. Il y a toujours un temps, en effet, où l'action dans son image est posée comme « trop grande pour moi ». Voilà ce qui définit *a priori* le passé ou l'avant : il importe peu que l'événement lui-même soit accompli ou non, que l'action soit déjà faite ou non ; ce n'est pas d'après ce critère empirique que le passé, le présent et le futur se distribuent.

Œdipe a déjà fait l'action, Hamlet, pas encore ; mais de toute façon ils vivent la première partie du symbole au passé, ils vivent eux-mêmes et sont rejetés dans le passé tant qu'ils éprouvent l'image de l'action comme trop grande pour eux. Le second temps, qui renvoie à la césure elle-même, est donc le présent de la métamorphose, le devenir-égal à l'action, le dédoublement du moi, la projection d'un moi idéal dans l'image de l'action (il est marqué par le voyage en mer d'Hamlet, ou par le résultat de l'enquête d'Œdipe : le héros devient « capable » de l'action). Quant au troisième temps, qui découvre l'avenir — il signifie que l'événement, l'action ont une cohérence secrète excluant celle du moi, se retournant contre le moi qui leur est devenu égal, le projetant en mille morceaux comme si le gestateur du nouveau monde était emporté et dissipé par l'éclat de ce qu'il fait naître au multiple : ce à quoi le moi s'est égalisé, c'est l'inégal en soi. C'est ainsi que le Je fêlé suivant l'ordre du temps et le Moi divisé suivant la série du temps se correspondent et trouvent une issue commune : dans l'homme sans nom, sans famille, sans qualités, sans moi ni Je, le « plébéien » détenteur d'un secret, déjà surhomme dont les membres épars gravitent autour de l'image sublime.

Tout est répétition dans la série du temps, par rapport à cette image symbolique. Le passé lui-même est répétition par défaut, et prépare cette autre répétition constituée par la métamorphose dans le présent. Il arrive que l'historien cherche des correspondances empiriques entre le présent et le passé ; mais si riche qu'il soit, ce réseau de correspondances historiques ne forme de répétition que par similitude ou analogie. En vérité, c'est le passé qui est en lui-même répétition, et le présent aussi, sur deux modes différents qui se répètent l'un dans l'autre. Il n'y a pas des faits de répétition dans l'histoire, mais la répétition est la condition historique sous laquelle quelque chose de nouveau est effectivement produit. Ce n'est pas à la réflexion de l'historien que se manifeste une ressemblance entre Luther et Paul, la Révolution de 89 et la République romaine, etc., mais c'est d'abord pour eux-mêmes que les révolutionnaires sont déterminés à se vivre comme des « romains ressuscités », avant de devenir capables de l'action qu'ils ont commencé par répéter sur le mode d'un passé propre, donc dans des conditions telles qu'ils s'identifiaient nécessairement à une figure du passé historique. *La répétition est une condition de l'action avant d'être un concept de la réflexion.* Nous ne produisons quelque chose de nouveau qu'à condition de répéter une fois sur ce mode qui constitue le passé, une autre fois dans le présent de la métamorphose. Et ce qui est produit, l'absolument

nouveau lui-même, n'est rien d'autre à son tour que répétition, la troisième répétition, cette fois par excès, celle de l'avenir comme éternel retour. Car bien que nous puissions exposer l'éternel retour comme s'il affectait toute la série ou l'ensemble du temps, le passé et le présent non moins que l'avenir, cet exposé reste seulement introductif et n'a d'autre valeur que problématique et indéterminé, d'autre fonction que celle de poser le problème de l'éternel retour. Dans sa vérité ésotérique, l'éternel retour ne concerne et ne peut concerner que le troisième temps de la série. C'est là seulement qu'il se détermine. Ce pourquoi il est dit à la lettre croyance de l'avenir, croyance en l'avenir. L'éternel retour n'affecte que le nouveau, c'est-à-dire ce qui est produit sous la condition du défaut et par l'intermédiaire de la métamorphose. Mais il ne fait revenir ni la *condition* ni l'*agent* ; au contraire, il les expulse, il les renie de toute sa force centrifuge. Il constitue l'autonomie du produit, l'indépendance de l'œuvre. Il est la répétition par excès, qui ne laisse rien subsister du défaut ni du devenir-égal. Il est lui-même le nouveau, toute la nouveauté. Il est à lui seul le troisième temps de la série, l'avenir en tant que tel. Comme dit Klossowski, il est cette secrète cohérence qui ne se pose qu'en excluant ma propre cohérence, ma propre identité, celle du moi, celle du monde et celle de Dieu. Il ne fait revenir que le plébéien, l'homme sans nom. Il entraîne dans son cercle le dieu mort et le moi dissous. Il ne fait pas revenir le soleil, puisqu'il en suppose l'éclatement ; il ne concerne que les nébuleuses, il se confond avec elles, il n'a de mouvement que pour elles. C'est pourquoi, tant que nous exposons l'éternel retour comme s'il affectait l'ensemble du temps, nous simplifions les choses, comme Zarathoustra le dit une fois au démon ; nous en faisons une rengaine, comme il le dit une autre fois à ses animaux. C'est-à-dire : nous en restons au cercle trop simple qui a pour contenu le présent qui passe, et pour figure le passé de la réminiscence. Mais précisément l'ordre du temps, le temps comme forme pure et vide a défait ce cercle-là. Or il l'a défait, mais au profit d'un cercle moins simple et beaucoup plus secret, beaucoup plus tortueux, plus nébuleux, cercle éternellement excentrique, cercle décentré de la différence qui se reforme uniquement dans le troisième temps de la série. L'ordre du temps n'a brisé le cercle du Même, et n'a mis le temps en série, que pour reformer un cercle de l'Autre au terme de la série. Le « une fois pour toutes » de l'ordre n'est là que pour le « toutes les fois » du cercle final ésotérique. La forme du temps n'est là que pour la révélation de l'informel dans l'éternel retour. L'extrême formalité n'est là que pour un informel excessif (le

Unförmliche de Hölderlin). C'est ainsi que le fondement a été dépassé vers un sans-fond, universel *effondement* qui tourne en lui-même et ne fait revenir que l'à-venir[1].

1. NOTE SUR LES TROIS RÉPÉTITIONS. — La théorie de la répétition historique de Marx, telle qu'elle apparaît notamment dans le *Dix-huit Brumaire*, tourne autour du principe suivant qui ne semble pas avoir été suffisamment compris par les historiens : que la répétition en histoire n'est pas une analogie ou un concept de la réflexion de l'historien, mais d'abord une condition de l'action historique elle-même. Dans de très belles pages, Harold Rosenberg a mis ce point en lumière : les acteurs, les agents de l'histoire ne peuvent créer qu'à condition de s'identifier à des figures du passé ; c'est en ce sens que l'histoire est un théâtre. « Leur action devint spontanément la répétition d'un rôle ancien... C'est la crise révolutionnaire, l'effort à fournir pour créer quelque chose d'entièrement neuf qui oblige l'histoire à se voiler de mythe... » (*La tradition du nouveau*, chap. XII intitulé « Les Romains ressuscités », trad. Anne Marchand, Éditions de Minuit, pp. 154-155.)

Suivant Marx la répétition est comique quand elle tourne court, c'est-à-dire quand, au lieu de conduire à la métamorphose et à la production du nouveau, elle forme une sorte d'involution, le contraire d'une création authentique. Le travesti comique remplace la métamorphose tragique. Mais il semble que pour Marx, cette répétition comique ou grotesque vienne nécessairement *après* la répétition tragique, évolutive ou créatrice (« tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois... la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce »). — Cet ordre temporel toutefois ne paraît pas absolument fondé. La répétition comique opère par défaut, sur le mode du passé propre. Le héros affronte nécessairement cette répétition tant que « l'action est trop grande pour lui » : le meurtre de Polonius, par défaut, est comique ; l'enquête œdipienne aussi. La répétition tragique vient ensuite, c'est le moment de la métamorphose. Il est vrai que ces deux moments n'ont pas d'indépendance, et n'existent que pour le troisième, au-delà du comique et du tragique : la répétition dramatique dans la production de quelque chose de nouveau, qui exclut le héros même. Mais lorsque les deux premiers éléments prennent une indépendance abstraite, ou deviennent des *genres*, alors c'est le genre comique qui succède au genre tragique, comme si l'échec de la métamorphose, élevé à l'absolu, supposait une ancienne métamorphose déjà faite.

On remarquera que la structure à trois temps de la répétition n'est pas moins celle d'Hamlet que celle d'Œdipe. Hölderlin l'avait montrée pour Œdipe avec une rigueur incomparable : l'avant, la césure et l'après. Il signalait que les dimensions relatives de l'avant et de l'après pouvaient varier d'après la position de la césure (ainsi la mort rapide d'Antigone par opposition à la longue errance d'Œdipe). Mais l'essentiel est la persistance de la structure triadique. A cet égard, Rosenberg interprète Hamlet d'une manière tout à fait conforme au schéma höl-

derlinien, la césure étant constituée par le voyage en mer : cf. chap. XI, pp. 136-151. Ce n'est pas seulement par la matière qu'Hamlet ressemble à Œdipe, c'est aussi par la forme dramatique.

Le drame n'a qu'une forme réunissant les trois répétitions. Il est évident que le *Zarathoustra* de Nietzsche est un drame, c'est-à-dire un théâtre. L'avant occupe la plus grande partie du livre, sur le mode du défaut ou du passé : cette action est trop grande pour moi (cf. l'idée du « blême criminel », ou toute l'histoire comique de la mort de Dieu, ou toute la peur de Zarathoustra devant la révélation de l'éternel retour — « Tes fruits sont mûrs, mais toi, tu n'es pas mûr pour tes fruits »). Puis vient le moment de la césure ou de la métamorphose, « le Signe », où Zarathoustra devient *capable*. Manque le troisième moment, celui de la révélation et de l'affirmation de l'éternel retour, impliquant la mort de Zarathoustra. On sait que Nietzsche n'eut pas le temps d'écrire cette partie qu'il projetait. Ce pourquoi nous avons pu constamment considérer que la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour n'était pas dite, qu'elle était réservée pour une œuvre future : Nietzsche n'a exposé que la condition passée et la métamorphose présente, mais non pas l'inconditionné qui devait en résulter comme « avenir ».

On retrouve, on trouve déjà le thème des trois temps dans la plupart des conceptions *cycliques* : ainsi les trois Testaments de Joachim de Flore ; ou bien les trois âges de Vico, l'âge des dieux, l'âge des héros, l'âge des hommes. Le premier est nécessairement par défaut, et comme fermé sur soi ; le deuxième, ouvert, témoigne de la métamorphose héroïque ; mais le plus essentiel ou le plus mystérieux est dans le troisième, qui joue le rôle de « signifié » par rapport aux deux autres (ainsi Joachim écrivait : « Il y a deux choses significatrices pour une chose signifiée » — *L'Évangile éternel*, trad. Egester, Rieder édit., p. 42). Pierre Ballanche, qui doit beaucoup à Joachim et à Vico réunis, s'efforce de déterminer ce troisième âge comme étant celui du plébéien, Ulysse ou « personne », « l'Homme sans nom », le régicide ou l'Œdipe moderne qui « cherche les membres épars de la grande victime » (cf. les étranges *Essais de palingénésie sociale*, 1827).

Nous devons distinguer de ce point de vue plusieurs répétitions possibles, qui ne se concilient pas exactement : 1° Une répétition intracyclique, qui consiste dans la façon dont les deux premiers âges se répètent l'un l'autre, ou plutôt répètent une même « chose », action ou événement à venir. C'est surtout la thèse de Joachim, qui constitue une table des concordances entre l'ancien et le nouveau Testament ; mais cette thèse ne peut pas encore dépasser les simples analogies de la réflexion ; 2° Une répétition cyclique où l'on suppose que, à la fin du troisième âge et à l'extrême pointe d'une dissolution, tout recommence au premier âge : les analogies, alors, s'établissent entre deux cycles (Vico) ; 3° Mais tout le problème est : n'y a-t-il pas une répétition propre au troisième âge, et qui mériterait seule le nom d'éternel retour ? Car ce que les deux premiers âges répétaient, c'était quelque chose qui n'apparaît pour soi que dans le troisième ; mais dans le troisième, cette « chose »

se répète en elle-même. Les deux « significations » sont déjà répétitrices, mais le signifié lui-même est pure répétition. Précisément, cette répétition supérieure conçue comme éternel retour *dans* le troisième état suffit à la fois à corriger l'hypothèse intra-cyclique et à contredire l'hypothèse cyclique. D'une part, en effet, la répétition dans les deux premiers moments n'exprime plus les analogies de la réflexion, mais les conditions de l'action sous lesquelles l'éternel retour est effectivement produit ; d'autre part, ces deux premiers moments ne reviennent pas, étant au contraire éliminés par la reproduction de l'éternel retour dans le troisième. De ces deux points de vue, Nietzsche a profondément raison d'opposer « sa » conception à toute conception cyclique (cf. Kröner, XII, 1re partie, § 106).

Voilà que, dans cette dernière synthèse du temps, le présent et le passé ne sont plus à leur tour que des dimensions de l'avenir : le passé comme condition, et le présent comme agent. La première synthèse, celle de l'habitude, constituait le temps comme un présent vivant, dans une fondation passive dont dépendaient le passé et le futur. La seconde synthèse, celle de la mémoire, constituait le temps comme un passé pur, du point de vue d'un fondement qui fait passer le présent et en advenir un autre. Mais dans la troisième synthèse, le présent n'est plus qu'un acteur, un auteur, un agent destiné à s'effacer ; et le passé n'est plus qu'une condition opérant par défaut. La synthèse du temps constitue ici un avenir qui affirme à la fois le caractère inconditionné du produit par rapport à sa condition, l'indépendance de l'œuvre par rapport à son auteur ou acteur. Le présent, le passé, l'avenir se révèlent comme Répétition à travers les trois synthèses, mais sur des modes très différents. Le présent, c'est le répétiteur, le passé, la répétition même, mais le futur est le répété. Or, le secret de la répétition dans son ensemble est dans le répété, comme signifié deux fois. La répétition royale, c'est celle de l'avenir qui se subordonne les deux autres et les destitue de leur autonomie. Car la première synthèse ne concerne que le contenu et la fondation du temps ; la seconde, son fondement ; mais au-delà, la troisième assure l'ordre, l'ensemble, la série et le but final du temps. Une philosophie de la répétition passe par tous les « stades », condamnée à répéter la répétition même. Mais à travers ces stades elle assure son programme : faire de la répétition la catégorie de l'avenir — se servir de la répétition de l'habitude et de celle de la mémoire, mais s'en servir comme de stades, et les laisser sur son chemin — lutter d'une main contre Habitus, de l'autre contre Mnémosyne — refuser le contenu d'une répétition qui se laisse tant bien que mal « soutirer » la diffé-

rence (Habitus) — refuser la forme d'une répétition qui comprend la différence, mais pour la subordonner encore au Même et au Semblable (Mnémosyne) — refuser les cycles trop simples, aussi bien celui que subit un habituel présent (cycle coutumier) que celui qu'organise un passé pur (cycle mémorial ou immémorial) — changer le fondement de la mémoire en simple condition par défaut, mais aussi bien la fondation de l'habitude en faillite de « l'*habitus* », en métamorphose de l'agent — expulser l'agent et la condition au nom de l'œuvre ou du produit — faire de la répétition, non pas ce à quoi l'on « soutire » une différence, ni ce qui comprend la différence comme variante, mais en faire la pensée et la production de « l'absolument différent » — faire que, pour elle-même, la répétition soit la différence en elle-même.

La plupart des points de ce programme animent une recherche protestante et catholique : Kierkegaard et Péguy. Personne autant que ces deux auteurs n'a su opposer « sa » répétition à celle de l'habitude et de la mémoire. Personne n'a mieux su dénoncer l'insuffisance d'une répétition présente ou passée, la simplicité des cycles, le piège des réminiscences, l'état des différences qu'on prétend « soutirer » à la répétition, ou, au contraire, comprendre comme de simples variantes. Personne ne s'est davantage réclamé de la répétition comme catégorie de l'avenir. Personne n'a plus sûrement récusé le fondement antique de Mnémosyne, et avec lui la réminiscence platonicienne. Le fondement n'est plus qu'une condition par défaut, parce que perdue dans le péché, et qui doit être redonnée dans le Christ. Et la fondation présente de l'Habitus n'est pas moins récusée : elle n'échappe pas à la métamorphose de l'acteur ou de l'agent dans le monde moderne, dût-il y perdre sa cohérence, sa vie, ses habitudes[1].

Seulement Kierkegaard et Péguy, s'ils sont les plus grands répétiteurs, n'étaient pas prêts à payer le prix nécessaire. Cette répétition suprême comme catégorie de l'avenir, ils la confiaient à la foi. Or, la foi sans doute a assez de force pour défaire et

1. Sur la manière dont la répétition kierkegaardienne s'oppose au cycle coutumier, et aussi au cercle des réminiscences, cf. les commentaires de Mircea ELIADE concernant le sacrifice d'Abraham, *Le mythe de l'éternel retour* (N.R.F., 1949), pp. 161 sq. L'auteur en conclut la nouveauté des catégories de l'histoire et de la foi.

Le texte très important de KIERKEGAARD, sur la vraie répétition qui ne doit pas se laisser « soutirer » une différence, se trouve dans *Le concept de l'angoisse* (trad. FERLOV et GATEAU, N.R.F.), p. 28. La théorie kierkegaardienne de la condition, de l'inconditionné et de l'absolument différent, fait l'objet des *Miettes philosophiques*.

l'habitude et la réminiscence, et le moi des habitudes et le dieu des réminiscences, et la fondation et le fondement du temps. Mais la foi nous convie à retrouver *une fois pour toutes* Dieu et le moi dans une résurrection commune. Kierkegaard et Péguy achevaient Kant, ils réalisaient le kantisme en confiant à la foi le soin de surmonter la mort spéculative de Dieu et de combler la blessure du moi. C'est leur problème, d'Abraham à Jeanne d'Arc : les fiançailles d'un moi retrouvé et d'un dieu redonné, si bien qu'on ne sort pas véritablement de la condition ni de l'agent. Bien plus : on rénove l'habitude, on rafraîchit la mémoire. Mais il y a une aventure de la foi, d'après laquelle on est toujours le bouffon de sa propre foi, le comédien de son idéal. C'est que la foi a un Cogito qui lui est propre et qui la conditionne à son tour, le sentiment de la grâce comme lumière intérieure. C'est dans ce cogito très particulier que la foi se réfléchit, expérimente que sa condition ne peut lui être donnée que comme « re-donnée », et qu'elle est non seulement séparée de cette condition, mais dédoublée dans cette condition. Alors le croyant ne se vit pas seulement comme pécheur tragique en tant que privé de la condition, mais comme comédien et bouffon, simulacre de lui-même, en tant que dédoublé et réfléchi dans la condition. Deux croyants ne se regardent pas sans rire. La grâce n'exclut pas moins comme donnée que comme manquante. Kierkegaard disait bien qu'il était poète de la foi plutôt que chevalier, bref un « humoriste ». Ce n'est pas sa faute, mais celle du concept de foi ; et la terrible aventure de Gogol est peut-être plus exemplaire encore. Comment la foi ne serait-elle pas sa propre habitude et sa propre réminiscence, et comment la répétition qu'elle prend pour objet — une répétition qui procède paradoxalement *une fois pour toutes* — ne serait-elle pas comique ? Sous elle gronde une autre répétition, la nietzschéenne, celle de l'éternel retour. Et ce sont d'autres fiançailles, plus mortuaires, entre le Dieu mort et le moi dissous comme formant la vraie condition par défaut, la vraie métamorphose de l'agent, tous deux disparaissant dans le caractère inconditionné du produit. L'éternel retour n'est pas une foi, mais la vérité de la foi : il a isolé le double ou le simulacre, il a libéré le comique pour en faire un élément du surhumain. C'est pourquoi, comme dit encore Klossowski, il n'est pas une doctrine, mais le simulacre de toute doctrine (la plus haute ironie), il n'est pas une croyance, mais la parodie de toute croyance (le plus haut humour) : croyance et doctrine éternellement à venir. On nous a trop convié à juger l'athée du point de vue de la croyance, de la foi dont on prétend qu'elle l'anime encore, bref

du point de vue de la grâce, pour que nous ne soyons pas tentés par l'opération inverse : juger du croyant par l'athée violent qui l'habite, antéchrist éternellement donné dans la grâce et pour « toutes les fois ».

La vie biopsychique implique un champ d'individuation dans lequel des différences d'intensité se distribuent çà et là, sous forme d'excitations. On appelle plaisir le processus, à la fois quantitatif et qualitatif, de résolution de la différence. Un tel ensemble, répartition mouvante de différences et résolutions locales dans un champ intensif, correspond à ce que Freud appelait le Ça, du moins à la couche primaire du Ça. Le mot « ça » ne désigne pas seulement en ce sens un pronom redoutable inconnu, mais aussi un adverbe de lieu mobile, un « çà et là » des excitations et de leurs résolutions. Et c'est là que le problème de Freud commence : il s'agit de savoir comment le plaisir va cesser d'être un processus pour devenir un principe, cesser d'être un processus local pour prendre la valeur d'un principe empirique qui tend à organiser la vie biopsychique dans le Ça. Il est évident que le plaisir fait plaisir, mais ce n'est nullement une raison pour qu'il prenne une valeur systématique d'après laquelle on le recherche « en principe ». C'est ce que signifie d'abord *Au-delà du principe de plaisir* : non pas du tout des exceptions à ce principe, mais au contraire la détermination des conditions sous lesquelles le plaisir devient effectivement principe. La réponse freudienne est que l'excitation comme libre différence doit, en quelque sorte, être « investie », « liée », ligotée, de telle manière que sa résolution soit systématiquement possible. C'est la liaison ou l'investissement de la différence qui rend possible en général, non pas du tout le plaisir lui-même, mais la valeur de principe prise par le plaisir : on passe ainsi d'un état de résolution éparse à un statut d'intégration, qui constitue la seconde couche du Ça ou le début d'une organisation.

Or, cette liaison est une véritable synthèse de reproduction, c'est-à-dire un Habitus. Un animal se forme un œil en déterminant des excitations lumineuses éparses et diffuses à se reproduire sur une surface privilégiée de son corps. L'œil lie la lumière, il est lui-même une lumière liée. Cet exemple suffit à montrer combien la synthèse est complexe. Car il y a bien une activité de reproduction qui prend pour objet la différence à lier ; mais plus profondément il y a une passion de la répétition, d'où sort une nouvelle différence (l'œil formé ou le moi voyant). L'exci-

tation comme différence était *déjà* la contraction d'une répétition élémentaire. Dans la mesure où l'excitation devient à son tour élément d'une répétition, la synthèse contractante est élevée à une seconde puissance, précisément représentée par la liaison ou l'investissement. Les investissements, les liaisons ou intégrations sont des synthèses passives, des contemplations-contractions d'un second degré. Les pulsions ne sont rien d'autre que des excitations liées. Au niveau de chaque liaison, un moi se forme dans le Ça ; mais un moi passif, partiel, larvaire, contemplant et contractant. Le Ça se peuple de moi locaux, qui constituent le temps propre au Ça, le temps du présent vivant, là où s'opèrent les intégrations correspondant aux liaisons. Que ces moi soient immédiatement narcissiques s'explique aisément si l'on considère que le narcissisme n'est pas une contemplation de soi-même, mais le remplissement d'une image de soi quand on contemple autre chose : l'œil, le moi voyant, se remplit d'une image de soi-même en contemplant l'excitation qu'il lie. Il se produit lui-même ou « se soutire » à ce qu'il contemple (et à ce qu'il contracte et investit par contemplation). C'est pourquoi la satisfaction qui découle de la liaison est forcément une satisfaction « hallucinatoire » du moi lui-même, bien que l'hallucination ne contredise nullement ici l'effectivité de la liaison. En tous ces sens, la liaison représente une synthèse passive pure, un Habitus qui confère au plaisir la valeur d'un principe de satisfaction en général ; l'organisation du Ça, c'est celle de l'habitude.

Le problème de l'habitude est donc mal posé tant qu'on subordonne celle-ci au plaisir. Tantôt, on considère que la répétition dans l'habitude s'explique par le désir de reproduire un plaisir obtenu ; tantôt qu'elle peut concerner des tensions désagréables en elles-mêmes, mais pour les maîtriser, dans le but d'un plaisir à obtenir. Il est clair que ces deux hypothèses supposent déjà le principe de plaisir : *l'idée* du plaisir obtenu, *l'idée* du plaisir à obtenir n'agissent que sous le principe, et en forment les deux applications, passée et future. Mais l'habitude, comme synthèse passive de liaison, précède au contraire le principe de plaisir et le rend possible. Et l'idée de plaisir en découle, comme le passé et le futur, nous l'avons vu, découlent de la synthèse du présent vivant. La liaison a pour effet l'instauration du principe de plaisir ; elle ne peut pas avoir pour objet quelque chose qui présuppose ce principe. Quand le plaisir acquiert la dignité d'un principe, alors et alors seulement l'idée de plaisir agit comme subsumée par le principe, dans un souvenir ou un

projet. Le plaisir déborde alors sa propre instantanéité pour prendre l'allure d'une satisfaction en général (et les tentatives pour substituer, à l'instance du plaisir jugée trop subjective, des concepts « objectifs » comme ceux de réussite ou de succès, témoignent encore de cette extension conférée par le principe, dans des conditions telles que l'idée de plaisir, cette fois, est seulement passée dans la tête de l'expérimentateur). Il se peut que, empiriquement, nous vivions la répétition comme subordonnée à un plaisir obtenu ou à obtenir. Mais dans l'ordre des conditions, c'est l'inverse. La synthèse de liaison ne peut pas s'expliquer par l'intention ou l'effort de *maîtriser* une excitation, bien qu'elle ait cet effet[1]. Une fois de plus, nous devons nous garder de confondre l'activité de reproduction avec la passion de répétition qu'elle recouvre. La répétition de l'excitation a pour véritable objet d'élever la synthèse passive à une puissance dont découlent le principe de plaisir et ses applications, future et passée. La répétition dans l'habitude ou la synthèse passive de liaison est donc « au-delà » du principe.

Ce premier au-delà constitue déjà une sorte d'Esthétique transcendantale. Si cette esthétique nous paraît plus profonde que celle de Kant, c'est pour les raisons suivantes : définissant le moi passif par la simple réceptivité, Kant se donnait déjà les sensations toutes faites, en les rapportant seulement à la forme *a priori* de leur représentation déterminée comme espace et temps. Par là, non seulement il unifiait le moi passif en s'interdisant de composer l'espace de proche en proche, non seulement il privait ce moi passif de tout pouvoir de synthèse (la synthèse étant réservée à l'activité) ; mais encore il coupait les deux parties de l'Esthétique, l'élément objectif de la sensation garanti par la forme d'espace, et l'élément subjectif incarné dans le plaisir et la peine. Les analyses précédentes avaient pour but, au contraire, de montrer que la réceptivité devait être définie par la formation de moi locaux, par des synthèses passives de contemplation ou de contraction, qui rendent compte à la fois de la possibilité d'éprouver des sensations, de la puissance de les reproduire et de la valeur de principe prise par le plaisir.

Mais à partir de la synthèse passive apparaît un double développement, dans deux directions très différentes. D'une

1. Daniel LAGACHE a examiné la possibilité d'appliquer le concept psychologique d'habitude à l'inconscient et à la répétition dans l'inconscient (mais il semble alors que la répétition soit considérée dans la seule perspective d'une maîtrise des tensions) : cf. Le problème du transfert, *Revue française de psychanalyse*, janvier 1952, pp. 84-97.

part une synthèse active s'établit sur la fondation des synthèses passives : elle consiste à rapporter l'excitation liée à un objet posé comme réel et comme terme de nos actions (synthèse de recognition, qui s'appuie sur la synthèse passive de reproduction). C'est l'épreuve de réalité dans une relation dite « objectale » qui définit la synthèse active. Et, précisément, c'est selon le principe de réalité que le Moi tend à « s'activer », à s'unifier activement, à rassembler tous ses petits moi passifs composants et contemplants, et à se distinguer topiquement du Ça. Les moi passifs étaient déjà des intégrations, mais, comme disent les mathématiciens, des intégrations seulement locales ; le moi actif est tentative d'intégration globale. Il serait tout à fait inexact de considérer la position de réalité comme un effet produit par le monde extérieur, ou même comme le résultat des échecs rencontrés par la synthèse passive. Au contraire, l'épreuve de réalité mobilise et anime, inspire toute l'activité du moi : non pas tant sous forme d'un jugement négatif, mais sous la forme du dépassement de la liaison vers un « substantif » qui sert de support au lien. Il serait inexact aussi de considérer le principe de réalité comme s'il s'opposait au principe de plaisir, le limitait et lui imposait des renoncements. Les deux principes sont dans la même foulée, bien que l'un dépasse l'autre. Car les renoncements au plaisir immédiat sont déjà compris dans le rôle de principe auquel accède le plaisir lui-même, c'est-à-dire dans le rôle que prend l'idée de plaisir par rapport à un passé et un futur. On ne devient pas principe sans avoir des devoirs. La réalité et les renoncements qu'elle nous inspire ne font que peupler la marge ou l'extension acquise par le principe de plaisir, et le principe de réalité ne fait que déterminer une synthèse active en tant que fondée sur les synthèses passives précédentes.

Mais les objets réels, l'objet posé comme réalité ou support du lien, ne constituent pas les seuls objets du moi, pas plus qu'ils n'épuisent l'ensemble des relations dites objectales. Nous distinguons deux dimensions simultanées : c'est ainsi que la synthèse passive ne se dépasse pas vers une synthèse active, sans s'approfondir aussi dans une autre direction, où elle demeure synthèse passive et contemplative, tout en se servant de l'excitation liée pour atteindre autre chose, mais d'une autre manière que celle du principe de réalité. Bien plus, il apparaît que jamais la synthèse active ne pourrait se construire sur la synthèse passive si celle-ci ne persistait simultanément, ne se développait en même temps pour son compte, et ne trouvait une nouvelle formule, à la fois dissymétrique et complémentaire de l'activité. Un enfant

qui commence à marcher ne se contente pas de lier des excitations dans une synthèse passive, même à supposer que ces excitations soient endogènes et naissent de ses propres mouvements. On n'a jamais marché de manière endogène. D'une part, l'enfant dépasse les excitations liées vers la position ou l'intentionnalité d'un objet, par exemple la mère comme but d'un effort, terme à rejoindre activement « en réalité », par rapport auquel il mesure ses échecs et ses succès. Mais *d'autre part et en même temps*, l'enfant se constitue un autre objet, un tout autre type d'objet, objet ou foyer *virtuel* qui vient régler et compenser les progrès, les échecs de son activité réelle : il met plusieurs doigts dans sa bouche, entoure ce foyer de l'autre bras, et apprécie l'ensemble de la situation du point de vue de cette mère virtuelle. Que le regard de l'enfant soit tourné vers la mère réelle, que l'objet virtuel soit le terme d'une apparente activité (le suçotement par exemple), risque d'inspirer à l'observateur un jugement erroné. Le suçotement n'est agi que pour fournir un objet virtuel à contempler dans un approfondissement de la synthèse passive ; inversement la mère réelle n'est contemplée que pour servir de but à l'action, et de critère à l'évaluation de l'action dans une synthèse active. Il n'est pas sérieux de parler d'un égocentrisme de l'enfant. L'enfant qui commence à manier un livre par imitation, sans savoir lire, ne se trompe jamais : il le met toujours à l'envers. Comme s'il le tendait à autrui, terme réel de son activité, en même temps qu'il en saisit lui-même l'envers comme foyer virtuel de sa passion, de sa contemplation approfondie. Des phénomènes très divers comme le gauchisme, l'écriture en miroir, certaines formes de bégaiement, certaines stéréotypies, pourraient s'expliquer à partir de cette dualité des foyers dans le monde enfantin. Mais l'important est que ni l'un ni l'autre des deux foyers n'est le moi. C'est dans une même incompréhension que l'on interprète les conduites de l'enfant comme relevant d'un prétendu « égocentrisme », et qu'on interprétait le narcissisme enfantin comme excluant la contemplation d'autre chose. En vérité, à partir de la synthèse passive de liaison, à partir des excitations liées, l'enfant se construit sur une double série. Mais les deux séries sont objectales : celle des objets réels comme corrélats de la synthèse active, celle des objets virtuels comme corrélats d'un approfondissement de la synthèse passive. C'est en contemplant les foyers virtuels que le moi passif approfondi se remplit maintenant d'une image narcissique. Une série n'existerait pas sans l'autre ; et pourtant elles ne se ressemblent pas. C'est pourquoi Henri Maldiney, analysant par exemple la démarche de l'enfant, a raison de dire que le monde enfantin

n'est nullement circulaire ou égocentrique, mais elliptique, à double foyer qui diffère en nature, tous deux objectifs ou objectaux pourtant[1]. Peut-être même, d'un foyer à l'autre, en vertu de leur dissemblance, se forment un croisement, une torsion, une hélice, une forme de 8. Et le moi, qu'est-il, où est-il, dans sa distinction topique avec le Ça, sauf au croisement du 8, au point de jonction des deux cercles dissymétriques qui se coupent, le cercle des objets réels et celui des objets ou foyers virtuels ?

C'est à cette dualité de deux séries corrélatives qu'on doit rattacher la différenciation des pulsions de conservation et des pulsions sexuelles. Car les premières sont inséparables de la constitution du principe de réalité, de la fondation de la synthèse active et du moi global actif, des rapports avec l'objet réel appréhendé comme satisfaisant ou menaçant. Les secondes ne sont pas davantage séparables de la constitution des foyers virtuels, ou de l'approfondissement de la synthèse passive et du moi passif qui leur correspondent : dans la sexualité prégénitale, les actions sont toujours des observations, des contemplations, mais le contemplé, l'observé, c'est toujours un virtuel. Que les deux séries n'existent pas l'une sans l'autre, signifie qu'elles ne sont pas seulement complémentaires, mais s'empruntent et s'alimentent l'une à l'autre, en vertu de leur dissemblance ou de leur différence de nature. On constate à la fois que les virtuels sont prélevés sur la série des réels, et qu'ils sont incorporés dans la série des réels. Ce prélèvement d'abord implique une isolation ou un suspens, qui fige le réel afin d'en extraire une pose, un aspect, une partie. Mais cette isolation est qualitative ; elle ne consiste pas simplement à soustraire une partie de l'objet réel ; la partie soustraite acquiert une nouvelle nature en fonctionnant comme objet virtuel. L'objet virtuel est un objet *partiel*, non pas simplement parce qu'il manque d'une partie restée dans le réel, mais en lui-même et pour lui-même, parce qu'il se clive, se dédouble en deux parties virtuelles dont l'une, toujours, manque à l'autre. Bref, le virtuel n'est pas soumis au caractère global affectant les objets réels. Il est, non seulement par son origine, mais dans sa nature propre, lambeau, fragment, dépouille. Il manque à sa propre identité. La bonne et la mauvaise mère, ou le père sérieux et le père de jeu suivant la dualité paternelle, ne sont pas deux objets partiels, mais le même en tant qu'il a perdu son identité dans le double. Alors que la synthèse active dépasse la synthèse

1. Cf. Henri MALDINEY, *Le Moi*, cours résumé, Bulletin Faculté de Lyon, 1967.

passive vers des intégrations globales et la position d'objets totalisables identiques, la synthèse passive en approfondissant se dépasse elle-même vers la contemplation d'objets partiels qui restent non totalisables. Ces objets partiels ou virtuels se retrouvent aussi bien, à des titres divers, dans le bon *et* le mauvais objet de Melanie Klein, dans l'objet « transitionnel », dans l'objet-fétiche, et surtout dans l'objet *a* de Lacan. Freud avait montré de façon définitive comment la sexualité prégénitale consistait en pulsions partielles prélevées sur l'exercice des pulsions de conservation ; un tel prélèvement suppose la constitution d'objets eux-mêmes partiels fonctionnant comme autant de foyers virtuels, pôles toujours dédoublés de la sexualité.

Inversement, ces objets virtuels sont incorporés dans les objets réels. Ils peuvent correspondre en ce sens à des parties du corps du sujet, ou d'une autre personne, ou même à des objets très spéciaux du type jouet, fétiche. L'incorporation n'est nullement une identification, ni même une introjection, puisqu'elle déborde les limites du sujet. Loin de s'opposer à l'isolation, elle en est complémentaire. Quelle que soit la réalité où s'incorpore l'objet virtuel, il ne s'y intègre pas : il y est plutôt planté, fiché, et ne trouve pas dans l'objet réel une moitié qui le comble, mais témoigne au contraire dans cet objet de l'autre moitié virtuelle qui continue à lui manquer. Quand Melanie Klein montre combien le corps maternel contient d'objets virtuels, il ne faut pas comprendre qu'il les totalise ou les englobe, ni les possède, mais plutôt qu'ils sont plantés en lui, comme les arbres d'un autre monde, comme le nez chez Gogol, ou les pierres de Deucalion. Il n'en reste pas moins que l'incorporation est la condition sous laquelle les pulsions de conservation et la synthèse active qui leur correspond peuvent, avec leurs propres ressources et à leur tour, rabattre la sexualité sur la série des objets réels et l'intégrer du dehors au domaine régi par le principe de réalité.

L'objet virtuel est essentiellement passé. Bergson, dans *Matière et mémoire*, proposait le schéma d'un monde à deux foyers, l'un réel et l'autre virtuel, dont émanaient d'une part la série des « images-perceptions », d'autre part la série des « images-souvenirs », les deux s'organisant dans un circuit sans fin. L'objet virtuel n'est pas un ancien présent ; car la qualité du présent, et la modalité de passer, affectent maintenant de manière exclusive la série du réel en tant que constituée par la synthèse active. Mais le passé pur tel qu'il a été défini précédemment, comme contemporain de son propre présent, préexistant au présent qui passe et faisant passer tout présent, qualifie l'objet virtuel.

L'objet virtuel est un lambeau de passé pur. C'est du haut de ma contemplation des foyers virtuels que j'assiste et préside à mon présent qui passe, et à la succession des objets réels où ils s'incorporent. On en trouve la raison dans la nature de ces foyers. Prélevé sur l'objet réel présent, l'objet virtuel diffère en nature avec lui ; il ne manque pas seulement de quelque chose par rapport à l'objet réel dont il se soustrait, il manque de quelque chose en lui-même, étant toujours une moitié de soi-même, dont il pose l'autre moitié comme différente, absente. Or cette absence est, nous le verrons, le contraire d'un négatif : éternelle moitié de soi, il n'est là où il est qu'à condition de ne pas être où il doit être. Il n'est là où on le trouve qu'à condition d'être cherché où il n'est pas. A la fois il n'est pas possédé par ceux qui l'ont, mais il est eu par ceux qui ne le possèdent pas. *Il est toujours un « était »*. En ce sens nous paraissent exemplaires les pages de Lacan, assimilant l'objet virtuel à la lettre volée d'Edgar Poe. Lacan montre que les objets réels en vertu du principe de réalité sont soumis à la loi d'être *ou* de ne pas être quelque part, mais que l'objet virtuel au contraire a pour propriété d'être *et* de ne pas être là où il est, où qu'il aille : « Ce qui est caché n'est jamais que ce qui manque à sa place, comme l'exprime la recherche d'un volume quand il est égaré dans la bibliothèque... C'est qu'on ne peut dire à la lettre que ceci manque à sa place que de ce qui peut en changer, c'est-à-dire du symbolique. Car pour le réel, quelque bouleversement qu'on puisse y apporter, il y est toujours et en tout cas, il l'emporte collé à sa semelle, sans rien connaître qui puisse l'en exiler »[1]. Jamais on n'a mieux opposé le présent qui passe, et qui s'emporte avec soi, au passé pur dont l'universelle mobilité, l'universelle ubiquité, fait passer le présent, et perpétuellement diffère de soi-même. L'objet virtuel n'est jamais passé par rapport à un nouveau présent ; il n'est pas davantage passé par rapport à un présent qu'il a été. Il est passé comme contemporain du présent qu'il est, dans un présent figé ; comme manquant, d'une part, de la partie qu'il est d'autre part en même temps ; comme déplacé quand il est à sa place. C'est pourquoi l'objet virtuel n'existe que comme fragment de soi-même : il n'est trouvé que comme perdu — il n'existe que comme retrouvé.

1. Jacques LACAN, Le séminaire sur la lettre volée (*Ecrits*, Editions du Seuil, p. 25). Ce texte est sans doute celui où Lacan développe le plus profondément sa conception de la répétition — Certains disciples de Lacan ont fort insisté sur ce thème du « non identique », et sur le rapport de la différence et de la répétition qui en découle : cf. J.-A. MILLER, La suture ; J.-C. MILNER, Le point du signifiant ; S. LECLAIRE, Les éléments en jeu dans une psychanalyse, in *Cahiers pour l'analyse*, nos 1, 3 et 5, 1966.

La perte ou l'oubli ne sont pas ici des déterminations qui doivent être surmontées, mais désignent au contraire la nature objective de ce qu'on retrouve au sein de l'oubli, et en tant que perdu. Contemporain de soi comme présent, étant à lui-même son propre passé, préexistant à tout présent qui passe dans la série réelle, l'objet virtuel est du passé pur. Il est pur fragment, et fragment de soi-même ; mais comme dans l'expérience physique, c'est l'incorporation du pur fragment qui fait changer la qualité, et passer le présent dans la série des objets réels.

Tel est le lien d'Érôs avec Mnémosyne. Érôs arrache au passé pur des objets virtuels, il nous les donne à vivre. Sous tous les objets virtuels ou particls, Lacan découvre le « phallus » comme organe symbolique. S'il peut donner cette extension au concept de phallus (subsumer tous les objets virtuels), c'est parce que ce concept comprend effectivement les caractères précédents : témoigner de sa propre absence, et de soi comme passé, être essentiellement déplacé par rapport à soi-même, n'être trouvé que comme perdu, existence toujours fragmentaire qui perd l'identité dans le double — puisqu'il ne peut être cherché et découvert que du côté de la mère, et qu'il a pour propriété paradoxale de changer de place, n'étant pas possédé par ceux qui ont un « pénis », et pourtant étant *eu* par celles qui n'en ont pas, comme le montre le thème de la castration. Le phallus symbolique ne signifie pas moins le mode érotique du passé pur que l'immémorial de la sexualité. Le symbole est le fragment toujours déplacé, valant pour un passé qui ne fut jamais présent : l'objet = x. Mais que signifie cette idée, que les objets virtuels renvoient en dernière instance à un élément lui-même symbolique ?

Sans doute est-ce tout le jeu psychanalytique, c'est-à-dire amoureux, de la répétition qui se trouve en cause. La question est de savoir si l'on peut concevoir la répétition comme s'effectuant d'un présent à un autre, l'un actuel et l'autre ancien, dans la série réelle. En ce cas, l'ancien présent jouerait le rôle d'un point complexe, comme d'un terme ultime ou originel qui resterait à sa place et exercerait un pouvoir d'attraction : c'est lui qui fournirait la *chose* à répéter, c'est lui qui conditionnerait tout le processus de la répétition, mais en ce sens il en serait indépendant. Les concepts de fixation et de régression, et aussi de trauma, de scène originelle, expriment ce premier élément. Dès lors le processus de la répétition se conformerait en droit au modèle d'une répétition matérielle, brute et nue, comme répétition du même : l'idée d'un « automatisme » exprime ici le mode de la pulsion fixée, ou plutôt de la répétition conditionnée par la

fixation ou la régression. Et si ce modèle matériel est en fait troublé et recouvert par toutes sortes de déguisements, mille travestis ou déplacements qui distinguent le nouveau présent de l'ancien, c'est seulement d'une manière secondaire, bien que nécessairement fondée : la déformation dans la plupart des cas n'appartiendrait pas à la fixation ni à la répétition même, mais s'ajouterait à elles, se superposerait, viendrait nécessairement les vêtir, mais comme du dehors, s'expliquant par le refoulement qui traduit le conflit (dans la répétition) du répétiteur avec le répété. Les trois concepts très différents de fixation, d'automatisme de répétition, et de refoulement, témoignent de cette distribution entre un terme supposé dernier ou premier par rapport à la répétition, une répétition supposée nue par rapport aux déguisements qui la recouvrent, et les déguisements qui s'y ajoutent nécessairement par la force d'un conflit. Même et surtout la conception freudienne de l'instinct de mort, comme retour à la matière inanimée, reste inséparable à la fois de la position d'un terme ultime, du modèle d'une répétition matérielle et nue, du dualisme conflictuel entre la vie et la mort. Il importe peu que l'ancien présent agisse non pas dans sa réalité objective, mais dans la forme où il a été vécu ou imaginé. Car l'imagination n'intervient ici que pour recueillir les résonances et assurer les déguisements entre les deux présents dans la série du réel comme réalité vécue. L'imagination recueille les traces de l'ancien présent, elle modèle le nouveau présent sur l'ancien. La théorie traditionnelle de la contrainte de répétition en psychanalyse reste essentiellement réaliste, matérialiste, et subjective ou individualiste. Réaliste, parce que tout se « passe » entre présents. Matérialiste, parce que le modèle d'une répétition brute automatique reste sous-jacent. Individualiste, subjective, solipsiste ou monadique : parce que l'ancien présent, c'est-à-dire l'élément répété, déguisé, et le nouveau présent, c'est-à-dire les termes actuels de la répétition travestie, sont seulement considérés comme des *représentations* du sujet, inconscientes et conscientes, latentes et manifestes, refoulantes et refoulées. Toute la théorie de la répétition se trouve ainsi subordonnée aux exigences de la simple représentation, du point de vue de son réalisme, de son matérialisme et de son subjectivisme. On soumet la répétition à un principe d'identité dans l'ancien présent, et à une règle de ressemblance dans l'actuel. Nous ne croyons pas que la découverte freudienne d'une phylogenèse, ni la découverte jungienne des archétypes, corrigent les insuffisances d'une telle conception. Même si l'on oppose en bloc les droits de l'imaginaire

aux faits de la réalité, il s'agit encore d'une « réalité » psychique considérée comme ultime ou originelle ; même si l'on oppose l'esprit à la matière, il s'agit encore d'un esprit nu, dévoilé, assis sur son identité dernière, appuyé sur ses analogies dérivées ; même si l'on oppose à l'inconscient individuel un inconscient collectif ou cosmique, celui-ci n'agit que par son pouvoir d'inspirer des représentations à un sujet solipsiste, fût-il le sujet d'une culture ou du monde.

On a souvent souligné les difficultés de penser le processus de la répétition. Si l'on considère les deux présents, les deux scènes ou les deux événements (l'infantile et l'adulte) dans leur réalité séparée par le temps, comment l'ancien présent pourrait-il agir à distance sur l'actuel, et le modeler, alors qu'il doit en recevoir rétrospectivement toute son efficacité ? Et si l'on invoque les opérations imaginaires indispensables pour combler l'espace de temps, comment ces opérations n'absorberaient-elles pas à la limite toute la réalité des deux présents, ne laissant subsister la répétition que comme l'illusion d'un sujet solipsiste ? Mais s'il est vrai que les deux présents sont successifs, à une distance variable dans la série des réels, ils forment plutôt *deux séries réelles coexistantes par rapport à l'objet virtuel d'une autre nature*, qui ne cesse de circuler et de se déplacer en elles (même si les personnages, les sujets qui effectuent les positions, les termes et les rapports de chaque série restent pour leur compte temporellement distincts). La répétition ne se constitue pas d'un présent à un autre, mais entre les deux séries coexistantes que ces présents forment en fonction de l'objet virtuel (objet = x). C'est parce qu'il circule constamment, toujours déplacé par rapport à soi, qu'il détermine dans les deux séries réelles où il apparaît, soit entre les deux présents, des transformations de termes et des modifications de rapports imaginaires. Le déplacement de l'objet virtuel n'est donc pas un déguisement parmi les autres, il est le principe dont découle en réalité la répétition comme répétition déguisée. La répétition ne se constitue qu'avec et dans les *déguisements* qui affectent les termes et les rapports des séries de la réalité ; mais cela, parce qu'elle dépend de l'objet virtuel comme d'une instance immanente dont le propre est d'abord le *déplacement*. Nous ne pouvons pas, dès lors, considérer que le déguisement s'explique par le refoulement. Au contraire, c'est parce que la répétition est nécessairement déguisée, en vertu du déplacement caractéristique de son principe déterminant, que le refoulement se produit, comme une conséquence portant sur la représentation des présents. Freud le sentait

bien, quand il cherchait une instance plus profonde que celle du refoulement, quitte à la concevoir encore sur le même mode, comme un refoulement dit « primaire ». On ne répète pas parce qu'on refoule, mais on refoule parce qu'on répète. Et, ce qui revient au même, on ne déguise pas parce qu'on refoule, on refoule parce qu'on déguise, et l'on déguise en vertu du foyer déterminant de la répétition. Pas plus que le déguisement n'est second par rapport à la répétition, la répétition n'est seconde par rapport à un terme fixe, supposé ultime ou originaire. Car si les deux présents, l'ancien et l'actuel, forment deux séries coexistantes en fonction de l'objet virtuel qui se déplace en elles et par rapport à soi, *aucune de ces deux séries ne peut plus être désignée comme l'originelle ou comme la dérivée.* Elles mettent en jeu des termes et des sujets divers, dans une intersubjectivité complexe, chaque sujet devant son rôle et sa fonction dans sa série à la position intemporelle qu'il occupe par rapport à l'objet virtuel[1]. Quant à cet objet lui-même, il ne peut pas davantage être traité comme un terme ultime ou originel : ce serait lui rendre une place fixe et une identité à laquelle toute sa nature répugne. S'il peut être « identifié » au phallus, c'est seulement dans la mesure où celui-ci, selon les expressions de Lacan, manque toujours à sa place, manque à son identité, manque à sa représentation. Bref, il n'y a pas de terme ultime, nos amours ne renvoient pas à la mère ; simplement la mère occupe dans la série constitutive de notre présent une certaine place par rapport à l'objet virtuel, qui est nécessairement remplie par un autre personnage dans la série qui constitue le présent d'une autre subjectivité, compte tenu toujours des déplacements de cet objet $= x$. Un peu comme le héros de la Recherche, en aimant sa mère, répète déjà l'amour de Swann pour Odette.

1. L'existence des séries est dégagée par LACAN dans deux textes très importants : la *Lettre volée*, précédemment citée (1re série : « roi-reine-ministre », 2e série : « police-ministre-Dupin) ; et *Le mythe individuel du névrosé*, C.D.U., commentaire de « l'homme aux rats » (les deux séries, paternelle et filiale, qui mettent en jeu dans des situations différentes la dette, l'ami, la femme pauvre et la femme riche). Les éléments et relations dans chaque série sont déterminés en fonction de leur position par rapport à l'objet virtuel toujours déplacé : la lettre dans le premier exemple, la dette dans le second. — « Ce n'est pas seulement le sujet, mais les sujets pris dans leur intersubjectivité qui prennent la file... Le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglements, dans leur succès et dans leur sort, nonobstant leurs dons innés et leur acquis social, sans égard pour le caractère ou le sexe... » (*Ecrits*, p. 30.) Ainsi se définit un inconscient intersubjectif qui ne se réduit ni à un inconscient individuel ni à un inconscient collectif, et par rapport auquel on ne peut plus assigner une série comme originelle et l'autre comme dérivée (bien que Lacan continue à employer ces termes, semble-t-il, par commodité de langage).

Les personnages parentaux ne sont pas les termes ultimes d'un sujet, mais les moyens-termes d'une intersubjectivité, les formes de communication et de déguisement d'une série à une autre, pour des sujets différents, en tant que ces formes sont déterminées par le transport de l'objet virtuel. Derrière les masques il y a donc encore des masques, et le plus caché, c'est encore une cachette, à l'infini. Pas d'autre illusion que celle de démasquer quelque chose ou quelqu'un. Le phallus, organe symbolique de la répétition, n'est pas moins un masque qu'il n'est lui-même caché. C'est que le masque a deux sens. « Donne-moi, je t'en prie, donne-moi... quoi donc ? un autre masque. » Le masque signifie d'abord le *déguisement* qui affecte imaginairement les termes et rapports de deux séries réelles coexistantes en droit ; mais plus profondément, il signifie le *déplacement* qui affecte essentiellement l'objet virtuel symbolique, dans sa série comme dans les séries réelles où il ne cesse de circuler. (Ainsi le déplacement qui fait correspondre les yeux du porteur avec la bouche du masque, ou qui ne laisse voir le visage du porteur que comme un corps sans tête, quitte à ce qu'une tête se dessine à son tour sur ce corps.)

La répétition dans son essence est donc symbolique, spirituelle, intersubjective ou monadologique. Une dernière conséquence en découle, concernant la nature de l'inconscient. Les phénomènes de l'inconscient ne se laissent pas comprendre sous la forme trop simple de l'opposition ou du conflit. Ce n'est pas seulement la théorie du refoulement, mais le dualisme dans la théorie des pulsions qui favorise chez Freud le primat d'un modèle conflictuel. Pourtant les conflits sont la résultante de mécanismes différentiels autrement subtils (déplacements et déguisements). Et si les *forces* entrent naturellement dans des rapports d'opposition, c'est à partir d'éléments différentiels exprimant une instance plus profonde. Le négatif en général, sous son double aspect de limitation et d'opposition, nous a paru second par rapport à l'instance des problèmes et des questions : c'est dire à la fois que le négatif exprime seulement dans la conscience l'ombre de questions et de problèmes fondamentalement inconscients, et qu'il emprunte son pouvoir apparent à la part inévitable du « faux » dans la position naturelle de ces problèmes et questions. Il est vrai que l'inconscient désire, et ne fait que désirer. Mais en même temps que le désir trouve le principe de sa différence avec le besoin dans l'objet virtuel, il apparaît non pas comme une puissance de négation, ni comme l'élément d'une opposition, mais bien plutôt comme une force

de recherche, questionnante et problématisante, qui se développe dans un autre champ que celui du besoin et de la satisfaction. Les questions et les problèmes ne sont pas des actes spéculatifs, qui resteraient à ce titre tout à fait provisoires et marqueraient l'ignorance momentanée d'un sujet empirique. Ce sont des actes vivants, investissant les objectivités spéciales de l'inconscient, destinés à survivre à l'état provisoire et partiel qui affecte au contraire les réponses et les solutions. Les problèmes « correspondent » avec le déguisement réciproque des termes et rapports qui constituent les séries de la réalité. Les questions comme sources de problèmes correspondent avec le déplacement de l'objet virtuel en fonction duquel les séries se développent. C'est parce qu'il se confond avec son espace de déplacement que le phallus, comme objet virtuel, est toujours désigné à la place où il manque par des énigmes et des devinettes. Même les conflits d'Œdipe dépendent d'abord de la question du Sphinx. La naissance et la mort, la différence des sexes, sont les thèmes complexes de problèmes avant d'être les termes simples d'opposition. (Avant l'opposition des sexes, déterminée par la possession ou la privation du pénis, il y a la « question » du phallus qui détermine dans chaque série la position différentielle des personnages sexués.) Il se peut que, dans toute question, dans tout problème, comme dans leur transcendance par rapport aux réponses, dans leur insistance à travers les solutions, dans la manière dont ils maintiennent leur béance propre, il y ait forcément quelque chose de fou[1].

1. Serge LECLAIRE a esquissé une théorie de la névrose et de la psychose en rapport avec la notion de question comme catégorie fondamentale de l'inconscient. Il distingue en ce sens le mode de question chez l'hystérique (« suis-je un homme ou une femme ? ») et chez l'obsédé (« suis-je mort ou vif ? ») ; il distingue aussi la position respective de la névrose et de la psychose par rapport à cette instance de la question. — Cf. La mort dans la vie de l'obsédé, *La psychanalyse*, n° 2, 1956 ; A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses, *Evolution psychiatrique*, II, 1958. Ces recherches sur la forme et le contenu des questions vécues par le malade nous semblent d'une grande importance, et entraînent une révision du rôle du négatif et du conflit dans l'inconscient en général. Là encore, elles ont pour origine des indications de Jacques LACAN : sur les types de question dans l'hystérie et l'obsession, cf. *Ecrits*, pp. 303-304 ; et sur le désir, sa différence avec le besoin, son rapport avec la « demande » et avec la « question », pp. 627-630, 690-693.

Un des points les plus importants de la théorie de Jung n'était-il pas déjà là : la force de « questionnement » dans l'inconscient, la conception de l'inconscient comme inconscient des « problèmes » et des « tâches » ? JUNG en tirait la conséquence : la découverte d'un procès de différenciation, plus profond que les oppositions résultantes (cf. *Le moi et l'inconscient*). Il est vrai que FREUD critique violemment ce point de vue : dans *L'homme aux loups*, § V, où il maintient que l'enfant ne questionne pas, mais désire, n'est pas confronté à des tâches, mais à des émois régis par l'opposition — et aussi dans *Dora*, § II, où il

Il suffit que la question, comme chez Dostoïevski ou chez Chestov, soit posée avec assez d'insistance pour faire taire toute réponse au lieu d'en susciter. C'est là qu'elle découvre sa portée proprement ontologique, (non)-être de la question qui ne se réduit pas au non-être du négatif. Il n'y a pas de réponses ou de solutions originelles ni ultimes, seules le sont les questions-problèmes, à la faveur d'un masque derrière tout masque et d'un déplacement derrière toute place. Il serait naïf de croire que les problèmes de la vie et de la mort, de l'amour et de la différence des sexes, soient justiciables de leurs solutions et même de leurs positions scientifiques, bien que ces positions et solutions surviennent nécessairement, doivent nécessairement intervenir à un certain moment dans le courant du processus de leur développement. Les problèmes concernent l'éternel déguisement, les questions, l'éternel déplacement. Les névropathes, les psychopathes explorent peut-être au prix de leurs souffrances ce fond originel ultime, les uns demandant *comment déplacer le problème*, les autres, *où poser la question*. Précisément leur souffrance, leur pathos, est la seule réponse pour une question qui ne cesse pas de se déplacer en elle-même, pour un problème qui ne cesse pas de se déguiser en lui-même. Ce n'est pas ce qu'ils disent ou ce qu'ils pensent, mais leur vie, qui est exemplaire et qui les dépassent. Ils témoignent de cette transcendance, et du jeu le plus extraordinaire du vrai et du faux tel qu'il s'établit, non plus au niveau des réponses et solutions, mais dans les problèmes eux-mêmes, dans les questions elles-mêmes, c'est-à-dire dans des conditions telles que le faux devient le mode d'exploration du vrai, l'espace propre de ses déguisements essentiels ou de son déplacement fondamental : le *pseudos* est ici devenu le pathos du Vrai. La puissance des questions vient toujours d'ailleurs que les réponses, et jouit d'un libre fond qui ne se laisse pas résoudre. L'insistance, la transcendance, le maintien ontologique des questions et des problèmes ne s'expriment pas sous la forme de finalité d'une raison suffisante (à quoi bon ? pourquoi ?), mais sous la forme discrète de la différence et de la répétition : quelle différence y a-t-il ? et « répète un peu ».

montre que le noyau du rêve ne peut être qu'un désir engagé dans un conflit correspondant. Toutefois entre Jung et Freud, la discussion n'est peut-être pas bien située, puisqu'il s'agit de savoir si l'inconscient peut ou non faire autre chose que de désirer. En vérité, ne faut-il pas plutôt demander si le désir est seulement une force d'opposition, ou bien une force tout entière fondée dans la puissance de la question ? Même le rêve de Dora, invoqué par Freud, ne se laisse interpréter que dans la perspective d'un problème (avec les deux séries père-mère, M. K.-Mme K.) qui développe une question de forme hystérique (avec la boîte à bijoux jouant le rôle d'objet = *x*).

La différence, il n'y en a jamais, mais ce n'est pas parce qu'elle revient au même dans la réponse, c'est parce qu'elle n'est pas ailleurs que dans la question, et dans la répétition de la question, qui en assure le transport et le déguisement. Les problèmes et les questions appartiennent donc à l'inconscient, mais aussi bien l'inconscient est par nature différentiel et itératif, sériel, problématique et questionnant. Quand on demande si l'inconscient est en fin de compte oppositionnel ou différentiel, inconscient des grandes forces en conflit ou des petits éléments en séries, des grandes représentations opposées ou des petites perceptions différenciées, on a l'air de ressusciter d'anciennes hésitations, d'anciennes polémiques aussi, entre la tradition leibnizienne et la tradition kantienne. Mais si Freud était tout à fait du côté d'un postkantisme hégélien, c'est-à-dire d'un inconscient d'opposition, pourquoi rendrait-il tant d'hommage au leibnizien Fechner, et à sa finesse différentielle qui est celle d'un « symptomatologiste » ? En vérité, il ne s'agit pas du tout de savoir si l'inconscient implique un non-être de limitation logique, ou un non-être d'opposition réelle. Car ces deux non-êtres sont de toute façon les figures du négatif. Ni limitation ni opposition — ni inconscient de la dégradation, ni inconscient de la contradiction — l'inconscient concerne les problèmes et questions dans leur différence de nature avec les solutions-réponses : (non)-être du problématique, qui récuse également les deux formes du non-être négatif, celles-ci ne régissant que les propositions de la conscience. C'est à la lettre qu'il faut prendre le mot célèbre, l'inconscient ignore le Non. Les objets partiels sont les éléments des petites perceptions. L'inconscient est différentiel, et de petites perceptions, mais par là même il diffère en nature avec la conscience, il concerne les problèmes et les questions, qui ne se réduisent jamais aux grandes oppositions ou aux effets d'ensemble que la conscience en recueille (nous verrons que la théorie leibnizienne indique déjà cette voie).

Nous avons donc rencontré un deuxième au-delà du principe de plaisir, seconde synthèse du temps dans l'inconscient lui-même. La première synthèse passive, celle d'Habitus, présentait la répétition comme *lien*, sur le mode recommencé d'un présent vivant. Elle assurait la fondation du principe de plaisir, en deux sens complémentaires, puisqu'en résultaient à la fois la valeur générale du plaisir comme instance à laquelle la vie psychique était maintenant soumise dans le Ça, et la satisfaction particulière hallucinatoire qui venait remplir chaque moi passif d'une image narcissique de soi-même. La seconde synthèse est celle d'Érôs-

Mnémosyne, qui pose la répétition comme *déplacement et déguisement*, et qui fonctionne comme fondement du principe de plaisir : il s'agit alors, en effet, de savoir comment ce principe s'applique à ce qu'il régit, sous la condition de quel usage, au prix de quelles limitations et de quels approfondissements. La réponse est donnée dans deux directions, l'une, celle d'une loi de réalité générale, d'après laquelle la première synthèse passive se dépasse vers une synthèse et un moi actifs, l'autre d'après laquelle, au contraire, elle s'approfondit dans une seconde synthèse passive, qui recueille la satisfaction narcissique particulière et la rapporte à la contemplation d'objets virtuels. Le principe de plaisir reçoit ici de nouvelles conditions, tant à l'égard d'une réalité produite que d'une sexualité constituée. La pulsion, qui se définissait seulement comme excitation liée, apparaît maintenant sous une forme différenciée : comme pulsion de conservation suivant la ligne active de réalité, comme pulsion sexuelle dans cette nouvelle profondeur passive. Si la première synthèse passive constitue une « esthétique », il est juste de définir la seconde comme l'équivalent d'une « analytique ». Si la première synthèse passive est celle du présent, la seconde est du passé. Si la première se sert de la répétition pour en soutirer une différence, la seconde synthèse passive comprend la différence au sein de la répétition ; car les deux figures de la différence, le transport et le travesti, le déplacement qui affecte symboliquement l'objet virtuel, et les déguisements qui affectent imaginairement les objets réels où il s'incorpore, sont devenus les éléments de la répétition même. C'est pourquoi Freud éprouve une certaine gêne à distribuer la différence et la répétition du point de vue d'Érôs, dans la mesure où il maintient l'opposition de ces deux facteurs, et comprend la répétition sous le modèle matériel de la différence annulée, tandis qu'il définit Érôs par l'introduction ou même la production de nouvelles différences[1]. Mais en fait, la force de répétition d'Érôs dérive directement d'une puissance de la différence, celle qu'Érôs emprunte à Mnémosyne, et qui affecte les objets virtuels comme autant de fragments d'un passé pur. Ce n'est pas l'amnésie, mais bien plutôt une hypermnésie, comme Janet l'avait pressenti à certains égards, qui explique le rôle de la répétition érotique et

1. Pour autant qu'Erôs implique l'union de deux corps cellulaires, et introduit ainsi de nouvelles *différences vitales*, « nous n'avons pas pu déceler dans l'instinct sexuel cette tendance à la répétition dont la découverte nous a permis de conclure à l'existence d'instincts de mort » (FREUD, Au-delà du principe de plaisir, trad. JANKÉLÉVITCH, in *Essais de psychanalyse*, Payot éd., p. 70).

sa combinaison avec la différence. Le « jamais-vu » qui caractérise un objet toujours déplacé et déguisé plonge dans le « déjà-vu », comme caractère du passé pur en général d'où cet objet est extrait. On ne sait pas *quand* on l'a vu ni *où*, conformément à la nature objective du problématique ; et à la limite il n'y a que l'étrange qui soit familier, et seulement la différence qui se répète.

Il est vrai que la synthèse d'Érôs et de Mnémosyne souffre encore d'une ambiguïté. Car la série du réel (ou des présents qui passent dans le réel) et la série du virtuel (ou d'un passé qui diffère en nature avec tout présent) forment deux lignes circulaires divergentes, deux cercles ou même deux arcs d'un même cercle, par rapport à la première synthèse passive d'Habitus. Mais par rapport à l'objet $= x$ pris comme limite immanente de la série des virtuels, et comme principe de la seconde synthèse passive, ce sont les présents successifs de la réalité qui forment maintenant des séries coexistantes, des cercles ou même des arcs d'un même cercle. Il est inévitable que les deux références se confondent, et que le passé pur retombe ainsi dans l'état d'un ancien présent, fût-il mythique, reconstituant l'illusion qu'il était censé dénoncer, ressuscitant cette illusion d'un originaire et d'un dérivé, d'une identité dans l'origine et d'une ressemblance dans le dérivé. Bien plus, c'est Érôs qui se vit lui-même comme cycle, ou comme élément d'un cycle, dont l'autre élément opposé ne peut être que Thanatos au fond de la mémoire, les deux se combinant comme l'amour et la haine, la construction et la destruction, l'attraction et la répulsion. Toujours la même ambiguïté du fondement, de se représenter dans le cercle qu'il impose à ce qu'il fonde, de rentrer comme élément dans le circuit de la représentation qu'il détermine en principe.

Le caractère essentiellement perdu des objets virtuels, le caractère essentiellement travesti des objets réels, sont les puissantes motivations du narcissisme. Mais quand la libido se retourne ou reflue sur le moi, quand le moi passif devient tout entier narcissique, c'est en intériorisant la différence entre les deux lignes, et en s'éprouvant lui-même comme perpétuellement déplacé dans l'une, perpétuellement déguisé dans l'autre. Le moi narcissique est inséparable non seulement d'une blessure constitutive, mais des déguisements et déplacements qui se tissent d'un bord à l'autre, et constituent sa modification. Masque pour d'autres masques, travesti sous d'autres travestis, le moi ne se distingue pas de ses propres bouffons, et marche en boitant sur une jambe verte et une jambe rouge. Pourtant, on ne saurait

exagérer l'importance de la réorganisation qui se produit à ce niveau, en opposition avec le stade précédent de la seconde synthèse. Car, en même temps que le moi passif devient narcissique, l'activité doit être *pensée*, et ne peut l'être que comme l'affection, la modification même que le moi narcissique *éprouve* passivement pour son compte, renvoyant dès lors à la forme d'un Je qui s'exerce sur lui comme un « Autre ». Ce Je actif, mais fêlé, n'est pas seulement la base du surmoi, il est le corrélat du moi narcissique, passif et blessé, dans un ensemble complexe que Paul Ricœur a bien nommé « cogito avorté »[1]. Encore n'y a-t-il pas d'autre cogito qu'avorté, ni d'autre sujet que larvaire. Nous avons vu précédemment que la fêlure du Je était seulement le temps comme forme vide et pure, dégagée de ses contenus. C'est que le moi narcissique apparaît bien dans le temps, mais ne constitue nullement un contenu temporel ; la libido narcissique, le reflux de la libido sur le moi, a fait abstraction de tout contenu. Le moi narcissique est plutôt le phénomène qui correspond à la forme du temps vide sans la remplir, le phénomène spatial de cette forme en général (c'est ce phénomène d'espace qui se présente de manière différente, dans la castration névrotique et dans le morcellement psychotique). La forme du temps dans le Je déterminait un ordre, un ensemble et une série. L'ordre formel statique de l'avant, du pendant et de l'après marque dans le temps la division du moi narcissique ou les conditions de sa contemplation. L'ensemble du temps se recueille dans l'image de l'action formidable, telle qu'elle est à la fois présentée, interdite et prédite par le surmoi : l'action = x. La série du temps désigne la confrontation du moi narcissique divisé avec l'ensemble du temps ou l'image de l'action. Le moi narcissique répète une fois, sur le mode de l'avant ou du défaut, sur le mode du *Ça* (cette action est trop grande pour moi) ; une seconde fois, sur le mode d'un devenir-égal infini propre au *moi idéal* ; une troisième, sur un mode de l'après qui réalise la prédiction du *surmoi* (le ça et le moi, la condition et l'agent seront eux-mêmes anéantis) ! Car la loi pratique elle-même ne signifie rien d'autre que cette forme du temps vide.

Quand le moi narcissique prend la place des objets virtuels et réels, quand il prend sur soi le déplacement des uns comme le déguisement des autres, il ne remplace pas un contenu du temps par un autre. Au contraire, nous sommes entrés dans la troisième synthèse. On dirait que le temps a abandonné tout contenu mné-

1. Cf. Paul Ricœur, *De l'interprétation* (Editions du Seuil, 1965), pp. 413-414.

moriel possible, et par là, brisé le cercle où l'entraînait Érôs. Il s'est déroulé, redressé, il a pris l'ultime figure du labyrinthe, le labyrinthe en ligne droite qui est, comme dit Borges, « invisible, incessant ». Le temps vide hors de ses gonds, avec son ordre formel et statique rigoureux, son ensemble écrasant, sa série irréversible, est exactement l'instinct de mort. L'instinct de mort n'entre pas dans un cycle avec Érôs, il n'en est nullement complémentaire ou antagoniste, il n'en est symétrique en aucune façon, mais témoigne d'une tout autre synthèse. A la corrélation d'Érôs et de Mnémosyne, se substitue celle d'un moi narcissique sans mémoire, grand amnésique, et d'un instinct de mort sans amour, désexualisé. Le moi narcissique n'a plus qu'un corps mort, il a perdu le corps en même temps que les objets. C'est à travers l'instinct de mort qu'il se réfléchit dans le moi idéal, et pressent sa fin dans le surmoi, comme en deux morceaux du Je fêlé. Ce rapport du moi narcissique et de l'instinct de mort, c'est celui que Freud marque si profondément, lorsqu'il dit que la libido ne reflue pas sur le moi sans se *désexualiser*, sans former une énergie neutre *déplaçable*, capable essentiellement de se mettre au service de Thanatos[1]. Mais pourquoi Freud ainsi pose-t-il l'instinct de mort comme préexistant à cette énergie désexualisée, indépendant d'elle en principe ? Pour deux raisons sans doute, l'une renvoyant à la persistance du modèle dualiste et conflictuel qui inspire toute la théorie des pulsions, l'autre, au modèle matériel qui préside à la théorie de la répétition. C'est pourquoi tantôt Freud insiste sur la différence de nature entre Érôs et Thanatos, d'après laquelle Thanatos doit être qualifié pour lui-même en opposition avec Érôs ; tantôt sur une différence de rythme ou d'amplitude, comme si Thanatos rejoignait l'état de la matière inanimée, et par là s'identifiait à cette puissance de répétition brute et nue, que les différences vitales venues d'Éros sont supposées seulement recouvrir ou contrarier. Mais de toute façon la mort, déterminée comme retour qualitatif et quantitatif du vivant à cette matière inanimée, n'a qu'une définition extrinsèque, scientifique et objective ; Freud refuse bizarrement toute autre dimension de la mort, tout prototype ou toute présentation de la mort dans l'inconscient, bien qu'il concède l'existence de tels prototypes pour la naissance et la castration[2]. Or, la réduction de la mort à

1. FREUD, *Le Moi et le Ça*, « Essais de psychanalyse » (tr. JANKÉLÉVITCH, éd. Payot), pp. 212-214.

2. FREUD, *Inhibition, symptôme, angoisse* (trad. TORT, 2e éd., Presses Universitaires de France, 1968), pp. 53 sq. Il est d'autant plus étrange que Freud reproche à Rank de se faire une conception trop objective de la naissance.

la détermination objective de la matière manifeste ce préjugé d'après lequel la répétition doit trouver son principe ultime dans un modèle matériel indifférencié, par-delà les déplacements et déguisements d'une différence seconde ou opposée. Mais en vérité la structure de l'inconscient n'est pas conflictuelle, oppositionnelle ou de contradiction, elle est questionnante et problématisante. La répétition n'est pas davantage puissance brute et nue, par-delà des déguisements qui viendraient l'affecter secondairement comme autant de variantes ; elle se tisse au contraire dans le déguisement, dans le déplacement comme éléments constitutifs auxquels elle ne préexiste pas. La mort n'apparaît pas dans le modèle objectif d'une matière indifférente inanimée, à laquelle le vivant « reviendrait » ; elle est présente dans le vivant, comme expérience subjective et différenciée pourvue d'un prototype. Elle ne répond pas à un état de matière, elle correspond au contraire à une pure forme ayant abjuré toute matière — la forme vide du temps. (Et c'est tout à fait la même chose, une manière de remplir le temps, que de subordonner la répétition à l'identité extrinsèque d'une matière morte, ou à l'identité intrinsèque d'une âme immortelle.) C'est que la mort ne se réduit pas à la négation, ni au négatif d'opposition ni au négatif de limitation. Ce n'est ni la limitation de la vie mortelle par la matière, ni l'opposition d'une vie immortelle avec la matière, qui donnent à la mort son prototype. La mort est plutôt la forme dernière du problématique, la source des problèmes et des questions, la marque de leur permanence par-dessus toute réponse, le Où et Quand ? qui désigne ce (non)-être où toute affirmation s'alimente.

Blanchot disait bien que la mort a deux aspects : l'un, personnel, qui concerne le Je, le moi, et que je peux affronter dans une lutte ou rejoindre dans une limite, en tout cas rencontrer dans un présent qui fait tout passer. Mais l'autre, étrangement impersonnel, sans rapport avec « moi », ni présent ni passé, mais toujours à venir, source d'une aventure multiple incessante dans une question qui persiste : « C'est le fait de mourir qui inclut un renversement radical par lequel la mort, qui était la forme extrême de mon pouvoir, ne devient pas seulement ce qui me dessaisit en me jetant hors de mon pouvoir de commencer et même de finir, mais devient ce qui est sans relation avec moi, sans pouvoir sur moi, ce qui est dénué de toute possibilité, l'irréalité de l'indéfini. Renversement que je ne puis me représenter, que je ne puis même concevoir comme définitif, qui n'est pas le passage irréversible au-delà duquel il n'y a pas de retour, car il est ce qui ne s'accomplit pas, l'interminable et l'incessant...

Temps sans présent avec lequel je n'ai pas de rapport, ce vers quoi je ne puis m'élancer, car en (lui) *je* ne meurs pas, je suis déchu du pouvoir de mourir, en (lui) *on* meurt, on ne cesse pas et on n'en finit pas de mourir... Non pas le terme, mais l'interminable, non pas la mort propre, mais la mort quelconque, non pas la mort vraie, mais, comme dit Kafka, le ricanement de son erreur capitale... »[1]. A confronter ces deux aspects, on voit bien que même le suicide ne les rend pas adéquats et ne les fait pas coïncider. Or, le premier signifie cette disparition personnelle de la personne, l'annulation de *cette* différence que représentent le Je, le moi. Différence qui était seulement pour mourir, et dont la disparition peut être objectivement représentée dans un retour à la matière inanimée, comme calculée dans une sorte d'entropie. Malgré les apparences, cette mort vient toujours du dehors, au moment même où elle constitue la possibilité la plus personnelle, et du passé, au moment même où elle est le plus présent. Mais l'autre, l'autre visage, l'autre aspect, désigne l'état des différences libres quand elles ne sont plus soumises à la forme que leur donnaient un Je, un moi, quand elles se développent dans une figure qui exclut *ma* propre cohérence au même titre que celle d'une identité quelconque. Il y a toujours un « on meurt » plus profond que le « je meurs », et il n'y a pas que les dieux qui meurent sans cesse et de multiples manières ; comme si surgissaient des mondes où l'individuel n'est plus emprisonné dans la forme personnelle du Je et du moi, ni même le singulier, emprisonné dans les limites de l'individu — bref le multiple insubordonné, qui ne se « reconnaît » pas dans le premier aspect. C'est au premier aspect pourtant que renvoie toute la conception freudienne ; mais c'est par là qu'elle manque l'instinct de mort, et l'expérience ou le prototype correspondants.

Nous ne voyons donc aucune raison pour poser un instinct de mort qui se distinguerait d'Érôs, soit par une différence de nature entre deux forces, soit par une différence de rythme ou d'amplitude entre deux mouvements. Dans les deux cas, la différence serait déjà donnée, et Thanatos indépendant. Il nous semble, au contraire, que Thanatos se confond entièrement avec la désexualisation d'Érôs, avec la formation de cette énergie neutre et déplaçable dont parle Freud. Celle-ci ne passe pas au service de Thanatos, elle le constitue : il n'y a pas entre Érôs et Thanatos une différence analytique, c'est-à-dire déjà donnée, dans une même « synthèse » qui les réunirait tous deux ou les

1. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire* (N.R.F., 1955), p. 107, pp. 160-161.

ferait alterner. Non pas que la différence soit moins grande ; au contraire, elle est plus grande, étant synthétique, précisément parce que Thanatos signifie une tout autre synthèse du temps qu'Érôs, d'autant plus exclusive qu'elle est prélevée sur lui, construite sur ses débris. C'est en même temps qu'Érôs reflue sur le moi — que le moi prend sur lui-même les déguisements et déplacements qui caractérisaient les objets, pour en faire sa propre affection mortelle — que la libido perd tout contenu mnésique, et que le Temps perd sa figure circulaire, pour prendre une forme droite impitoyable — et que l'instinct de mort apparaît, identique à cette forme pure, énergie désexualisée *de* cette libido narcissique. La complémentarité de la libido narcissique et de l'instinct de mort définit la troisième synthèse, autant qu'Érôs et Mnémosyne définissaient la seconde. Et lorsque Freud dit que, à cette énergie désexualisée comme corrélative de la libido devenue narcissique, il faut peut-être rattacher le processus en général de *penser*, nous devons comprendre que, contrairement au vieux dilemme, il ne s'agit plus de savoir si la pensée est innée ou acquise. Ni innée, ni acquise, elle est génitale, *c'est-à-dire* désexualisée, prélevée dans ce reflux qui nous ouvre au temps vide. « Je suis un génital inné », disait Artaud, voulant dire aussi bien un « acquis désexualisé », pour marquer cette genèse de la pensée dans un Je toujours fêlé. Il n'y a pas lieu d'acquérir la pensée, ni de l'exercer comme une innéité, mais d'engendrer l'acte de penser dans la pensée même, peut-être sous l'effet d'une violence qui fait refluer la libido sur le moi narcissique, et parallèlement extraire Thanatos d'Érôs, abstraire le temps de tout contenu pour en dégager la forme pure. Il y a une expérience de la mort, qui correspond à cette troisième synthèse.

Freud prête à l'inconscient trois grandes ignorances : le Non, la Mort et le Temps. Et pourtant il n'est question que de temps, de mort et de non dans l'inconscient. Est-ce dire seulement qu'ils sont agis sans être représentés ? Plus encore ; l'inconscient ignore le non parce qu'il vit du (non)-être des problèmes et des questions, mais non pas du non-être du négatif qui affecte seulement la conscience et ses représentations. Il ignore la mort parce que toute représentation de la mort concerne l'aspect inadéquat, tandis que l'inconscient saisit l'envers, découvre l'autre visage. Il ignore le temps parce qu'il n'est jamais subordonné aux contenus empiriques d'un présent qui passe dans la représentation, mais opère les synthèses passives d'un temps originel. *C'est à ces trois synthèses qu'il faut revenir, comme constitutives de l'inconscient.* Elles correspondent aux figures de la

répétition, telles qu'elles apparaissent dans l'œuvre d'un grand romancier : le lien, la cordelette toujours renouvelée ; la tache sur le mur, toujours déplacée ; la gomme, toujours effacée. La répétition-lien, la répétition-tache, la répétition-gomme : les trois au-delà du principe de plaisir. La première synthèse exprime la fondation du temps sur un présent vivant, fondation qui donne au plaisir sa valeur de principe empirique en général, auquel est soumis le contenu de la vie psychique dans le Ça. La seconde synthèse exprime le fondement du temps par un passé pur, fondement qui conditionne l'application du principe de plaisir aux contenus du Moi. Mais la troisième synthèse désigne le sans-fond, où le fondement lui-même nous précipite : Thanatos est bien découvert en troisième comme ce sans-fond par-delà le fondement d'Érôs et la fondation d'Habitus. Aussi a-t-il avec le principe de plaisir un type de rapport déconcertant, qu'on exprime souvent dans les paradoxes insondables d'un plaisir lié à la douleur (mais en fait, il s'agit de tout autre chose : il s'agit de la désexualisation dans cette troisième synthèse, en tant qu'elle inhibe l'application du principe de plaisir comme idée directrice et préalable, pour procéder ensuite à une re-sexualisation où le plaisir n'investit plus qu'une pensée pure et froide, apathique et glacée, comme on le voit dans le cas du sadisme ou du masochisme). D'une certaine manière la troisième synthèse réunit toutes les dimensions du temps, passé, présent, avenir, et les fait jouer maintenant dans la pure forme. D'une autre manière, elle entraîne leur réorganisation, puisque le passé est rejeté du côté du Ça comme la condition par défaut en fonction d'un ensemble du temps, et que le présent se trouve défini par la métamorphose de l'agent dans le moi idéal. D'une autre manière encore, l'ultime synthèse ne concerne que l'avenir, puisqu'elle annonce dans le surmoi la destruction du Ça et du moi, du passé comme du présent, de la condition comme de l'agent. C'est à cette pointe extrême que la ligne droite du temps reforme un cercle, mais singulièrement tortueux, ou que l'instinct de mort révèle une vérité inconditionnée dans son « autre » visage — précisément l'éternel retour en tant que celui-ci ne fait pas tout revenir, mais au contraire affecte un monde qui s'est débarrassé du défaut de la condition et de l'égalité de l'agent pour affirmer seulement l'excessif et l'inégal, l'interminable et l'incessant, l'informel comme produit de la formalité la plus extrême. Ainsi finit l'histoire du temps : il lui appartient de défaire son cercle physique ou naturel, trop bien centré, et de former une ligne droite, mais

qui, entraînée par sa propre longueur, reforme un cercle éternellement décentré.

L'éternel retour est puissance d'affirmer, mais il affirme tout du multiple, tout du différent, tout du hasard, *sauf* ce qui les subordonne à l'Un, au Même, à la nécessité, *sauf* l'Un, le Même et le Nécessaire. De l'Un, on dit qu'il s'est subordonné le multiple une fois pour toutes. Et n'est-ce pas le visage de la mort ? Mais n'est-ce pas l'autre visage, de faire mourir une fois pour toutes, à son tour, tout ce qui opère une fois pour toutes ? Si l'éternel retour est en rapport essentiel avec la mort, c'est parce qu'il promeut et implique « une fois pour toutes » la mort de ce qui est un. S'il est en rapport essentiel avec l'avenir, c'est parce que l'avenir est le déploiement et l'explication du multiple, du différent, du fortuit pour eux-mêmes et « pour toutes les fois ». La répétition dans l'éternel retour exclut deux déterminations : le Même ou l'identité d'un concept subordonnant, et le négatif de la condition qui rapporterait le répété au Même et assurerait la subordination. La répétition dans l'éternel retour exclut à la fois le devenir-égal ou le devenir-semblable au concept, et la condition par défaut d'un tel devenir. Elle concerne au contraire des systèmes excessifs qui lient le différent au différent, le multiple au multiple, le fortuit au fortuit, dans un ensemble d'affirmations toujours coextensives aux questions posées et aux décisions prises. Il est dit que l'homme ne sait pas *jouer* : c'est que, même lorsqu'il se donne un hasard ou une multiplicité, il conçoit ses affirmations comme destinées à le limiter, ses décisions, destinées à en conjurer l'effet, ses reproductions, destinées à faire revenir le même sous une hypothèse de gain. Précisément c'est le mauvais jeu, celui où l'on risque de perdre aussi bien que de gagner, parce qu'on n'y affirme pas *tout* le hasard : le caractère préétabli de la règle qui fragmente a pour corrélat la condition par défaut dans le joueur, qui ne sait quel fragment sortira. Le système de l'avenir, au contraire, doit être appelé jeu divin, parce que la règle ne préexiste pas, parce que le jeu porte déjà sur ses propres règles, parce que l'enfant-joueur ne peut que gagner — tout le hasard étant affirmé chaque fois et pour toutes les fois. Non pas des affirmations restrictives ou limitatives, mais coextensives aux questions posées et aux décisions dont celles-ci émanent : un tel jeu entraîne la répétition du coup nécessairement vainqueur, puisqu'il ne l'est qu'à force d'embrasser toutes les combinaisons et les règles possibles dans le système de son propre retour. Sur ce jeu de la différence et de la répétition, en tant que mené par l'instinct de mort, nul

n'est allé plus loin que Borges, dans toute son œuvre insolite : « Si la loterie est une intensification du hasard, une infusion périodique du chaos dans le cosmos, ne conviendrait-il pas que le hasard intervînt dans toutes les étapes du tirage et non point dans une seule ? N'est-il pas évidemment absurde que le hasard dicte la mort de quelqu'un, mais que ne soient pas sujettes au hasard les circonstances de cette mort : la réserve, la publicité, le délai d'une heure ou d'un siècle ?... En réalité *le nombre des tirages est infini*. Aucune décision n'est finale, toutes se ramifient. Les ignorants supposent que d'infinis tirages nécessitent un temps infini ; il suffit en fait que le temps soit infiniment subdivisible... Dans toutes les fictions, chaque fois que diverses solutions se présentent, l'homme en adopte une et élimine les autres ; dans la fiction du presque inextricable *Ts' ui Pên*, il les adopte toutes — simultanément. Il *crée* ainsi divers avenirs, divers temps qui prolifèrent aussi et bifurquent. De là, les contradictions du roman. Fang par exemple détient un secret ; un inconnu frappe à sa porte ; Fang décide de le tuer. Naturellement, il y a plusieurs dénouements possibles : Fang peut tuer l'intrus, l'intrus peut tuer Fang, tous deux peuvent réchapper, tous deux peuvent mourir, etc. Dans l'ouvrage *Ts' ui Pên*, tous les dénouements se produisent ; chacun est le point de départ d'autres bifurcations »[1].

Quels sont ces systèmes affectés par l'éternel retour ? Considérons les deux propositions : seul ce qui se ressemble diffère ; et seules les différences se ressemblent[2]. La première formule pose la ressemblance comme condition de la différence ; sans doute exige-t-elle aussi la possibilité d'un concept identique pour les deux choses qui diffèrent à condition de se ressembler ; et implique-t-elle encore une analogie dans le rapport de chaque chose à ce concept ; et entraîne-t-elle enfin la réduction de la différence à une opposition déterminée par ces trois moments.

1. Jorge Luis BORGES, *Fictions*, trad. VERDEVOYE et IBARRA (N.R.F., 1951), pp. 89-90, 129-130.

2. Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui* (Presses Universitaires de France, 1962), p. 111 : « Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent. » — Lévi-Strauss montre comment ce principe se développe dans la constitution de deux séries au moins, les termes de chaque série différant entre eux (par exemple pour le totémisme, la série des espèces animales distinctes et celle des positions sociales différentielles) : la ressemblance est « entre ces deux systèmes de différences ».

D'après l'autre formule au contraire, la ressemblance, et aussi l'identité, l'analogie, l'opposition ne peuvent plus être considérées que comme les effets, les produits d'une différence première ou d'un système premier de différences. D'après cette autre formule, il faut que la différence rapporte immédiatement les uns aux autres les termes qui diffèrent. Il faut, conformément à l'intuition ontologique de Heidegger, que la différence soit en elle-même articulation et liaison, qu'elle rapporte le différent au différent, sans aucune médiation par l'identique ou le semblable, l'analogue ou l'opposé. Il faut une différenciation de la différence, un en-soi comme un *différenciant*, un *Sich-unterscheidende*, par quoi le différent se trouve en même temps rassemblé, au lieu d'être représenté sous la condition d'une ressemblance, d'une identité, d'une analogie, d'une opposition préalables. Quant à ces instances, cessant d'être conditions, elles ne sont plus que des effets de la différence première et de sa différenciation, effets d'ensemble ou de surface qui caractérisent le monde dénaturé de la représentation, et qui expriment la manière dont l'en-soi de la différence se cache lui-même en suscitant ce qui le recouvre. Nous devons demander si les deux formules sont simplement deux façons de parler qui ne changent pas grand-chose ; ou bien si elles s'appliquent à des systèmes tout à fait différents ; ou bien si, s'appliquant aux mêmes systèmes (et à la limite au système du monde), elles ne signifient pas deux interprétations incompatibles et de valeur inégale, dont l'une est capable de tout changer.

C'est dans les mêmes conditions que l'en-soi de la différence se cache, et que la différence tombe dans les catégories de la représentation. Dans quelles autres conditions la différence développe-t-elle cet en-soi comme « différenciant », et rassemble-t-elle le différent par-delà toute représentation possible ? Le premier caractère nous semble être l'organisation en séries. Il faut qu'un système se constitue sur la base de deux ou plusieurs séries, chaque série étant définie par les différences entre les termes qui la composent. Si nous supposons que les séries entrent en communication sous l'action d'une force quelconque, il apparaît que cette communication rapporte des différences à d'autres différences, ou constitue dans le système des différences de différences : ces différences au second degré jouent le rôle de « différenciant », c'est-à-dire rapportent les unes aux autres les différences de premier degré. Cet état de choses s'exprime adéquatement dans certains concepts physiques : *couplage* entre séries hétérogènes ; d'où dérive une *résonance interne* dans le système ; d'où dérive un

mouvement forcé dont l'amplitude déborde les séries de base elle-même. On peut déterminer la nature de ces éléments qui valent à la fois par leur différence dans une série dont ils font partie, et par leur différence de différence, d'une série à l'autre : ce sont des intensités, le propre de l'intensité étant d'être constituée par une différence qui renvoie elle-même à d'autres différences (E-E' où E renvoie à *e-e'*, et *e* à ε-ε'...). La nature intensive des systèmes considérés ne doit pas nous faire préjuger de leur qualification : mécanique, physique, biologique, psychique, sociale, esthétique, philosophique, etc. Chaque type de système a sans doute ses conditions particulières, mais qui se conforment aux caractères précédents, tout en leur donnant une structure appropriée dans chaque cas : par exemple, les mots sont de véritables intensités dans certains systèmes esthétiques, les concepts sont aussi des intensités du point de vue du système philosophique. On remarquera, d'après la célèbre *Esquisse* freudienne de 1895, que la vie biopsychique se présente sous la forme d'un tel champ intensif où se distribuent des différences déterminables comme excitations, et des différences de différences, déterminables comme frayages. Mais surtout, les synthèses de la Psyché incarnent pour leur compte les trois dimensions des systèmes en général. Car la liaison psychique (Habitus) opère un couplage de séries d'excitations ; Êrôs désigne l'état spécifique de résonance interne qui en découle ; l'instinct de mort se confond avec le mouvement forcé dont l'amplitude psychique dépasse les séries résonnantes elles-mêmes (d'où la différence d'amplitude entre l'instinct de mort et l'Êrôs résonnant).

Lorsque la communication est établie entre séries hétérogènes, toutes sortes de conséquences en découlent dans le système. Quelque chose « passe » entre les bords ; des événements éclatent, des phénomènes fulgurent, du type éclair ou foudre. Des dynamismes spatio-temporels remplissent le système, exprimant à la fois la résonance des séries couplées et l'amplitude du mouvement forcé qui les débordent. Des sujets peuplent le système, à la fois sujets larvaires et moi passifs. Ce sont des moi passifs, parce qu'ils se confondent avec la contemplation des couplages et résonances ; des sujets larvaires parce qu'ils sont le support ou le patient des dynamismes. En effet, dans sa participation nécessaire au mouvement forcé, un pur dynamisme spatio-temporel ne peut être éprouvé qu'à la pointe du vivable, dans des conditions hors desquelles il entraînerait la mort de tout sujet bien constitué, doué d'indépendance et d'activité. La vérité de l'embryologie, déjà, c'est qu'il y a des mouvements vitaux systématiques, des

glissements, des torsions, que seul l'embryon peut supporter : l'adulte en sortirait déchiré. Il y a des mouvements dont on ne peut être que le patient, mais le patient à son tour ne peut être qu'une larve. L'évolution ne se fait pas à l'air libre, et seul l'involué évolue. Le cauchemar est peut-être un dynamisme psychique que ni l'homme éveillé, *ni même le rêveur* ne pourraient supporter, mais seul l'endormi du sommeil profond, du sommeil sans rêve. Il n'est pas sûr en ce sens que la pensée, telle qu'elle constitue le dynamisme propre du système philosophique, puisse être rapportée, comme dans le cogito cartésien, à un sujet substantiel achevé, bien constitué : la pensée est plutôt de ces mouvements terribles qui ne peuvent être supportés que dans les conditions d'un sujet larvaire. Le système ne comporte que de tels sujets, car seuls ils peuvent faire le mouvement forcé, en se faisant le patient des dynamismes qui l'expriment. Même le philosophe est le sujet larvaire de son propre système. Voilà donc que le système ne se définit pas seulement par les séries hétérogènes qui le bordent ; ni par le couplage, la résonance et le mouvement forcé qui en constituent les dimensions ; mais aussi par les sujets qui le peuplent et les dynamismes qui le remplissent ; et enfin par les qualités et les étendues qui se développent à partir de ces dynamismes.

Mais subsiste la difficulté majeure : est-ce bien la différence qui rapporte le différent au différent dans ces systèmes intensifs ? La différence de différence rapporte-t-elle la différence à elle-même sans autre intermédiaire ? Quand nous parlons d'une mise en communication de séries hétérogènes, d'un couplage et d'une résonance, n'est-ce pas sous la condition d'un minimum de ressemblance entre les séries, et d'une identité dans l'agent qui opère la communication ? « Trop » de différence entre les séries ne rendrait-elle pas toute opération impossible ? N'est-on pas condamné à retrouver un point privilégié où la différence ne se laisse penser qu'en vertu d'une ressemblance des choses qui diffèrent et d'une identité d'un tiers ? C'est ici que nous devons prêter la plus grande attention au rôle respectif de la différence, de la ressemblance et de l'identité. Et d'abord quel est cet agent, cette force assurant la communication ? La foudre éclate entre intensités différentes, mais elle est précédée par un *précurseur sombre*, invisible, insensible, qui en détermine à l'avance le chemin renversé, comme en creux. De même, tout système contient son précurseur sombre qui assure la communication des séries de bordure. Nous verrons que, d'après la variété des systèmes, ce rôle est rempli par des déterminations très diverses. Mais il s'agit

de savoir de toute façon comment le précurseur exerce ce rôle. Il n'est pas douteux qu'*il y a* une identité du précurseur, et une ressemblance des séries qu'il met en communication. Mais cet « il y a » reste parfaitement indéterminé. L'identité et la ressemblance sont-elles ici des conditions, ou au contraire des effets de fonctionnement du sombre précurseur qui projetterait nécessairement sur soi-même l'illusion d'une identité fictive, et sur les séries qu'il rassemble l'illusion d'une ressemblance rétrospective ? Identité et ressemblance ne seraient plus alors que des illusions inévitables, c'est-à-dire des concepts de la réflexion qui rendraient compte de notre habitude invétérée de penser la différence à partir des catégories de la représentation, mais cela, parce que l'invisible précurseur se déroberait, lui-même et son fonctionnement, et déroberait du même coup l'en-soi comme la vraie nature de la différence. Deux séries hétérogènes, deux séries de différences étant données, le précurseur agit comme le différenciant de ces différences. C'est ainsi qu'il les met en rapport immédiatement, de par sa propre puissance : il est l'en-soi de la différence ou le « différemment différent », c'est-à-dire la différence au second degré, la différence avec soi qui rapporte le différent au différent par soi-même. Parce que le chemin qu'il trace est invisible, et ne deviendra visible qu'à l'envers, en tant que recouvert et parcouru par les phénomènes qu'il induit dans le système, il n'a pas d'autre place que celle à laquelle il « manque », pas d'autre identité que celle à laquelle il manque : il est précisément l'objet $= x$, celui qui « manque à sa place » comme à sa propre identité. Si bien que l'identité logique que la réflexion lui prête abstraitement, et la ressemblance physique que la réflexion prête aux séries qu'il rassemble, exprime seulement l'effet statistique de son fonctionnement sur l'ensemble du système, c'est-à-dire la manière dont il se dérobe nécessairement sous ses propres effets, parce qu'il *se déplace* perpétuellement en lui-même et *se déguise* perpétuellement dans les séries. Ainsi nous ne pouvons pas considérer que l'identité d'un tiers et la ressemblance des parties soient une condition pour l'être et la pensée de la différence, mais seulement une condition pour sa représentation, laquelle exprime une dénaturation de cet être et de cette pensée, comme un effet optique qui troublerait le vrai statut de la condition telle qu'elle est en soi.

Nous appelons *dispars* le sombre précurseur, cette différence en soi, au second degré, qui met en rapport les séries hétérogènes ou disparates elles-mêmes. C'est dans chaque cas son espace de déplacement et son processus de déguisement qui déterminent

une grandeur relative des différences mises en rapport. Il est bien connu que, dans certains cas (dans certains systèmes), la différence des différences mises en jeu peut être « très grande » ; dans d'autres systèmes, elle doit être « très petite »[1]. Mais on aurait tort de voir, dans ce second cas, l'expression pure d'une exigence préalable de ressemblance, qui ne ferait que se relâcher dans le premier cas en s'étendant à l'échelle du monde. On insiste par exemple sur la nécessité que les séries disparates soient *presque semblables*, que les fréquences soient *voisines* (ω voisin de ω_0), bref que la différence soit *petite*. Mais justement il n'y a pas de différence qui ne soit « petite », même à l'échelle du monde, si l'on présuppose l'identité de l'agent qui met en communication les différents. Petit et grand, nous l'avons vu, s'appliquent très mal à la différence parce qu'ils la jugent d'après les critères du Même et du semblable. Si l'on rapporte la différence à son différenciant, si l'on se garde de prêter au différenciant une identité qu'il n'a pas et ne peut pas avoir, la différence sera dite petite ou grande d'après ses possibilités de fractionnement, c'est-à-dire d'après le déplacement et le déguisement du différenciant, mais en aucun cas on ne pourra prétendre qu'une différence petite témoigne d'une condition stricte de ressemblance, pas plus qu'une grande ne témoigne pour la persistance d'une ressemblance simplement relâchée. La ressemblance est de toute manière un effet, un produit de fonctionnement, un résultat externe — une illusion qui surgit dès que l'agent s'arroge une identité dont il manque. L'important n'est donc pas que la différence soit petite ou grande, et finalement toujours petite par rapport à une ressemblance plus vaste. L'important, pour l'en-soi, c'est que, petite ou grande, la différence soit interne. Il y a des systèmes à grande ressemblance externe et petite différence interne. Le contraire est possible : systèmes à petite ressemblance externe et grande différence interne. Mais ce qui est impossible, c'est le contradictoire ; toujours la ressemblance est à l'extérieur, et la différence, petite ou grande, forme le noyau du système.

Soient des exemples empruntés à des systèmes littéraires très

1. Léon Selme montrait que l'illusion d'une annulation des différences devait être d'autant plus grande que les différences réalisées dans un système étaient plus petites (ainsi dans les machines thermiques) : *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Givors, 1917). — Sur l'importance des séries disparates et de leur résonance interne dans la constitution des systèmes, on se reportera à Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Presses Universitaires de France, 1964, p. 20. (Mais G. Simondon maintient comme condition une exigence de ressemblance entre séries, ou de petitesse des différences mises en jeu : cf. pp. 254-257.)

divers. Dans l'œuvre de Raymond Roussel, nous nous trouvons devant des séries verbales : le rôle du précurseur est tenu par un homonyme ou un quasi-homonyme (*b*illard-*p*illard), mais ce précurseur sombre est d'autant moins visible et sensible qu'une des deux séries, au besoin, reste cachée. D'étranges histoires combleront la différence entre les deux séries, de manière à induire un effet de ressemblance et d'identité externes. Or, le précurseur n'agit nullement par son identité, fût-ce une identité nominale ou homonymique ; on le voit bien dans le quasi-homonyme qui ne fonctionne qu'en se confondant tout entier avec le caractère différentiel de deux mots (*b* et *p*). De même l'homonyme n'apparaît pas ici comme l'identité nominale d'un signifiant, mais comme le différenciant de signifiés distincts, qui produit secondairement un effet de ressemblance des signifiés, comme un effet d'identité dans le signifiant. Aussi serait-il insuffisant de dire que le système se fonde sur une certaine détermination négative, à savoir le défaut des mots par rapport aux choses, ce pourquoi un mot est condamné à désigner plusieurs choses. C'est la même illusion qui nous fait penser la différence à partir d'une ressemblance et d'une identité supposées préalables, et qui la fait apparaître comme négative. En vérité, ce n'est pas par sa pauvreté de vocabulaire, mais par son excès, par sa puissance syntaxique et sémantique la plus positive, que le langage invente la forme où il joue le rôle de précurseur sombre, c'est-à-dire où, parlant de choses différentes, il différencie ces différences en les rapportant immédiatement les unes aux autres, en séries qu'il fait résonner. C'est pourquoi, nous l'avons vu, la répétition des mots ne s'explique pas plus négativement, qu'elle ne peut être présentée comme une répétition nue, sans différence. L'œuvre de Joyce fait évidemment appel à de tout autres procédés. Mais il s'agit toujours de rassembler un maximum de séries disparates (à la limite, toutes les séries divergentes constitutives du cosmos), en faisant fonctionner des précurseurs sombres linguistiques (ici mots ésotériques, mots-valises), qui ne reposent sur aucune identité préalable, qui ne sont surtout pas « identifiables » en principe, mais induisent un maximum de ressemblance et d'identité dans l'ensemble du système, et comme résultat du procès de différenciation de la différence en soi (cf. la lettre cosmique de *Finnegan's Wake*). Ce qui se passe dans le système entre séries résonnantes, sous l'action du précurseur sombre, s'appelle « épiphanie ». L'extension cosmique ne fait qu'un avec l'amplitude d'un mouvement forcé, balayant et débordant les séries, Instinct de mort en dernière instance, « non » de Stephen

qui n'est pas le non-être du négatif, mais le (non)-être d'une question persistante, auquel correspond sans y répondre le Oui cosmique de Mme Bloom, parce que seul il l'occupe et le remplit adéquatement[1].

La question de savoir si l'expérience psychique est structurée comme un langage, ou même si le monde physique est assimilable à un livre, dépend de la nature des sombres précurseurs. Un précurseur linguistique, un mot ésotérique, n'a pas par lui-même une identité, fût-elle nominale, pas plus que ses significations n'ont une ressemblance, fût-elle infiniment relâchée ; ce n'est pas seulement un mot complexe ou une simple réunion de mots, mais un mot sur les mots, qui se confond entièrement avec le « différenciant » des mots de premier degré, et avec le « dissemblant » de leurs significations. Aussi ne vaut-il que dans la mesure où il prétend, non pas dire quelque chose, mais dire le *sens* de ce qu'il dit. Or la loi du langage telle qu'elle s'exerce dans la représentation exclut cette possibilité ; le sens d'un mot ne peut être dit que par un autre mot qui prend le premier pour objet. D'où cette situation paradoxale : le précurseur linguistique appartient à une sorte de métalangage, et ne peut s'incarner que dans un mot dénué de sens du point de vue des séries de repré-

1. NOTE SUR LES EXPÉRIENCES PROUSTIENNES. — Elles ont évidemment une tout autre structure que les épiphanies de Joyce. Mais il s'agit aussi de deux séries, celle d'un ancien présent (Combray tel qu'il a été vécu) et celle d'un présent actuel. Sans doute, à en rester à une première dimension de l'expérience, il y a une ressemblance entre les deux séries (la madeleine, le petit déjeuner), et même une identité (la saveur comme qualité non seulement semblable, mais identique à soi dans les deux moments). Toutefois ce n'est pas là le secret. La saveur n'a de pouvoir que parce qu'elle *enveloppe* quelque chose = *x*, qui ne se définit plus par une identité : elle enveloppe Combray *tel qu'il est en soi*, fragment de passé pur, dans sa double irréductibilité au présent qu'il a été (perception) et à l'actuel présent où l'on pourrait le revoir ou le reconstituer (mémoire volontaire). Or ce Combray en soi se définit par sa propre différence essentielle, « différence qualitative » dont Proust dit qu'elle n'existe pas « à la surface de la terre », mais seulement dans une profondeur singulière. Et c'est elle qui produit, en s'enveloppant, l'identité de la qualité comme la ressemblance des séries. Identité et ressemblance ne sont donc, là encore, que le résultat d'un différenciant. Et si les deux séries sont successives l'une par rapport à l'autre, elles coexistent au contraire par rapport au Combray en soi comme objet = *x* qui les fait résonner. Il arrive d'ailleurs que la résonance des séries s'ouvre sur un instinct de mort qui les déborde toutes deux : ainsi la bottine et le souvenir de la grand-mère. Erôs est constitué par la résonance, mais se dépasse vers l'instinct de mort, constitué par l'amplitude d'un mouvement forcé (c'est l'instinct de mort qui trouvera son issue glorieuse dans l'œuvre d'art, par-delà les expériences érotiques de la mémoire involontaire). La formule proustienne, « un peu de temps à l'état pur », désigne d'abord le passé pur, l'être en soi du passé, c'est-à-dire la synthèse érotique du temps, mais désigne plus profondément la forme pure et vide du temps, la synthèse ultime, celle de l'instinct de mort qui aboutit à l'éternité du retour dans le temps.

sentations verbales du premier degré. C'est lui, le *refrain*. Ce double état du mot ésotérique, qui dit son propre sens, mais ne le dit pas sans se représenter et le représenter comme non-sens, exprime bien le perpétuel déplacement du sens et son déguisement dans les séries. Si bien que le mot ésotérique est l'objet = *x* proprement linguistique, mais aussi que l'objet = *x* structure l'expérience psychique comme celle d'un langage — à condition de tenir compte du perpétuel déplacement invisible et silencieux du sens linguistique. D'une certaine manière, toutes les choses parlent et ont un sens, à condition que la parole en même temps soit aussi ce qui se tait, ou plutôt le sens, ce qui se tait dans la parole. Dans son très beau roman *Cosmos*, Gombrowicz montre comment deux séries de différences hétérogènes (celle des pendaisons et celle des bouches) sollicitent leur mise en communication à travers divers signes, jusqu'à l'instauration d'un précurseur sombre (le meurtre du chat), qui agit ici comme le différenciant de leurs différences, comme le sens, incarné pourtant dans une représentation absurbe, mais à partir duquel des dynamismes vont se déclencher, des événements se produire dans le système Cosmos, qui trouveront leur issue finale dans un instinct de mort débordant les séries[1]. Se dégagent ainsi les conditions sous lesquelles un livre est un cosmos, le cosmos un livre. Et se développe à travers des techniques très diverses l'identité joycienne ultime, celle qu'on retrouve chez Borges ou chez Gombrowicz, chaos = cosmos.

Chaque série forme une histoire : non pas des points de vue différents sur une même histoire, comme les points de vue sur la ville selon Leibniz, mais des histoires tout à fait distinctes qui se développent simultanément. Les séries de base sont divergentes. Non pas relativement, au sens où il suffirait de rebrousser chemin pour trouver un point de convergence, mais absolument divergentes, au sens où le point de convergence, l'horizon de convergence est dans un chaos, toujours déplacé dans ce chaos. Ce chaos lui-même est le plus positif, en même temps que la divergence est objet d'affirmation. Il se confond avec le grand œuvre, qui tient toutes les séries *compliquées*, qui affirme et complique toutes les séries simultanées. (Rien d'étonnant si Joyce éprouvait tant d'intérêt pour Bruno, le théoricien de la *complicatio*.) La trinité complication-explication-implication rend compte de

1. Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Denoël, 1966. — La préface de *Cosmos* esquisse une théorie des séries disparates, de leur résonance et du chaos. On se reportera aussi au thème de la répétition dans *Ferdydurke* (Julliard, 1958), pp. 76-80.

l'ensemble du système, c'est-à-dire du chaos qui tient tout, des séries divergentes qui en sortent et y rentrent, et du différenciant qui les rapporte les unes aux autres. Chaque série s'explique ou se développe, mais *dans* sa différence avec les autres séries qu'elle implique et qui l'impliquent, qu'elle enveloppe et qui l'enveloppent, *dans* ce chaos qui complique tout. L'ensemble du système, l'unité des séries divergentes en tant que telles, correspond à l'objectivité d'un « problème » ; d'où la méthode des questions-problèmes dont Joyce anime son œuvre, et déjà la façon dont Lewis Carroll liait les mots-valises au statut du problématique.

L'essentiel est la simultanéité, la contemporanéité, la coexistence de toutes les séries divergentes ensemble. Il est certain que les séries sont successives, l'une « avant », l'autre « après », du point de vue des présents qui passent dans la représentation. C'est même de ce point de vue que la seconde est dite *ressembler* à la première. Mais il n'en est plus ainsi par rapport au chaos qui les comprend, à l'objet $= x$ qui les parcourt, au précurseur qui les met en communication, au mouvement forcé qui les déborde : toujours le différenciant les fait coexister. Nous avons rencontré plusieurs fois ce paradoxe des présents qui se succèdent, ou des séries qui se succèdent en réalité, mais qui coexistent symboliquement par rapport au passé pur ou à l'objet virtuel. Lorsque Freud montre qu'un *phantasme* est constitué sur deux séries de base au moins, l'une infantile et prégénitale, l'autre génitale et post-pubertaire, il est évident que ces séries se succèdent dans le temps, du point de vue de l'inconscient solipsiste du sujet mis en cause. On se demande alors comment rendre compte du phénomène de « retard », c'est-à-dire du temps nécessaire pour que la scène infantile, supposée originaire, ne trouve son effet qu'à distance, dans une scène adulte qui lui ressemble, et qu'on appelle dérivée[1]. Il s'agit bien d'un problème de résonance entre deux séries. Mais précisément ce problème n'est pas bien posé, tant qu'on ne tient pas compte d'une instance par rapport à laquelle les deux séries coexistent dans un inconscient intersubjectif. En vérité, les séries ne se répartissent pas, l'une infantile et l'autre adulte, dans un même sujet. L'événement d'enfance ne forme pas une des deux séries réelles, mais bien plutôt le sombre précurseur qui met en communication les deux séries de base, celle

1. Sur ce problème, cf. Jean LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme, *Les Temps modernes*, avril 1964.

des adultes que nous connûmes enfant, celle de l'adulte que nous sommes avec d'autres adultes et d'autres enfants. Ainsi le héros de la *Recherche du Temps perdu* : son amour infantile pour la mère est l'agent d'une communication entre deux séries adultes, celle de Swann avec Odette, celle du héros devenu grand, avec Albertine — et toujours le même secret dans les deux, l'éternel déplacement, l'éternel déguisement de la prisonnière, qui indique aussi bien le point où les séries coexistent dans l'inconscient intersubjectif. Il n'y a pas lieu de se demander comment l'événement d'enfance n'agit qu'avec retard. Il *est* ce retard, mais ce retard lui-même est la forme pure du temps qui fait coexister l'avant et l'après. Lorsque Freud découvre que le phantasme est peut-être réalité ultime, et implique quelque chose qui déborde les séries, on ne doit pas en conclure que la scène d'enfance est irréelle ou imaginaire, mais plutôt que la condition empirique de la succession dans le temps fait place dans le phantasme à la coexistence des deux séries, celle de l'adulte que nous serons avec les adultes que nous « avons été » (cf. ce que Ferenczi appelait l'identification de l'enfant à l'agresseur). Le phantasme est la manifestation de l'enfant comme sombre précurseur. Et ce qui est originaire dans le phantasme, ce n'est pas une série par rapport à l'autre, mais la différence des séries, en tant qu'elle rapporte une série de différences à une autre série de différences, abstraction faite de leur succession empirique dans le temps.

S'il n'est plus possible dans le système de l'inconscient d'établir un ordre de succession entre les séries, si toutes les séries coexistent, il n'est pas davantage possible de considérer l'une comme originaire et l'autre comme dérivée, l'une comme modèle et l'autre comme copie. C'est à la fois que les séries sont saisies comme coexistantes, hors de la condition de succession dans le temps, et comme *différentes*, hors de toute condition d'après laquelle l'une jouirait de l'identité d'un modèle et l'autre, de la ressemblance d'une copie. Quand deux histoires divergentes se développent simultanément, il est impossible de privilégier l'une sur l'autre ; c'est le cas de dire que tout se vaut, mais « tout se vaut » se dit de la différence, ne se dit que de la différence entre les deux. *Si petite* soit la différence interne entre les deux séries, entre les deux histoires, l'une ne reproduit pas l'autre, l'une ne sert pas de modèle à l'autre, mais ressemblance et identité ne sont que les effets du fonctionnement de cette différence, seule originaire dans le système. Il est donc juste de dire que le système exclut l'assignation d'un originaire et d'un dérivé,

comme d'une première et d'une seconde fois, parce que la différence est la seule origine, et fait coexister indépendamment de toute ressemblance le différent qu'elle rapporte au différent[1]. Sans doute est-ce sous cet aspect que l'éternel retour se révèle comme la « loi » sans fond de ce système. L'éternel retour ne fait pas revenir le même et le semblable, mais dérive lui-même d'un monde de la pure différence. Chaque série revient, non seulement dans les autres qui l'impliquent, mais pour elle-même, parce qu'elle n'est pas impliquée par les autres sans être à son tour intégralement restituée comme ce qui les implique. L'éternel retour n'a pas d'autre sens que celui-ci : l'absence d'origine assignable, c'est-à-dire l'assignation de l'origine comme étant la différence, qui rapporte le différent au différent pour le (ou les) faire revenir en tant que tel. En ce sens, l'éternel retour est bien la conséquence d'une différence originaire, pure, synthétique, en soi (ce que Nietzsche appelait la volonté de puissance). Si la différence est l'en-soi, la répétition dans l'éternel retour est le pour-soi de la différence. Et pourtant, comment nier que l'éternel retour ne soit inséparable du Même ? N'est-il pas lui-même éternel retour *du* Même ? Mais nous devons être sensibles aux différentes significations, au moins trois, de l'expression « le même, l'identique, le semblable ».

Ou bien le Même désigne un sujet supposé de l'éternel retour. Il désigne alors l'identité de l'Un comme principe. Mais justement, c'est là la plus grande, la plus longue *erreur*. Nietzsche dit bien : si c'était l'Un qui revenait, il aurait commencé par ne pas sortir de soi-même ; s'il devait déterminer le multiple à lui ressembler, il aurait commencé par ne pas perdre son identité dans cette dégradation du semblable. La répétition n'est pas plus la permanence de l'Un que la ressemblance du multiple. Le sujet de l'éternel retour n'est pas le même, mais le différent, ni le semblable, mais le dissimilaire, ni l'Un, mais le multiple, ni la nécessité,

1. Dans des pages qui s'appliquent particulièrement au phantasme freudien, Jacques DERRIDA écrit : « C'est donc le retard qui est originaire. Sans quoi la différance serait le délai que s'accorde une conscience, une présence à soi du présent... Dire que (la différance) est originaire, c'est du même coup effacer le mythe d'une origine présente. C'est pourquoi il faut entendre « originaire » sous rature, faute de quoi on dériverait la différance d'une origine pleine. C'est la non-origine qui est originaire » (*L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, 1967), pp. 302-303. — Cf. aussi Maurice BLANCHOT, *Le rire des dieux*, N.R.F., juillet 1965 : « L'image doit cesser d'être seconde par rapport à un prétendu premier objet et doit revendiquer une certaine primauté, de même que l'original, puis l'origine vont perdre leurs privilèges de puissances initiales... Il n'y a plus d'original, mais une éternelle scintillation où se disperse, dans l'éclat du détour et du retour, l'absence d'origine. »

mais le hasard. Bien plus la répétition dans l'éternel retour implique la destruction de toutes les formes qui en empêchent le fonctionnement, catégories de la représentation incarnées dans le préalable du Même, de l'Un, de l'Identique et du Pareil. Ou bien le même et le semblable sont seulement un effet du fonctionnement des systèmes soumis à l'éternel retour. C'est ainsi qu'une identité se trouve nécessairement projetée, ou plutôt rétrojetée sur la différence originaire, et qu'une ressemblance se trouve intériorisée dans les séries divergentes. De cette identité, de cette ressemblance, nous devons dire qu'elles sont « simulées » : elles sont produites dans le système qui rapporte le différent au différent par la différence (ce pourquoi un tel système est lui-même un simulacre). Le même, le semblable sont des fictions engendrées par l'éternel retour. Il y a là, cette fois, non plus une erreur, mais une *illusion* : illusion inévitable, qui est à la source de l'erreur, mais qui peut en être séparée. Ou bien le même et le semblable ne se distinguent pas de l'éternel retour lui-même. Ils ne préexistent pas à l'éternel retour : ce n'est pas le même ni le semblable qui reviennent, mais l'éternel retour est le seul même, et la seule ressemblance de ce qui revient. Pas davantage ils ne se laissent abstraire de l'éternel retour pour réagir sur la cause. Le même se dit de ce qui diffère et reste différent. L'éternel retour est le même *du* différent, l'un *du* multiple, le ressemblant *du* dissemblable. Source de l'illusion précédente, il ne l'engendre et ne la conserve que pour s'en réjouir, et s'y mirer comme dans l'effet de sa propre optique, sans jamais tomber dans l'erreur attenante.

∴

Ces systèmes différentiels à séries disparates et résonnantes, à précurseur sombre et mouvement forcé, s'appellent simulacres ou phantasmes. L'éternel retour ne concerne et ne fait revenir que les simulacres, les phantasmes. Et peut-être retrouvons-nous ici le point le plus essentiel du platonisme et de l'anti-platonisme, du platonisme et du renversement du platonisme, leur pierre de touche. Car, dans le chapitre précédent, nous avons fait comme si la pensée de Platon tournait autour d'une distinction particulièrement importante, celle de l'original et de l'image, celle du modèle et de la copie. Le modèle est censé jouir d'une identité originaire supérieure (seule l'Idée n'est pas autre chose que ce qu'elle est, seul le Courage est courageux, et la Piété pieuse),

tandis que la copie se juge d'après une ressemblance intérieure dérivée. C'est même en ce sens que la différence ne vient qu'au troisième rang, après l'identité et la ressemblance, et ne peut être pensée que par elles. La différence n'est pensée que dans le jeu comparé de deux similitudes, la similitude exemplaire d'un original identique et la similitude imitative d'une copie plus ou moins ressemblante : telle est l'épreuve ou la mesure des prétendants. Mais plus profondément, la vraie distinction platonicienne se déplace et change de nature : elle n'est pas entre l'original et l'image, mais entre deux sortes d'images. Elle n'est pas entre le modèle et la copie, mais entre deux sortes d'images *(idoles)*, dont les copies *(icônes)* ne sont que la première sorte, l'autre étant constituée par les simulacres *(phantasmes)*. La distinction modèle-copie n'est là que pour fonder et appliquer la distinction copie-simulacre ; car les copies sont justifiées, sauvées, sélectionnées au nom de l'identité du modèle, et grâce à leur ressemblance intérieure avec ce modèle idéel. La notion de modèle n'intervient pas pour s'opposer au monde des images dans son ensemble, mais pour sélectionner les bonnes images, celles qui ressemblent de l'intérieur, les icônes, et éliminer les mauvaises, les simulacres. Tout le platonisme est construit sur cette volonté de chasser les phantasmes ou simulacres, identifiés au sophiste lui-même, ce diable, cet insinuateur ou ce simulant, ce faux prétendant toujours déguisé et déplacé. C'est pourquoi il nous semblait que, avec Platon, une décision philosophique était prise, de la plus grande importance : celle de subordonner la différence aux puissances du Même et du Semblable supposées initiales, celle de déclarer la différence impensable en elle-même, et de la renvoyer, elle et les simulacres, à l'océan sans fond. Mais précisément parce que Platon ne dispose pas encore des catégories constituées de la représentation (elles apparaîtront avec Aristote), c'est sur une théorie de l'Idée qu'il doit fonder sa décision. Ce qui apparaît alors, dans son état le plus pur, c'est une vision morale du monde, avant que puisse se déployer la logique de la représentation. C'est pour des raisons morales d'abord que le simulacre doit être exorcisé, et par là même la différence, subordonnée au même et au semblable. Mais pour cette raison, parce que Platon *prend* la décision, parce que la victoire n'est pas acquise comme elle le sera dans le monde acquis de la représentation, l'ennemi gronde, insinué partout dans le cosmos platonicien, la différence résiste à son joug, Héraclite et les sophistes font un vacarme d'enfer. Étrange *double* qui suit pas à pas Socrate, qui vient hanter

jusqu'au style de Platon, et s'insère dans les répétitions et variations de ce style[1].

Car le simulacre ou phantasme n'est pas simplement une copie de copie, une ressemblance infiniment relâchée, une icône dégradée. Le catéchisme, tant inspiré des Pères platoniciens, nous a familiarisés avec l'idée d'une image sans ressemblance : l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais par le péché nous avons perdu la ressemblance tout en gardant l'image... Le simulacre est précisément une image démoniaque, dénué de ressemblance ; ou plutôt, contrairement à l'icône, il a mis la ressemblance à l'extérieur, et vit de différence. S'il produit un effet extérieur de ressemblance, c'est comme illusion, et non comme principe interne ; il est lui-même construit sur une disparité, il a intériorisé la dissimilitude de ses séries constituantes, la divergence de ses points de vue, si bien qu'il montre plusieurs choses, raconte plusieurs histoires à la fois. Tel est son premier caractère. Mais n'est-ce pas dire que, si le simulacre se rapporte lui-même à un modèle, ce modèle ne jouit plus de l'identité du Même idéel, et qu'il est au contraire modèle de l'Autre, l'autre modèle, modèle de la différence en soi dont découle la dissimilitude intériorisée ? Parmi les pages les plus insolites de Platon, manifestant l'anti-platonisme au cœur du platonisme, il y a celles qui suggèrent que le différent, le dissemblable, l'inégal, bref le devenir, pourraient bien ne pas être seulement des défauts qui affectent la copie, comme une rançon de son caractère second, une contrepartie de sa ressemblance, mais eux-mêmes des modèles, terribles modèles du pseudos où se développe la puissance du faux[2]. L'hypothèse est vite écartée, maudite, interdite, mais elle a surgi, ne fût-ce qu'un éclair témoignant dans la nuit d'une activité persistante des simulacres, de leur travail souterrain et de la possibilité de

1. Les raisonnements de Platon sont scandés par des reprises et des répétitions stylistiques, qui témoignent d'une minutie, comme d'un effort pour « redresser » un thème, pour le défendre contre un thème voisin, mais dissemblable, qui viendrait « s'insinuer ». C'est le retour des thèmes présocratiques qui se trouve conjuré, neutralisé par la répétition du thème platonicien : le parricide est ainsi consommé plusieurs fois, et jamais plus que quand Platon imite ceux qu'il dénonce. — Cf. P.-M. Schuhl, Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon, in *Etudes platoniciennes*, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 118-125 (ce que P.-M. Schuhl appelle « les litanies de l'idée »).

2. Sur cet « autre » modèle, qui constitue dans le platonisme une sorte d'équivalent du malin génie ou du Dieu trompeur, cf. *Théétète*, 176 *e*, et surtout *Timée*, 28 *b* sq.

Sur le phantasme, sur la distinction des icônes et des phantasmes, les textes principaux sont dans *Le Sophiste*, 235 *e*-236 *d*, 264 *c*-268 *d*. (Cf aussi *République*, X, 601 *d* sq.)

leur monde propre. N'est-ce pas dire encore davantage, en troisième lieu, que dans le simulacre il y a de quoi contester, *et* la notion de copie *et* celle de modèle? Le modèle s'abîme dans la différence, en même temps que les copies s'enfoncent dans la dissimilitude des séries qu'elles intériorisent, sans qu'on puisse dire jamais que l'une est copie, l'autre modèle. Telle est la fin du *Sophiste* : la possibilité du triomphe des simulacres, car Socrate se distingue du sophiste, mais le sophiste ne se distingue pas de Socrate, et met en question la légitimité d'une telle distinction. Crépuscule des icônes. N'est-ce pas désigner le point où l'identité du modèle et la ressemblance de la copie sont des erreurs, le même et le semblable, des illusions nées du fonctionnement du simulacre ? Le simulacre fonctionne sur soi-même en passant et repassant par les centres décentrés de l'éternel retour. Ce n'est plus l'effort platonicien pour opposer le cosmos au chaos, comme si le Cercle était l'empreinte de l'Idée transcendante capable d'imposer sa ressemblance à une matière rebelle. C'est même tout le contraire, l'identité immanente du chaos avec le cosmos, l'être dans l'éternel retour, un cercle autrement tortueux. Platon tentait de discipliner l'éternel retour en en faisant un effet des Idées, c'est-à-dire en lui faisant copier un modèle. Mais dans le mouvement infini de la ressemblance dégradée, de copie en copie, nous atteignons à ce point où tout change de nature, où la copie elle-même se renverse en simulacre, où la ressemblance enfin, l'imitation spirituelle, fait place à la répétition.

CHAPITRE III

L'IMAGE DE LA PENSÉE

Le problème du commencement en philosophie a toujours été considéré, à juste titre, comme très délicat. Car commencer signifie éliminer tous les présupposés. Mais, alors qu'en science on se trouve devant des présupposés objectifs qui peuvent être éliminés par une axiomatique rigoureuse, les présupposés philosophiques sont subjectifs autant qu'objectifs. On appelle présupposés objectifs des concepts explicitement supposés par un concept donné. Par exemple Descartes, dans la seconde *Méditation*, ne veut pas définir l'homme comme un animal raisonnable, parce qu'une telle définition suppose explicitement connus les concepts de raisonnable et d'animal : en présentant le Cogito comme une définition, il prétend donc conjurer tous les présupposés objectifs qui grèvent les procédés opérant par genre et différence. Pourtant, il est évident qu'il n'échappe pas à des présupposés d'une autre sorte, subjectifs ou implicites, c'est-à-dire enveloppés dans un sentiment au lieu de l'être dans un concept : il est supposé que chacun sait sans concept ce que signifie moi, penser, être. Le moi pur du Je pense n'est donc une apparence de commencement que parce qu'il a renvoyé tous ses présupposés dans le moi empirique. Et si Hegel en fait déjà le reproche à Descartes, il ne semble pas que Hegel pour son compte procède autrement : l'être pur, à son tour, n'est un commencement qu'à force de renvoyer tous ses présupposés dans l'être empirique, sensible et concret. Une telle attitude qui consiste à récuser les présupposés objectifs, mais à condition de se donner autant de présupposés subjectifs (qui sont peut-être d'ailleurs les mêmes sous une autre forme), est encore celle de Heidegger invoquant une compréhension préontologique de l'Être. On peut en tirer la conclusion qu'il n'y a pas de vrai commencement en philosophie, ou plutôt que le vrai commencement philosophique, c'est-à-dire la Différence, est déjà en

lui-même Répétition. Mais cette formule, et le rappel de la philosophie comme Cercle, sont sujets à tant d'interprétations possibles qu'on ne saurait montrer trop de prudence. Car s'il s'agit de retrouver à la fin ce qui était dans le début, s'il s'agit de reconnaître, de tirer au clair, à l'explicite ou au concept ce qui était simplement connu sans concept et de manière implicite — quelle que soit la complexité du tirage, quelles que soient les différences entre les procédés de tels ou tels auteurs — c'est le cas de dire que tout cela est encore trop simple, et que ce cercle vraiment n'est pas assez tortueux. L'image du cercle témoignerait plutôt pour la philosophie d'une impuissance à commencer véritablement, mais aussi à répéter authentiquement.

Cherchons mieux ce qu'est un présupposé subjectif ou implicite : il a la forme du « tout le monde sait... ». Tout le monde sait, avant le concept et sur un mode préphilosophique... tout le monde sait ce que signifie penser et être... si bien que, lorsque le philosophe dit Je pense donc je suis, il peut supposer implicitement compris l'universel de ses prémisses, ce qu'être et penser veulent dire... et personne ne peut nier que douter soit penser, et penser, être... *Tout le monde sait, personne ne peut nier*, c'est la forme de la représentation et le discours du représentant. Quand la philosophie assure son commencement sur des présupposés implicites ou subjectifs, elle peut donc jouer l'innocence, puisqu'elle n'a rien gardé, sauf il est vrai l'essentiel, c'est-à-dire la forme de ce discours. Alors elle oppose « l'idiot » au pédant, Eudoxe à Épistémon, la bonne volonté à l'entendement trop plein, l'homme particulier doué de sa seule pensée naturelle, à l'homme perverti par les généralités de son temps[1]. La philosophie se met du côté de l'idiot comme d'un homme sans présupposés. Mais en vérité, Eudoxe n'a pas moins de présupposés qu'Épistémon, seulement il les a sous une autre forme, implicite ou subjective, « privée » et non « publique », sous la forme d'une pensée naturelle, qui permet à la philosophie de se donner l'air de commencer, et de commencer sans présupposés.

Or voilà que des cris surgissent, isolés et passionnés. Comment ne seraient-ils pas isolés puisqu'ils nient que « tout le monde sache... » ? Et passionnés, puisqu'ils nient ce que personne, dit-on, ne peut nier ? Cette protestation ne se fait pas au nom de préjugés aristocratiques : il ne s'agit pas de dire que peu de gens pensent, et savent ce que signifie penser. Mais au contraire, il

1. Cf. Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (éd. Alquié, Garnier, t. II).

y a quelqu'un, ne fût-ce qu'un, avec la modestie nécessaire, qui n'arrive pas à savoir ce que tout le monde sait, et qui nie modestement ce que tout le monde est censé reconnaître. Quelqu'un qui ne se laisse pas représenter, mais qui ne veut pas davantage représenter quoi que ce soit. Non pas un particulier doué de bonne volonté et de pensée naturelle, mais un singulier plein de mauvaise volonté, qui n'arrive pas à penser, ni dans la nature ni dans le concept. Lui seul est sans présupposés. Lui seul commence effectivement, et répète effectivement. Et pour lui les présupposés subjectifs ne sont pas moins des préjugés que les objectifs, Eudoxe et Épistémon sont un seul et même homme trompeur, dont il faut se méfier. Quitte à faire l'idiot, faisons-le à la russe : un homme de sous-sol, qui ne se reconnaît pas plus dans les présupposés subjectifs d'une pensée naturelle que dans les présupposés objectifs d'une culture du temps, et qui ne dispose pas de compas pour faire un cercle. Il est l'Intempestif, ni temporel ni éternel. Ah Chestov, et les questions qu'il sait poser, la mauvaise volonté qu'il sait montrer, l'impuissance à penser qu'il met dans la pensée, la double dimension qu'il développe dans ces questions exigeantes, à la fois concernant le commencement le plus radical et la répétition la plus entêtée.

Beaucoup de gens ont intérêt à dire que tout le monde sait « ceci », que tout le monde reconnaît ceci, que personne ne peut nier ceci. (Ils triomphent aisément, tant qu'un interlocuteur maussade ne se lève pour répondre qu'il ne veut pas être ainsi représenté, et qu'il nie, qu'il ne reconnaît pas ceux qui parlent en son nom.) Le philosophe, il est vrai, procède avec plus de désintéressement : ce qu'il pose comme universellement reconnu, c'est seulement ce que signifie penser, être et moi, c'est-à-dire non pas un ceci, mais la forme de la représentation ou de la récognition en général. Cette forme pourtant a une matière, mais une matière pure, un élément. Cet élément consiste seulement dans la position de la pensée comme exercice naturel d'une faculté, dans le présupposé d'une pensée naturelle, douée pour le vrai, en affinité avec le vrai, sous le double aspect d'une *bonne volonté du penseur* et d'une *nature droite de la pensée*. C'est parce que tout le monde pense naturellement, que tout le monde est censé savoir implicitement ce que veut dire penser. La forme la plus générale de la représentation est donc dans l'élément d'un sens commun comme nature droite et bonne volonté (Eudoxe et orthodoxie). Le présupposé implicite de la philosophie se trouve dans le sens commun comme *cogitatio natura universalis*, à partir de laquelle la philosophie peut prendre son départ. Il

est inutile de multiplier les déclarations des philosophes, depuis « tout le monde a, par nature, le désir de connaître », jusqu'à « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », pour vérifier l'existence du présupposé. Car celui-ci vaut moins par les propositions explicites qu'il inspire, que par sa persistance chez des philosophes qui le laissent précisément dans l'ombre. Les postulats en philosophie ne sont pas des propositions dont le philosophe demande qu'on les lui accorde, mais au contraire des thèmes de propositions qui restent implicites, et qui sont entendus sur un mode préphilosophique. En ce sens, la pensée conceptuelle philosophique a pour présupposé implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l'élément pur du sens commun. D'après cette image, la pensée est en affinité avec le vrai, possède formellement le vrai et veut matériellement le vrai. Et c'est *sur* cette image que chacun sait, est censé savoir ce que signifie penser. Alors il importe peu que la philosophie commence par l'objet ou par le sujet, par l'être ou par l'étant, tant que la pensée reste soumise à cette Image qui préjuge déjà de tout, et de la distribution de l'objet et du sujet, et de l'être et de l'étant.

Cette image de la pensée, nous pouvons l'appeler image dogmatique ou orthodoxe, image morale. Il est certain qu'elle a des variantes : ainsi ce n'est pas du tout de la même façon que les « rationalistes » et les « empiristes » la supposent érigée. Bien plus, nous le verrons, les philosophes éprouvent de nombreux repentirs, et n'acceptent pas cette image implicite sans y joindre aussi de nombreux traits, venus de la réflexion explicite du concept, qui réagissent contre elle et tendent à la renverser. Elle tient bon pourtant dans l'implicite, même si le philosophe précise que la vérité, après tout, n'est pas « une chose facile à atteindre et à la portée de tous ». C'est pourquoi nous ne parlons pas de telle ou telle image de la pensée, variable suivant les philosophies, mais d'une seule Image en général qui constitue le présupposé subjectif de la philosophie dans son ensemble. Quand Nietzsche s'interroge sur les présupposés les plus généraux de la philosophie, il dit qu'ils sont essentiellement moraux, car seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le Vrai. Qui d'autre, en effet, que la Morale ? et ce Bien qui donne la pensée au vrai, et ce vrai à la pensée... Dès lors apparaissent mieux les conditions d'une philosophie qui serait sans présupposés d'aucune sorte : au lieu de s'appuyer sur l'Image morale de la pensée, elle prendrait son point de départ dans une

critique radicale de l'Image et des « postulats » qu'elle implique. Elle trouverait sa différence ou son vrai commencement, non pas dans une entente avec l'Image *préphilosophique*, mais dans une lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme *non-philosophie*[1]. Par là même, elle trouverait sa répétition authentique dans une pensée sans Image, fût-ce au prix des plus grandes destructions, des plus grandes démoralisations, et d'un entêtement de la philosophie qui n'aurait plus pour allié que le paradoxe et devrait renoncer à la forme de la représentation comme à l'élément du sens commun. Comme si la pensée ne pouvait commencer à penser, et toujours recommencer, que libérée de l'Image et des postulats. Il est vain de prétendre remanier la doctrine de la vérité, si l'on ne recense pas d'abord les postulats qui projettent de la pensée cette image déformante.

* * *

Que penser soit l'exercice naturel d'une faculté, que cette faculté ait une bonne nature et une bonne volonté, cela ne peut pas s'entendre *en fait*. « Tout le monde » sait bien qu'en fait les hommes pensent rarement, et plutôt sous le coup d'un choc que dans l'élan d'un goût. Et la phrase célèbre de Descartes, le bon sens (la puissance de penser) est la chose du monde la mieux partagée, repose seulement sur une vieille plaisanterie, puisqu'elle consiste à rappeler que les hommes se plaignent à la rigueur de manquer de mémoire, d'imagination ou même d'oreille, mais se trouvent toujours assez bien partagés du point de vue de l'intelligence et de la pensée. Mais si Descartes est philosophe, c'est parce qu'il se sert de cette plaisanterie pour ériger une image de la pensée telle qu'elle est *en droit* : la bonne nature et l'affinité avec le vrai appartiendraient à la pensée en droit, quelle que soit la difficulté de traduire le droit dans les faits, ou de retrouver le droit par-delà les faits. Le bon sens ou le sens commun naturels sont donc pris comme la détermination de la pensée pure. Il appartient au sens de préjuger de sa propre universalité ; et de se

1. Feuerbach est de ceux qui allèrent le plus loin dans le problème du commencement. Il dénonce les présupposés implicites dans la philosophie en général, et dans celle de Hegel en particulier. Il montre que la philosophie doit partir, non pas de son entente avec une image *pré-philosophique*, mais de sa « différence » avec la *non-philosophie*. (Seulement il estime que cette exigence du vrai commencement est suffisamment réalisée quand on part de l'être empirique, sensible et concret.) — Cf. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (trad. Althusser, *Manifestes philosophiques*, Presses Universitaires de France, notamment p. 33).

postuler comme universel en droit, communicable en droit. Pour imposer, pour retrouver le droit, c'est-à-dire pour *appliquer* l'esprit bien doué, il faut une méthode explicite. Sans doute donc est-il difficile en fait de penser. Mais le plus difficile en fait passe encore pour le plus facile en droit ; ce pourquoi la méthode elle-même est dite facile du point de vue de la nature de la pensée (il n'est pas exagéré de dire que cette notion de facile empoisonne tout le cartésianisme). Quand la philosophie trouve son présupposé dans une Image de la pensée qui prétend valoir en droit, nous ne pouvons pas, dès lors, nous contenter de lui opposer des faits contraires. Il faut porter la discussion sur le plan même du droit, et savoir si cette image ne trahit pas l'essence même de la pensée comme pensée pure. En tant qu'elle vaut en droit, cette image présuppose une certaine répartition de l'empirique et du transcendantal ; et c'est cette répartition qu'il faut juger, c'est-à-dire ce modèle transcendantal impliqué dans l'image.

Il y a bien un modèle en effet, c'est celui de la récognition. La récognition se définit par l'exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même : c'est le même objet qui peut être vu, touché, rappelé, imaginé, conçu... Ou, comme dit Descartes du morceau de cire, « c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine, et enfin c'est le même que j'ai toujours cru que c'était au commencement ». Sans doute chaque faculté a-t-elle ses données particulières, le sensible, le mémorable, l'imaginable, l'intelligible..., et son style particulier, ses actes particuliers investissant le donné. Mais un objet est reconnu quand une faculté le vise comme identique à celui d'une autre, ou plutôt quand toutes les facultés ensemble rapportent leur donné et se rapportent elles-mêmes à une forme d'identité de l'objet. Simultanément la récognition réclame donc un principe subjectif de la collaboration des facultés pour « tout le monde », c'est-à-dire un sens commun comme *concordia facultatum* ; et la forme d'identité de l'objet réclame, pour le philosophe, un fondement dans l'unité d'un sujet pensant dont toutes les autres facultés doivent être des modes. Tel est le sens du Cogito comme commencement : il exprime l'unité de toutes les facultés dans le sujet, il exprime donc la possibilité pour toutes les facultés de se rapporter à une forme d'objet qui réfléchit l'identité subjective, il donne un concept philosophique au présupposé du sens commun, il est le sens commun devenu philosophique. Chez Kant comme chez Descartes, c'est l'identité du Moi dans le Je pense qui fonde la concordance de toutes les facultés, et leur accord sur la forme d'un objet supposé le Même. On objectera que nous ne nous

trouvons jamais devant un objet formel, objet quelconque universel, mais toujours devant tel ou tel objet, découpé et spécifié dans un apport déterminé des facultés. Mais c'est ici qu'il faut faire intervenir la différence précise des deux instances complémentaires, *sens commun* et *bon sens*. Car si le sens commun est la norme d'identité, du point de vue du Moi pur et de la forme d'objet quelconque qui lui correspond, le bon sens est la norme de partage, du point de vue des moi empiriques et des objets qualifiés comme tel ou tel (ce pourquoi il s'estime universellement partagé). C'est le bon sens qui détermine l'apport des facultés dans chaque cas, quand le sens commun apporte la forme du Même. Et si l'objet quelconque n'existe que comme qualifié, inversement la qualification n'opère qu'en supposant l'objet quelconque. Nous verrons plus tard comment le bon sens et le sens commun se complètent ainsi dans l'image de la pensée, d'une manière tout à fait nécessaire : à eux deux, ils constituent les deux moitiés de la *doxa*. Pour le moment il suffit de marquer la précipitation des postulats eux-mêmes : l'image d'une pensée naturellement droite, et qui sait ce que signifie penser ; l'élément pur du sens commun qui en découle « en droit » ; le modèle de la récognition, ou déjà la forme de la représentation qui en découle à son tour. La pensée est supposée naturellement droite, parce qu'elle n'est pas une faculté comme les autres, mais, rapportée à un sujet, l'unité de toutes les autres facultés qui sont seulement ses modes, et qu'elle oriente sur la forme du Même dans le modèle de la récognition. Le modèle de la récognition est nécessairement compris dans l'image de la pensée. Et que l'on considère le *Théétète* de Platon, les *Méditations* de Descartes, la *Critique de la raison pure*, c'est encore ce modèle qui est roi, et qui « oriente » l'analyse philosophique de ce que signifie penser.

Une telle orientation est fâcheuse pour la philosophie. Car le triple niveau supposé d'une pensée naturellement droite, d'un sens commun naturel en droit, d'une récognition comme modèle transcendantal, ne peut constituer qu'un idéal d'orthodoxie. La philosophie n'a plus aucun moyen de réaliser son projet, qui était de rompre avec la *doxa*. Sans doute, la philosophie récuse-t-elle toute *doxa* particulière ; sans doute ne retient-elle aucune proposition particulière du bon sens ou du sens commun. Sans doute ne reconnaît-elle rien en particulier. Mais elle conserve de la *doxa* l'essentiel, c'est-à-dire la forme ; et du sens commun, l'essentiel, c'est-à-dire l'élément ; et de la récognition, l'essentiel, c'est-à-dire le modèle (concordance des facultés fondée dans le

sujet pensant comme universel, et s'exerçant sur l'objet quelconque). L'image de la pensée n'est que la figure sous laquelle on universalise la *doxa* en l'élevant au niveau rationnel. Mais on reste prisonnier de la *doxa* lorsqu'on fait seulement abstraction de son contenu empirique, tout en gardant l'usage des facultés qui lui correspond, et qui retient implicitement l'essentiel du contenu. On a beau découvrir une forme supra-temporelle, ou même une matière première sous-temporelle, sous-sol ou Urdoxa, on n'avance pas d'un pas, prisonnier de la même caverne ou des idées du temps, qu'on se donne seulement la coquetterie de « retrouver », en les bénissant du signe de la philosophie. Jamais la forme de la récognition n'a sanctifié autre chose que le reconnaissable et le reconnu, jamais la forme n'inspira autre chose que des conformités. Et si la philosophie renvoie à un sens commun comme à son présupposé implicite, quel besoin le sens commun a-t-il de la philosophie, lui qui montre tous les jours, hélas, qu'il est capable d'en faire une à sa façon ? Double danger ruineux pour la philosophie. D'une part, il est évident que les actes de récognition existent et occupent une grande partie de notre vie quotidienne : c'est une table, c'est une pomme, c'est le morceau de cire, bonjour Théétète. Mais qui peut croire que le destin de la pensée s'y joue, et que nous pensions, quand nous reconnaissons ? On a beau distinguer à la manière de Bergson deux types de récognition, celle de la vache en présence de l'herbe, et celle de l'homme appelant ses souvenirs, le second pas plus que le premier ne peut être un modèle pour ce que signifie penser. Nous disions qu'il fallait juger l'Image de la pensée sur ses prétentions de droit, non pas d'après les objections de fait. Mais justement, ce qu'il faut reprocher à cette image de la pensée, c'est d'avoir fondé son droit supposé sur l'extrapolation de certains faits, et de faits particulièrement insignifiants, la banalité quotidienne en personne, la Récognition, comme si la pensée ne devait pas chercher ses modèles dans des aventures plus étranges ou plus compromettantes. Soit l'exemple de Kant : de tous les philosophes, c'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. Il est l'analogue d'un grand explorateur ; non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde. Toutefois que fait-il ? Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la récognition, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent. Il est clair que Kant décalque ainsi

les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique : la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique, etc. C'est pour cacher un procédé si voyant que Kant supprime ce texte dans la seconde édition. Mieux cachée, pourtant, la méthode du décalque n'en subsiste pas moins, avec tout son « psychologisme ».

En second lieu, la récognition n'est insignifiante qu'à titre de modèle spéculatif, mais cesse de l'être dans les fins qu'elle sert et où elle nous entraîne. Le reconnu, c'est un objet, mais aussi des valeurs sur l'objet (les valeurs interviennent même essentiellement dans les distributions opérées par le bon sens). Si la récognition trouve sa finalité pratique dans les « valeurs établies », c'est toute l'image de la pensée comme *Cogitatio natura* qui témoigne, sous ce modèle, d'une inquiétante complaisance. Comme dit Nietzsche, la Vérité paraît bien être « une créature bonasse et aimant ses aises, qui donne sans cesse à tous les pouvoirs établis l'assurance qu'elle ne causera jamais à personne le moindre embarras, car elle n'est, après tout, que la *science pure...* »[1]. Qu'est-ce qu'une pensée qui ne fait de mal à personne, ni à celui qui pense, ni aux autres ? Le signe de la récognition célèbre des fiançailles monstrueuses, où la pensée « retrouve » l'État, retrouve « l'Église », retrouve toutes les valeurs du temps qu'elle a fait passer subtilement sous la forme pure d'un éternel objet quelconque, éternellement béni. Quand Nietzsche distingue la création des valeurs nouvelles et la récognition des valeurs établies, cette distinction ne doit, certes, pas être comprise d'une manière relative historique, comme si les valeurs établies avaient été nouvelles en leur temps, et comme si les nouvelles valeurs demandaient simplement du temps pour s'établir. Il s'agit en vérité d'une différence formelle et de nature, et le nouveau reste pour toujours nouveau, dans sa puissance de commencement et de recommencement, comme l'établi était établi dès le début, même s'il fallait un peu de temps empirique pour le reconnaître. Ce qui s'établit dans le nouveau n'est précisément pas le nouveau. Car le propre du nouveau, c'est-à-dire la différence, est de solliciter dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la récognition, ni aujourd'hui ni demain, des puissances d'un tout autre modèle, dans une *terra incognita* jamais reconnue ni reconnaissable. Et de quelles forces vient-il dans la pensée, de quelle mauvaise nature et de quelle mauvaise volonté centrales, de quel effondrement central qui

1. NIETZSCHE, *Considérations intempestives, Schopenhauer éducateur*, § 3.

dépouille la pensée de son « innéité », et qui la traite à chaque fois comme quelque chose qui n'a pas toujours existé, mais qui commence, contrainte et forcée ? Combien sont dérisoires, à côté, les luttes volontaires pour la récognition. Il n'y a jamais de lutte que sous un sens commun, et autour de valeurs établies, pour s'attribuer ou se faire attribuer des valeurs en cours (honneurs, richesse, pouvoir). Étrange lutte des consciences pour la conquête du trophée constitué par la *Cogitatio natura universalis*, trophée de la récognition et de la représentation pures. Nietzsche riait à la seule idée qu'il pût s'agir de cela dans ce qu'il appelait volonté de puissance. Et non seulement Hegel, mais Kant, il les nommait « ouvriers de la philosophie », parce que leur philosophie restait marquée par ce modèle indélébile de la récognition.

Kant semblait armé, cependant, pour renverser l'Image de la pensée. Au concept d'erreur, il substituait celui d'illusion : des illusions internes, intérieures à la raison, au lieu d'erreurs venues du dehors et qui seraient seulement l'effet d'une causalité du corps. Au moi substantiel, il substituait le moi profondément fêlé par la ligne du temps ; et c'est dans un même mouvement que Dieu et le moi trouvaient une sorte de mort spéculative. Mais, malgré tout, Kant ne voulait pas renoncer aux présupposés implicites, quitte à compromettre l'appareil conceptuel des trois Critiques. Il fallait que la pensée continuât à jouir d'une nature droite, et que la philosophie ne pût aller plus loin ni dans d'autres directions que le sens commun lui-même ou « la raison populaire commune ». Tout au plus la Critique consiste-t-elle, alors, à donner des états civils à la pensée considérée du point de vue de sa *loi naturelle* : l'entreprise de Kant multiplie les sens communs, fait autant de sens communs qu'il y a d'intérêts naturels de la pensée raisonnable. Car s'il est vrai que le sens commun en général implique toujours une collaboration des facultés sur une forme du Même ou un modèle de récognition, il n'en reste pas moins qu'une faculté active parmi les autres est chargée suivant le cas de fournir cette forme ou ce modèle, auquel les autres soumettent leur apport. Ainsi l'imagination, la raison, l'entendement collaborent dans la connaissance et forment un « sens commun logique » ; mais c'est l'entendement qui est ici la faculté législatrice, et qui fournit le modèle spéculatif sur lequel les deux autres sont appelés à collaborer. Pour le modèle pratique de la récognition, au contraire, c'est la raison qui légifère dans le sens commun moral. Encore y a-t-il un troisième modèle, où les facultés accèdent à un libre accord dans un sens commun proprement esthétique. S'il est vrai que toutes les facultés collaborent dans

la récognition en général, les formules de cette collaboration diffèrent suivant les conditions de ce qui est à reconnaître, objet de connaissance, valeur morale, effet esthétique... Loin de renverser la forme du sens commun, Kant l'a donc seulement multiplié. (Ne faut-il pas en dire autant de la phénoménologie ? celle-ci ne découvre-t-elle pas un quatrième sens commun, fondé cette fois sur la sensibilité comme synthèse passive, et qui, pour constituer une *Urdoxa*, n'en reste pas moins prisonnier de la forme de la *doxa*[1] ?) On remarque à quel point la Critique kantienne est finalement respectueuse : jamais la connaissance, la morale, la réflexion, la foi ne sont mises elles-mêmes en question, étant censées correspondre à des intérêts naturels de la raison, mais seulement l'usage des facultés qu'on déclare légitime ou non d'après tel ou tel de ces intérêts. Partout le modèle variable de la récognition fixe le bon usage, dans une concorde des facultés déterminée par une faculté dominante sous un sens commun. C'est pourquoi l'usage illégitime (l'illusion) s'explique seulement par ceci : que la pensée, dans son *état* de nature, confond ses intérêts et laisse ses domaines empiéter les uns sur les autres. Ce qui n'empêche pas qu'elle ait une bonne nature dans le fond, une bonne *loi* naturelle à laquelle la Critique apporte sa sanction civile ; et que les domaines, intérêts, limites et propriétés ne soient sacrés, fondés sur un droit inaliénable. Il y a tout dans la Critique, un tribunal de juge de paix, une chambre d'enregistrement, un cadastre — sauf la puissance d'une nouvelle politique qui renverserait l'image de la pensée. Même le Dieu mort et le Je fêlé ne sont qu'un mauvais moment à passer, le moment spéculatif ; ils ressuscitent plus intégrés et certains que jamais, plus sûrs d'eux-mêmes, mais dans un autre intérêt, dans l'intérêt pratique ou moral.

Tel est le monde de la *représentation* en général. Nous disions précédemment que la représentation se définissait par certains éléments : l'identité dans le concept, l'opposition dans la détermination du concept, l'analogie dans le jugement, la ressemblance

1. Sur ce sens commun et la persistance du modèle de la récognition, cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (N.R.F., pp. 276 sq., 366 sq.). — Sur la théorie kantienne des sens communs, cf. surtout *Critique du jugement*, § 18-22 et 40. Et les déclarations de principe de la *Critique de la raison pure* : « La plus haute philosophie, par rapport aux fins essentielles de la nature humaine, ne peut conduire plus loin que ne fait la direction que celle-ci a accordée au sens commun » ; « les idées de la raison pure ne produisent une apparence trompeuse que par leur abus, car elles nous sont données par la nature de notre raison, et il est impossible que ce tribunal suprême de tous les droits et de toutes les prétentions de notre spéculation renferme lui-même des illusions et des prestiges originels ».

dans l'objet. L'identité du concept quelconque constitue la forme du Même dans la récognition. La détermination du concept implique la comparaison des prédicats possibles avec leurs opposés, dans une double série régressive et progressive, parcourue d'un côté par la remémoration et, de l'autre, par une imagination qui se donne pour but de retrouver, de recréer (reproduction mémorielle-imaginative). L'analogie porte soit sur les plus hauts concepts déterminables, soit sur les rapports des concepts déterminés avec leur objet respectif, et fait appel à la puissance de répartition dans le jugement. Quant à l'objet du concept, en lui-même ou en rapport avec d'autres objets, il renvoie à la ressemblance comme au requisit d'une continuité dans la perception. Chaque élément sollicite donc particulièrement une faculté, mais s'établit aussi d'une faculté à une autre au sein d'un sens commun (par exemple, la ressemblance entre une perception et une remémoration). Le Je pense est le principe le plus général de la représentation, c'est-à-dire la source de ces éléments et l'unité de toutes ces facultés : je conçois, je juge, j'imagine et me souviens, je perçois — comme les quatre branches du Cogito. Et précisément, sur ces branches, la différence est crucifiée. Quadruple carcan où, seul, peut être pensé comme différent ce qui est identique, semblable, analogue et opposé ; *c'est toujours par rapport à une identité conçue, à une analogie jugée, à une opposition imaginée, à une similitude perçue que la différence devient objet de représentation*[1]. On donne à la différence une raison suffisante comme *principium comparationis* sous ces quatre figures à la fois. C'est pourquoi le monde de la représentation se caractérise par son impuissance à penser la différence en elle-même ; et du même coup, à penser la répétition pour elle-même, puisque celle-ci n'est plus saisie qu'à travers la récognition, la répartition, la reproduction, la ressemblance en tant qu'elles aliènent le préfixe RE dans les simples généralités de la représentation. Le postulat de la récognition était donc un premier pas vers un postulat de la représentation, beaucoup plus général.

* * *

« Il y a dans les perceptions certaines choses qui n'invitent pas la pensée à un examen, parce que la perception suffit à les déterminer, et il y en a d'autres qui l'engagent tout à fait dans cet

1. Sur la double subordination de la différence à l'identité conçue et à la ressemblance perçue, dans le monde « classique » de la représentation cf. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses* (N.R.F., 1966), pp. 66 sq., 82 sq.

examen, en tant que la perception ne donne rien de sain. — Tu parles évidemment des choses qui apparaissent de loin et des peintures en perspective. — Tu n'as pas du tout saisi ce que je veux dire... »[1]. — Ce texte distingue donc deux sortes de choses : celles qui laissent la pensée tranquille, et (Platon le dira plus loin) celles qui *forcent* à penser. Les premières sont les objets de récognition. La pensée et toutes ses facultés peuvent y trouver un plein emploi ; la pensée peut s'y affairer, mais cette affaire et cet emploi n'ont rien à voir avec penser. La pensée n'y est remplie que d'une image d'elle-même, où elle se reconnaît d'autant mieux qu'elle reconnaît les choses : c'est un doigt, c'est une table, bonjour Théétète. D'où la question de l'interlocuteur de Socrate : est-ce quand on ne reconnaît pas, quand on a du mal à reconnaître, qu'on pense vraiment ? L'interlocuteur semble déjà cartésien. Mais il est clair que le douteux ne nous fait pas sortir du point de vue de la récognition. Aussi n'inspire-t-il qu'un scepticisme local, ou bien une méthode généralisée à condition que la pensée ait déjà la volonté de reconnaître ce qui distingue essentiellement la certitude et le doute. Il en est des choses douteuses comme des certaines : elles présupposent la bonne volonté du penseur et la bonne nature de la pensée conçues comme idéal de récognition, cette affinité prétendue pour le vrai, cette φιλία qui prédétermine à la fois l'image de la pensée et le concept de la philosophie. Et pas plus que les douteuses, les choses certaines ne forcent à penser. Que les trois angles du triangle soient nécessairement égaux à deux droits, cela suppose la pensée, la volonté de penser, et de penser au triangle, et même de penser à ses angles : Descartes remarquait qu'on ne peut pas nier cette égalité si l'on y pense, mais qu'on peut fort bien penser, même au triangle, sans penser à cette égalité. Toutes les vérités de cette sorte sont hypothétiques, puisqu'elles sont incapables de faire naître l'acte de penser dans la pensée, puisqu'elles supposent tout ce qui est en question. En vérité, les concepts ne désignent jamais que des possibilités. Il leur manque une griffe, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité : tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire absolument qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde. Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne suppose la philosophie,

1. PLATON, *République*, VII, 523 *b* sq.

tout part d'une misosophie. Ne comptons pas sur la pensée pour asseoir la nécessité relative de ce qu'elle pense, mais au contraire sur la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser, pour lever et dresser la nécessité absolue d'un acte de penser, d'une passion de penser. Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même.

Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une *rencontre* fondamentale, et non d'une récognition. Ce qui est rencontré, ce peut être Socrate, le temple ou le démon. Il peut être saisi sous des tonalités affectives diverses, admiration, amour, haine, douleur. Mais dans son premier caractère, et sous n'importe quelle tonalité, il ne peut être que senti. C'est en ce sens qu'il s'oppose à la récognition. Car le sensible dans la récognition n'est nullement ce qui ne peut être que senti, mais ce qui se rapporte directement aux sens dans un objet qui peut être rappelé, imaginé, conçu. Le sensible n'est pas seulement référé à un objet qui peut être autre chose que senti, mais peut être lui-même visé par d'autres facultés. Il présuppose donc l'exercice des sens, et l'exercice des autres facultés dans un sens commun. L'objet de la rencontre, au contraire, fait réellement naître la sensibilité dans le sens. Ce n'est pas un αἰσθητόν, mais un αἰσθητέον. Ce n'est pas une qualité, mais un signe. Ce n'est pas un être sensible, mais l'être *du* sensible. Ce n'est pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné. Aussi bien est-il l'insensible d'une certaine façon. C'est l'insensible, précisément du point de vue de la récognition, c'est-à-dire du point de vue d'un exercice empirique où la sensibilité ne saisit que ce qui pourra l'être aussi par d'autres facultés, et se rapporte sous un sens commun à un objet qui doit être aussi appréhendé par les autres facultés. La sensibilité, en présence de ce qui ne peut être que senti (l'insensible en même temps) se trouve devant une limite propre — le signe — et s'élève à un exercice transcendant — la nième puissance. Le sens commun n'est plus là pour limiter l'apport spécifique de la sensibilité aux conditions d'un travail conjoint ; celle-ci entre alors dans un jeu discordant, ses organes deviennent métaphysiques.

Second caractère : ce qui ne peut être que senti (le *sentiendum* ou l'être du sensible) émeut l'âme, la rend « perplexe », c'est-à-dire la force à poser un problème. Comme si l'objet de rencontre, le signe, était porteur de problème — comme s'il faisait

problème[1]. Faut-il, conformément à d'autres textes de Platon, identifier le problème ou la question à l'objet singulier d'une Mémoire transcendantale, qui rend possible un apprentissage dans ce domaine en saisissant ce qui ne peut être que rappelé ? Tout l'indique ; il est bien vrai que la réminiscence platonicienne prétend saisir l'être *du* passé, immémorial ou mémorandum, en même temps frappé d'un oubli essentiel, conformément à la loi de l'exercice transcendant qui veut que ce qui ne peut être que rappelé soit aussi l'impossible à rappeler (dans l'exercice empirique). Il y a une grande différence entre cet oubli essentiel et un oubli empirique. La mémoire empirique s'adresse à des choses qui peuvent et même doivent être autrement saisies : ce que je rappelle, il faut que je l'aie vu, entendu, imaginé, ou pensé. L'oublié, au sens empirique, est ce qu'on n'arrive pas à ressaisir par la mémoire quand on le cherche une seconde fois (c'est trop loin, l'oubli me sépare du souvenir ou l'a effacé). Mais la mémoire transcendantale saisit ce qui, dans la première fois, dès la première fois, ne peut être que rappelé : non pas un passé contingent, mais l'être du passé comme tel et passé de tout temps. *Oubliée*, c'est de cette manière que la chose *apparaît* en personne, à la mémoire qui l'appréhende essentiellement. Elle ne s'adresse pas à la mémoire sans s'adresser à l'oubli dans la mémoire. Le mémorandum y est aussi l'immémorable, l'immémorial. L'oubli n'est plus une impuissance contingente qui nous sépare d'un souvenir lui-même contingent, mais existe dans le souvenir essentiel comme la nième puissance de la mémoire à l'égard de sa limite ou de ce qui ne peut être que rappelé. Il en était de même pour la sensibilité : à l'insensible contingent, trop petit, trop loin pour nos sens dans l'exercice empirique, s'oppose un insensible essentiel, qui se confond avec ce qui ne peut être que senti du point de vue de l'exercice transcendant. Voilà donc que la sensibilité, forcée par la rencontre à sentir le *sentiendum*, force à son tour la mémoire à se souvenir du mémorandum, ce qui ne peut être que rappelé. Et enfin, pour troisième caractère, la mémoire transcendantale à son tour force la pensée à saisir ce qui ne peut être que pensé, le *cogitandum*, le νοητέον, l'Essence : non pas l'intelligible, car celui-ci n'est encore que le mode sous lequel on pense ce qui peut être autre chose que pensé, mais l'être de l'intelligible comme dernière puissance de la pensée,

1. *Ibid.*, 524 *ab*. — On remarquera comment, dans *Le rationalisme appliqué* (Presses Universitaires de France, 1949, pp. 51-56), Gaston BACHELARD oppose le problème ou l'objet-porteur de problème au doute cartésien, et dénonce le modèle de la récognition en philosophie.

l'impensable aussi bien. Du *sentiendum* au *cogitandum*, s'est développée la violence de ce qui force à penser. Chaque faculté est sortie de ses gonds. Mais qu'est-ce que les gonds, sauf la forme du sens commun qui faisait tourner et converger toutes les facultés ? Chacune a, pour son compte et dans son ordre, brisé la forme du sens commun qui la maintenait dans l'élément empirique de la *doxa*, pour atteindre à sa nième puissance comme à l'élément du paradoxe dans l'exercice transcendant. Au lieu que toutes les facultés convergent, et contribuent à l'effort commun de reconnaître un objet, on assiste à un effort divergent, chacune étant mise en présence de son « propre » en ce qui la concerne essentiellement. Discorde des facultés, chaîne de force et cordon de poudre où chacune affronte sa limite, et ne reçoit de l'autre (ou ne communique à l'autre) qu'une violence qui la met en face de son élément propre, comme de son disparate ou de son incomparable.

Arrêtons-nous toutefois à la manière dont Platon détermine la nature des limites dans chaque cas. Ce qui est essentiellement rencontré, ce qui doit se distinguer de toute récognition, le texte de *La République* le définit comme l'objet d'une « sensation contraire en même temps ». Alors que le doigt n'est jamais qu'un doigt, et est toujours un doigt qui sollicite la reconnaissance, le dur n'est jamais dur sans être mou aussi, puisqu'il est inséparable d'un devenir ou d'une relation qui mettent en lui le contraire (de même le grand et le petit, l'un et le multiple). C'est donc la coexistence des contraires, la coexistence du plus et du moins dans un devenir qualitatif illimité, qui constitue le signe ou le point de départ de ce qui force à penser. La récognition, en revanche, mesure et limite la qualité en la rapportant à quelque chose, elle en arrête ainsi le devenir-fou. Mais en définissant la première instance par cette *forme d'opposition ou de contrariété qualitative*, Platon ne confond-il pas déjà l'être du sensible avec un simple être sensible, avec un être qualitatif pur (αἰσθητόν) ? Le soupçon se renforce dès que l'on considère la seconde instance, celle de la réminiscence. Car c'est seulement en apparence que la réminiscence brise avec le modèle de la récognition. Elle se contente plutôt d'en compliquer le schéma : tandis que la reconnaissance porte sur un objet perceptible ou perçu, la réminiscence porte sur un autre objet, qu'on suppose associé au premier ou plutôt enveloppé en lui, et qui sollicite d'être reconnu pour lui-même indépendamment d'une perception distincte. Cette autre chose, enveloppée dans le signe, devrait à la fois être le jamais-vu et pourtant le déjà-reconnu, l'inquiétante

étrangeté. Il est alors tentant de dire en poète que cela a été vu, mais dans une autre vie, dans un présent mythique : tu es la ressemblance... Mais par là tout est trahi : d'abord la nature de la rencontre, en tant qu'elle ne propose pas à la récognition une épreuve particulièrement difficile, un enveloppement particulièrement difficile à déplier, mais s'oppose à toute récognition possible. Ensuite, la nature de la mémoire transcendantale et de ce qui ne peut être que rappelé ; car cette seconde instance est seulement conçue sous la *forme de la similitude dans la réminiscence*. Au point que la même objection surgit ; la réminiscence confond l'être du passé avec un être passé, et, faute de pouvoir assigner un moment empirique où ce passé fut présent, invoque un présent originel ou mythique. La grandeur du concept de réminiscence (et ce pourquoi il se distingue radicalement du concept cartésien d'innéité), c'est d'introduire le temps, la durée du temps dans la pensée comme telle : par là, il établit une opacité propre à la pensée, témoignant d'une mauvaise nature comme d'une mauvaise volonté, qui doivent être secoués du dehors, par les signes. Mais, nous l'avons vu, parce que le temps n'est introduit ici que comme un cycle physique, et non sous sa forme pure ou son essence, la pensée est encore supposée avoir une bonne nature, une resplendissante clarté, qui se sont simplement obscurcies ou égarées dans les avatars du cycle naturel. La réminiscence est encore un refuge pour le modèle de la récognition ; et non moins que Kant, Platon décalque l'exercice de la mémoire transcendantale sur la figure de l'exercice empirique (on le voit bien dans l'exposé du *Phédon*).

Quant à la troisième instance, celle de la pensée pure ou de ce qui ne peut être que pensé, Platon la détermine comme le contraire séparé : la Grandeur qui n'est rien d'autre que grande, la Petitesse qui n'est rien d'autre que petite, la Lourdeur qui n'est que lourde, ou l'Unité, seulement une — voilà ce que nous sommes forcés de penser sous la pression de la réminiscence. C'est donc la *forme de l'Identité réelle* (le Même compris comme αὐτὸ καθ' αὑτό) qui définit l'essence selon Platon. Tout culmine avec le grand principe : qu'il y a, malgré tout et avant tout, une affinité, une filiation, ou peut-être il vaut mieux dire une philiation de la pensée avec le vrai, bref une bonne nature et un bon désir, fondés en dernière instance sur la *forme d'analogie dans le Bien*. Si bien que Platon, qui écrivit le texte de *La République*, fut aussi le premier à dresser l'image dogmatique et moralisante de la pensée, qui neutralise ce texte et ne le laisse plus fonctionner que comme un « repentir ». Découvrant l'exercice

supérieur ou transcendant des facultés, Platon le subordonne aux formes d'opposition dans le sensible, de similitude dans la réminiscence, d'identité dans l'essence, d'analogie dans le Bien ; par là, il prépare le monde de la représentation, il en opère une première distribution des éléments, et recouvre déjà l'exercice de la pensée d'une image dogmatique qui la présuppose et la trahit.

La forme transcendantale d'une faculté se confond avec son exercice disjoint, supérieur ou transcendant. Transcendant ne signifie pas du tout que la faculté s'adresse à des objets hors du monde, mais au contraire qu'elle saisit dans le monde ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître au monde. Si l'exercice transcendant ne doit pas être décalqué sur l'exercice empirique, c'est précisément parce qu'il appréhende ce qui ne peut pas être saisi du point de vue d'un sens commun, lequel mesure l'usage empirique de toutes les facultés d'après ce qui revient à chacune sous la forme de leur collaboration. C'est pourquoi le transcendantal pour son compte est justiciable d'un empirisme supérieur, seul capable d'en explorer le domaine et les régions, puisque, contrairement à ce que croyait Kant, il ne peut pas être induit des formes empiriques ordinaires telles qu'elles apparaissent sous la détermination du sens commun. Le discrédit dans lequel est tombée aujourd'hui la doctrine des facultés, pièce pourtant tout à fait nécessaire dans le système de la philosophie, s'explique par la méconnaissance de cet empirisme proprement transcendantal, auquel on substituait vainement un décalque du transcendantal sur l'empirique. Il faut porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d'une triple violence, violence de ce qui la force à s'exercer, de ce qu'elle est forcée de saisir et qu'elle est seule à pouvoir saisir, pourtant l'insaisissable aussi (du point de vue de l'exercice empirique). Triple limite de la dernière puissance. Chaque faculté découvre alors la passion qui lui est propre, c'est-à-dire sa différence radicale et son éternelle répétition, son élément différentiel et répétiteur, comme l'engendrement instantané de son acte et l'éternel ressassement de son objet, sa manière de naître en répétant déjà. Nous demandons par exemple : qu'est-ce qui force la sensibilité à sentir ? et qu'est-ce qui ne peut être que senti ? et qui est l'insensible en même temps ? Et cette question, nous devons encore la poser non seulement pour la mémoire et la pensée, mais pour l'imagination — y a-t-il un *imaginandum*, un φανταστέον, qui soit aussi bien la limite, l'impossible à imaginer ? — pour le langage

— y a-t-il un *loquendum*, silence en même temps ? — et pour d'autres facultés qui retrouveraient leur place dans une doctrine complète — la vitalité, dont l'objet transcendant serait aussi bien le monstre, la sociabilité, dont l'objet transcendant serait aussi l'anarchie — et même enfin pour des facultés non encore soupçonnées, à découvrir[1]. Car on ne peut rien dire d'avance, on ne peut pas préjuger de la recherche : il se peut que certaines facultés, bien connues-trop connues, se révèlent ne pas avoir de limite propre, pas d'adjectif verbal, parce qu'elles ne sont imposées et n'ont d'exercice que sous la forme du sens commun ; il se peut, en revanche, que de nouvelles facultés se lèvent, qui étaient refoulées par cette forme du sens commun. Cette incertitude quant aux résultats de la recherche, cette complexité dans l'étude du cas particulier de chaque faculté, n'ont rien de regrettable pour une doctrine en général ; l'empirisme transcendantal est au contraire le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique.

Notre sujet n'est pas ici l'établissement d'une telle doctrine des facultés. Nous ne cherchons à déterminer que la nature de ses exigences. Mais à cet égard les déterminations platoniciennes ne peuvent pas être satisfaisantes. Car ce ne sont pas des figures déjà médiatisées et rapportées à la représentation, mais au contraire des états libres ou sauvages de la différence en elle-même, qui sont capables de porter les facultés à leurs limites respectives. Ce n'est pas l'opposition qualitative dans le sensible, mais un élément qui est en lui-même différence, et qui crée à la fois la qualité dans le sensible et l'exercice transcendant dans la sensibilité : cet élément est l'intensité, comme pure différence en soi, à la fois l'insensible pour la sensibilité empirique qui ne saisit d'intensité que déjà recouverte ou médiatisée par la qualité qu'elle crée, et pourtant ce qui ne peut être

1. *Le cas de l'imagination :* ce cas est le seul où KANT considère une faculté libérée de la forme d'un sens commun, et découvre pour elle un exercice légitime véritablement « transcendant ». En effet, l'imagination schématisante, dans la *Critique de la raison pure*, est encore sous le sens commun dit logique ; l'imagination réfléchissante, dans le jugement de beauté, est encore sous le sens commun esthétique. Mais avec le sublime, l'imagination selon Kant est forcée, contrainte d'affronter sa limite propre, son φανταστέον, son maximum qui est aussi bien l'inimaginable, l'informe ou le difforme dans la nature (*Critique du jugement*, § 26). Et elle transmet sa contrainte à la pensée, à son tour forcée de penser le supra-sensible, comme fondement de la nature et de la faculté de penser : la pensée et l'imagination entrent ici dans une discordance essentielle, dans une violence réciproque qui conditionne un nouveau type d'accord (§ 27). Si bien que le modèle de la récognition ou la forme du sens commun se trouvent en défaut dans le sublime, au profit d'une tout autre conception de la pensée (§ 29).

que senti du point de vue de la sensibilité transcendante qui l'appréhende immédiatement dans la rencontre. Et quand la sensibilité transmet sa contrainte à l'imagination, quand l'imagination s'élève à son tour à l'exercice transcendant, c'est le fantasme, la disparité dans le fantasme qui constitue le φανταστέον, ce qui ne peut être qu'imaginé, l'inimaginable empirique. Et quand vient le moment de la mémoire, ce n'est pas la similitude dans la réminiscence, mais au contraire le dissemblable dans la forme pure du temps qui constitue l'immémorial d'une mémoire transcendante. Et c'est un Je fêlé par cette forme du temps qui se trouve enfin contraint de penser ce qui ne peut être que pensé, non pas le Même, mais ce « point aléatoire » transcendant, toujours Autre par nature, où toutes les essences sont enveloppées comme différentielles de la pensée, et qui ne signifie la plus haute puissance de penser qu'à force de désigner aussi l'impensable ou l'impuissance à penser dans l'usage empirique. On se rappelle les textes profonds de Heidegger, montrant que tant que la pensée en reste au présupposé de sa bonne nature et de sa bonne volonté, sous la forme d'un sens commun, d'une *ratio*, d'une *cogitatio natura universalis*, elle ne pense rien du tout, prisonnière de l'opinion, figée dans une possibilité abstraite... : « L'homme sait penser en tant qu'il en a la possibilité, mais ce possible ne nous garantit pas encore que nous en soyons capables » ; la pensée ne pense que contrainte et forcée, en présence de ce qui « donne à penser », de ce qui est à penser — et ce qui est à penser, c'est aussi bien l'impensable ou la non-pensée, c'est-à-dire *le fait* perpétuel que « nous ne pensons pas encore » (suivant la pure forme du temps)[1]. Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre, alors que les deux instances sont distinctes dans les autres cas. En effet l'intensif, la différence

1. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* (trad. BECKER et GRANEL, Presses Universitaires de France), p. 21. — Il est vrai que Heidegger conserve le thème d'un désir ou d'un φιλία, d'une analogie ou mieux d'une homologie entre la pensée et ce qui est à penser. C'est qu'il garde le primat du Même, même si celui-ci est censé rassembler et comprendre la différence en tant que telle. D'où les métaphores du don, qui se substituent à celles de la violence. En tous ces sens, Heidegger ne renonce pas à ce que nous appelions précédemment les présupposés subjectifs. Comme on le voit dans l'*Etre et le temps* (trad. BŒHM et WAEHLENS, N.R.F., p. 21), il y a en effet une compréhension pré-ontologique et implicite de l'être, *bien que*, précise Heidegger, *le concept-explicite ne doive pas en découler*.

dans l'intensité, est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité. Ce ne sont pas les dieux qui sont rencontrés ; même cachés, les dieux ne sont que des formes pour la récognition. Ce qui est rencontré, ce sont les démons, puissances du saut, de l'intervalle, de l'intensif ou de l'instant, et qui ne comblent la différence qu'avec du différent ; ils sont les porte-signes. Et c'est le plus important : de la sensibilité à l'imagination, de l'imagination à la mémoire, de la mémoire à la pensée — quand chaque faculté disjointe communique à l'autre la violence qui la porte à sa limite propre — c'est chaque fois une libre figure de la différence qui éveille la faculté, et l'éveille comme le différent de cette différence. Ainsi la différence dans l'intensité, la disparité dans le fantasme, la dissemblance dans la forme du temps, la différentielle dans la pensée. *L'opposition, la ressemblance, l'identité et même l'analogie ne sont que des effets produits par ces présentations de la différence*, au lieu d'être les conditions qui se subordonnent la différence et en font quelque chose de représenté. Jamais on ne peut parler d'une φιλία, témoignant d'un désir, d'un amour, d'une bonne nature ou d'une bonne volonté par lesquelles les facultés posséderaient déjà, ou tendraient vers l'objet auquel la violence les élève, et présenteraient une analogie avec lui ou une homologie entre elles. Chaque faculté, y compris la pensée n'a d'autre aventure que celle de l'involontaire ; l'usage volontaire reste enfoncé dans l'empirique. Le Logos se brise en hiéroglyphes, dont chacun parle le langage transcendant d'une faculté. Même le point de départ, la sensibilité dans la rencontre avec ce qui force à sentir, ne suppose aucune affinité ni prédestination. Au contraire, c'est le fortuit ou la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle force à penser. Ce n'est pas une *amitié*, comme celle du semblable avec le Même, ou encore unissant les opposés, qui lie déjà la sensibilité au *sentiendum*. Il suffit du précurseur sombre qui fait communiquer le différent comme tel, et le fait communiquer avec la différence : le sombre précurseur n'est pas un ami. Le président Schreber à sa manière reprenait les trois moments de Platon, en les restituant à leur violence originelle et communicative : les nerfs et l'annexion des nerfs, les âmes examinées et le meurtre d'âmes, la pensée contrainte ou la contrainte à penser.

Le principe même d'une communication, fût-elle de violence, semble maintenir la forme d'un sens commun. Cependant, il n'en est rien. Il existe bien un enchaînement des facultés, et un ordre dans cet enchaînement. Mais ni l'ordre ni l'enchaînement

n'impliquent une collaboration sur une forme d'objet supposé le même ou une unité subjective dans la nature du Je pense. C'est une chaîne forcée et brisée, qui parcourt les morceaux d'un moi dissous comme les bords d'un Je fêlé. L'usage transcendant des facultés est un usage à proprement parler paradoxal, qui s'oppose à leur exercice sous la règle d'un sens commun. Aussi l'accord des facultés ne peut-il être produit que comme un *accord discordant*, puisque chacune ne communique à l'autre que la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes[1]. Kant le premier a montré l'exemple d'un tel accord par la discordance, avec le cas du rapport de l'imagination et de la pensée telles qu'elles s'exercent dans le sublime. Il y a donc quelque chose qui se communique d'une faculté à une autre, mais qui se métamorphose, et ne forme pas un sens commun. On dirait aussi bien qu'il y a des Idées qui parcourent toutes les facultés, n'étant l'objet d'aucune en particulier. Peut-être en effet, nous le verrons, faut-il réserver le nom d'Idées, non pas aux purs *cogitanda*, mais plutôt à des instances qui vont de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité, capables d'engendrer dans chaque cas, suivant un ordre qui leur appartient, l'objet-limite ou transcendant de chaque faculté. Les Idées sont les problèmes, mais les problèmes apportent seulement les conditions sous lesquelles les facultés accèdent à leur exercice supérieur. Sous cet aspect les Idées, loin d'avoir un bon sens ou un sens commun pour milieu, renvoient à un para-sens qui détermine la seule communication des facultés disjointes. Aussi ne sont-elles pas éclairées par une lumière naturelle ; elles sont plutôt luisantes, comme des lueurs différentielles qui sautent et se métamorphosent. La conception même d'une lumière naturelle n'est pas séparable d'une certaine valeur supposée de l'Idée, le « clair et distinct », et d'une certaine origine supposée, « l'innéité ». Mais l'innéité représente seulement la bonne nature de la pensée, du point de vue d'une théologie chrétienne ou, plus généralement, des exigences de la création (ce pourquoi Platon opposait la réminiscence à l'innéité, reprochant à celle-ci d'ignorer le rôle d'une forme du temps dans l'âme en fonction de la pensée pure, ou la nécessité d'une distinction formelle entre un Avant et un Après, capable de fonder l'oubli dans ce qui force à penser). Le « clair et distinct » lui-même

1. La notion d'un « accord-discordant » est bien déterminée par Kostas Axelos, qui l'applique au monde, et qui se sert d'un signe particulier (« ou/et ») pour désigner en ce sens la différence ontologique : cf. *Vers la pensée planétaire*, Editions de Minuit, 1964.

n'est pas séparable du modèle de la récognition comme instrument de toute orthodoxie, fût-elle rationnelle. Le clair et distinct est la logique de la récognition, comme l'innéité, la théologie du sens commun ; tous deux ont déjà versé l'Idée dans la représentation. La restitution de l'Idée dans la doctrine des facultés entraîne l'éclatement du clair et distinct, ou la découverte d'une valeur dionysiaque d'après laquelle *l'Idée est nécessairement obscure en tant qu'elle est distincte*, d'autant plus obscure qu'elle est davantage distincte. Le distinct-obscur devient ici la vraie tonalité de la philosophie, la symphonie de l'Idée discordante.

Rien n'est plus exemplaire que l'échange de lettres entre Jacques Rivière et Antonin Artaud. Rivière maintient l'image d'une fonction pensante autonome, douée d'une nature et d'une volonté de droit. Bien sûr, nous avons les plus grandes difficultés de fait à penser : manque de méthode, de technique ou d'application, et même manque de santé. Mais ces difficultés sont heureuses : non seulement parce qu'elles empêchent la nature de la pensée de dévorer notre propre nature, non seulement parce qu'elles mettent la pensée en rapport avec des obstacles qui sont autant de « faits » sans lesquels elle n'arriverait pas à s'orienter, mais parce que nos efforts pour les dépasser nous permettent de maintenir un idéal du moi dans la pensée pure, comme un « degré supérieur d'identité à nous-mêmes », à travers toutes les variations, différences et inégalités qui ne cessent de nous affecter en fait. Le lecteur constate, étonné, que plus Rivière croit se faire proche d'Artaud, et le comprendre, plus il s'éloigne et parle d'autre chose. Rarement, il y eut tel malentendu. Car Artaud ne parle pas simplement de son « cas », mais pressent déjà, dans ces lettres de jeunesse, que son cas le met en présence d'un processus généralisé de penser qui ne peut plus s'abriter sous l'image dogmatique rassurante, et se confond au contraire avec la destruction complète de cette image. Aussi les difficultés qu'il dit éprouver ne doivent-elles pas être comprises comme des faits, mais comme des difficultés de droit concernant et affectant l'essence de ce que signifie penser. Artaud dit que le problème (pour lui) n'est pas d'orienter sa pensée, ni de parfaire l'expression de ce qu'il pense, ni d'acquérir application et méthode, ou de perfectionner ses poèmes, mais d'arriver tout court à penser quelque chose. C'est là pour lui la seule « œuvre » concevable ; elle suppose une impulsion, une compulsion de penser qui passe par toutes sortes de bifurcations, qui part des nerfs et se communique à l'âme pour arriver à la

pensée. Dès lors, ce que la pensée est forcée de penser, c'est aussi bien son effondrement central, sa fêlure, son propre « impouvoir » naturel, qui se confond avec la plus grande puissance, c'est-à-dire avec les *cogitanda*, ces forces informulées, comme avec autant de vols ou d'effractions de pensée. Artaud poursuit en tout ceci la terrible révélation d'une pensée sans image, et la conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter. Il sait que la *difficulté* comme telle, et son cortège de problèmes et de questions, ne sont pas un état de fait, mais une structure en droit de la pensée. Qu'il y a un acéphale dans la pensée, comme un amnésique dans la mémoire, un aphasique dans le langage, un agnosique dans la sensibilité. Il sait que penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée. Il sait que le problème n'est pas de diriger ni d'appliquer méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore (il n'y a pas d'autre œuvre, tout le reste est arbitraire, et enjolivement). Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée. C'est pourquoi Artaud oppose dans la pensée la *génitalité* à l'innéité, mais aussi bien à la réminiscence, et pose ainsi le principe d'un empirisme transcendantal : « Je suis un génital inné... Il y a des imbéciles qui se croient des êtres, êtres par innéité. Moi je suis celui qui pour être doit fouetter son innéité. Celui qui par innéité est celui qui doit être un être, c'est-à-dire toujours fouetter cette espèce de négatif chenil, ô chiennes d'impossibilité... Sous la grammaire, il y a la pensée qui est un opprobre plus fort à vaincre, une vierge beaucoup plus rêche à outrepasser quand on la prend pour un fait inné. Car la pensée est une matrone qui n'a pas toujours existé »[1].

* * *

Il ne s'agit pas d'opposer à l'image dogmatique de la pensée une autre image, empruntée par exemple à la schizophrénie. Mais plutôt de rappeler que la schizophrénie n'est pas seulement un fait humain, qu'elle est une possibilité de la pensée, qui ne se révèle à ce titre que dans l'abolition de l'image. Car il est remarquable que l'image dogmatique, de son côté, ne reconnaisse que *l'erreur* comme mésaventure de la pensée, et réduise tout à la

1. Antonin ARTAUD, Correspondance avec Rivière (*Œuvres complètes*, N.R.F., t. I, pp. 9-11). — Sur cette correspondance, on se reportera aux commentaires de Maurice BLANCHOT, *Le livre à venir*, N.R.F.

figure de l'erreur. C'est même le cinquième postulat que nous ayons à recenser : l'erreur, présentée comme seul « négatif » de la pensée. Et sans doute ce postulat tient-il aux autres, autant que les autres à lui : que peut-il arriver à une *Cogitatio natura universalis*, qui suppose une bonne volonté du penseur comme une bonne nature de la pensée, sauf de se tromper, c'est-à-dire de prendre le faux pour le vrai (le faux selon la nature pour le vrai suivant la volonté) ? Et l'erreur ne témoigne-t-elle pas elle-même de la forme d'un sens commun, puisqu'il ne peut arriver à une faculté toute seule de se tromper, mais à deux facultés au moins du point de vue de leur collaboration, un objet de l'une étant confondu avec un *autre* objet de l'autre ? Et qu'est-ce qu'une erreur, sinon toujours une fausse récognition ? Et d'où vient l'erreur, sinon d'une fausse répartition des éléments de la représentation, d'une fausse évaluation de l'opposition, de l'analogie, de la ressemblance et de l'identité ? L'erreur n'est que l'envers d'une orthodoxie rationnelle, et elle témoigne encore en faveur de ce dont elle s'écarte, en faveur d'une droiture, d'une bonne nature et d'une bonne volonté de celui qui est dit se tromper. L'erreur rend donc hommage à la « vérité » dans la mesure où, n'ayant pas de forme, elle donne au faux la forme du vrai. C'est en ce sens que Platon, dans le *Théétète*, sous une inspiration apparemment tout à fait différente de celle de *La République*, dresse à la fois le modèle positif de la récognition ou du sens commun, et le modèle négatif de l'erreur. Non seulement la pensée emprunte l'idéal d'une « orthodoxie », non seulement le sens commun trouve son objet dans les catégories d'opposition, de similitude, d'analogie et d'identité ; mais c'est l'erreur qui implique en elle-même cette transcendance d'un sens commun sur les sensations, et d'une âme sur toutes les facultés qu'elle détermine à collaborer (συλλογισμός) dans la forme du Même. Car, si je ne peux pas confondre deux choses que je perçois, ou que je conçois, je peux toujours confondre une chose que je perçois avec une autre que je conçois ou dont je me souviens, comme lorsque je glisse l'objet présent de ma sensation dans l'engramme d'un *autre* objet de ma mémoire — ainsi « bonjour Théodore » quand Théétète passe. L'erreur dans sa misère témoigne donc encore pour la transcendance de la *Cogitatio natura*. On dirait de l'erreur qu'elle est une sorte de raté du bon sens sous la forme d'un sens commun qui reste intact, intègre. Par là, elle confirme les postulats précédents de l'image dogmatique, autant qu'elle en dérive, et en donne une démonstration par l'absurde.

Il est vrai que cette démonstration est tout à fait inefficace, opérant dans le même élément que les postulats eux-mêmes. Quant à la conciliation du *Théétète* et du texte de *La République*, peut-être est-elle plus facile à découvrir qu'il ne semble d'abord. Ce n'est pas par hasard que le *Théétète* est un dialogue aporétique ; et précisément l'aporie sur laquelle il se clôt, c'est celle de la différence ou *diaphora* (autant la pensée exige pour la différence une transcendance par rapport à « l'opinion », autant l'opinion exige pour elle-même une immanence de la différence). Le *Théétète* est la première grande théorie du sens commun, de la récognition et de la représentation, et de l'erreur comme corrélat. Mais l'aporie de la différence en montre l'échec, dès l'origine, et la nécessité de chercher une doctrine de la pensée dans une tout autre direction : celle indiquée par le livre VII de *La République* ?... Avec cette réserve toutefois que le modèle du *Théétète* continue d'agir de manière sous-jacente, et que les éléments persistants de la représentation compromettent encore la nouvelle vision de *La République*.

L'erreur est le « négatif » qui se développe naturellement dans l'hypothèse de la *Cogitatio natura universalis*. Pourtant l'image dogmatique n'ignore nullement que la pensée a d'autres mésaventures que l'erreur, des opprobres plus difficiles à vaincre, des négatifs autrement difficiles à développer. Elle n'ignore pas que la folie, la bêtise, la méchanceté — horrible trinité qui ne se réduit pas au même — ne se réduit pas davantage à l'erreur. Mais encore une fois, il n'y a là pour l'image dogmatique que des *faits*. La bêtise, la méchanceté, la folie sont considérées comme des faits d'une causalité externe, qui mettent en jeu des forces elles-mêmes extérieures, capables de détourner du dehors la droiture de la pensée — et cela, dans la mesure où nous ne sommes pas uniquement penseurs. Mais précisément le seul effet de ces forces dans la pensée est assimilé à l'erreur, censée recueillir en droit tous les effets des causalités de fait externes. C'est donc *en droit* qu'il faut comprendre la réduction de la bêtise, de la méchanceté, de la folie à la seule figure de l'erreur. D'où le caractère hybride de ce fade concept, qui n'appartiendrait pas à la pensée pure si celle-ci n'était dévoyée du *dehors*, mais qui ne résulterait pas de ce dehors si ce n'était *dans* la pensée pure. C'est pourquoi, de notre côté, nous ne pouvons pas nous contenter d'invoquer certains faits contre l'image en droit de la pensée dogmatique. Comme pour la récognition, nous devons poursuivre la discussion sur le plan du droit, en nous interrogeant sur la légitimité de la distribution de l'empirique et du transcendantal, telle que l'opère

l'image dogmatique. Car il nous semble plutôt qu'il y a des *faits* d'erreur. Mais quels faits ? *Qui* dit « bonjour Théodore » quand passe Théétète, et « il est trois heures » quand il est 3 heures et demie, et 7 + 5 = 13 ? Le myope, le distrait, le petit enfant à l'école. Il y a là des exemples effectifs d'erreurs mais qui, comme la plupart des « faits », renvoient à des situations parfaitement artificielles ou puériles, et qui donnent de la pensée une image grotesque parce qu'ils la rapportent à des interrogations très simples auxquelles on peut et doit répondre par propositions indépendantes[1]. L'erreur ne prend un sens que lorsque le jeu de la pensée cesse d'être spéculatif pour devenir une sorte de jeu radiophonique. Il faut donc tout renverser : c'est l'erreur qui est un fait, arbitrairement extrapolé, arbitrairement projeté dans le transcendantal ; quant aux vraies structures transcendantales de la pensée, et au « négatif » qui les enveloppe, peut-être faut-il les chercher ailleurs, dans d'autres figures que celles de l'erreur.

D'une certaine manière les philosophes n'ont pas cessé d'avoir une vive conscience de cette nécessité. Il y en a peu qui n'éprouvaient le besoin d'enrichir le concept d'erreur par des déterminations d'une autre nature. (Citons quelques exemples : la notion de superstition, telle qu'elle est élaborée par Lucrèce, Spinoza et les philosophes du XVIII^e^ siècle, notamment Fontenelle. Il est clair que « l'absurdité » d'une superstition ne se réduit pas à son noyau d'erreur. De même l'ignorance ou l'oubli de Platon se distingue autant de l'erreur que la réminiscence elle-même, de l'innéité. La notion stoïcienne de stultitia est à la fois folie et bêtise. L'idée kantienne d'illusion interne, intérieure à la raison, se distingue radicalement du mécanisme extrinsèque de l'erreur. L'aliénation des hégéliens suppose un remaniement profond du rapport vrai-faux. Les notions schopenhauériennes de vulgarité et de stupidité impliquent un renversement complet du rapport volonté-entendement). Mais ce qui empêche ces déterminations plus riches de se développer pour elles-mêmes, c'est malgré tout le maintien de l'image dogmatique, et des postulats de sens commun, de récognition et de représentation qui lui font cortège. Alors les correctifs ne peuvent apparaître que comme des « repen-

1. Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. HYPPOLITE, Aubier), t. I, p. 35 : « La manière dogmatique de penser dans le domaine du savoir n'est pas autre chose que l'opinion selon laquelle le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fixe ou encore en une proposition qui est immédiatement sue. A de telles questions : quand César est-il né ? combien de pieds a un stade ?, etc., on doit donner une réponse nette... Mais la nature d'une telle vérité ainsi nommée est différente des vérités philosophiques. »

tirs », qui viennent compliquer ou troubler un instant l'image sans en renverser le principe implicite.

La bêtise n'est pas l'animalité. L'animal est garanti par des formes spécifiques qui l'empêchent d'être « bête ». On a souvent établi des correspondances formelles entre le visage humain et les têtes animales, c'est-à-dire entre des différences individuelles de l'homme et des différences spécifiques de l'animal. Mais ainsi on ne rend pas compte de la bêtise comme bestialité proprement humaine. Quand le poète satirique parcourt tous les degrés de l'injure, il n'en reste pas aux formes animales, mais entreprend des régressions plus profondes, des carnivores aux herbivores, et finit par déboucher dans un cloaque, sur un fond universel digestif et légumineux. Plus profond que le geste extérieur de l'attaque ou le mouvement de la voracité, il y a le processus intérieur de la digestion, la bêtise aux mouvements péristaltiques. Ce pourquoi le tyran n'est pas seulement à tête de bœuf, mais de poire, de chou ou de pomme de terre. Jamais quelqu'un n'est supérieur ni extérieur à ce dont il profite : le tyran institutionnalise la bêtise, mais il est le premier servant de son système et le premier institué, c'est toujours un esclave qui commande aux esclaves. Et là encore, comment le concept d'erreur rendrait-il compte de cette unité de bêtise et de cruauté, de grotesque et de terrifiant, qui double le cours du monde ? La lâcheté, la cruauté, la bassesse, la bêtise ne sont pas simplement des puissances corporelles, ou des faits de caractère et de société, mais des structures de la pensée comme telle. Le paysage du transcendantal s'anime ; on doit y introduire la place du tyran, de l'esclave et de l'imbécile — sans que la place ressemble à celui qui l'occupe, et sans que le transcendantal soit jamais décalqué sur les figures empiriques qu'il rend possibles. Ce qui nous empêche de faire de la bêtise un problème transcendantal, c'est toujours notre croyance aux postulats de la *Cogitatio* : la bêtise ne peut plus être qu'une détermination empirique, renvoyant à la psychologie ou à l'anecdote — pire encore, à la polémique et aux injures — et aux sottisiers comme genre pseudo-littéraire particulièrement exécrable. Mais la faute à qui ? La faute n'en est-elle pas d'abord à la philosophie, qui s'est laissée convaincre par le concept d'erreur, quitte à l'emprunter lui-même à des faits, mais à des faits peu significatifs et très arbitraires ? La plus mauvaise littérature fait des sottisiers ; mais la meilleure fut hantée par le problème de la bêtise, qu'elle sut conduire jusqu'aux portes de la philosophie, en lui donnant toute sa dimension cosmique, encyclopédique et gnoséologique

(Flaubert, Baudelaire, Bloy). Il aurait suffi que la philosophie reprît ce problème avec ses moyens propres et avec la modestie nécessaire, en considérant que la bêtise n'est jamais celle d'autrui, mais l'objet d'une question proprement transcendantale : comment la bêtise (et non l'erreur) est-elle possible ?

Elle est possible en vertu du lien de la pensée avec l'individuation. Ce lien est beaucoup plus profond que celui qui apparaît dans le Je pense ; il se noue dans un champ d'intensité qui constitue déjà la sensibilité du sujet pensant. Car le Je ou le Moi ne sont peut-être que des indices d'espèce : l'humanité comme espèce et parties. Sans doute l'espèce est-elle passée à l'état implicite dans l'homme ; si bien que *Je* comme forme peut servir de principe universel à la récognition et à la représentation, tandis que les formes spécifiques explicites sont seulement reconnues par lui, et que la spécification n'est que la règle d'un des éléments de la représentation. Le Je n'est donc pas une espèce, mais plutôt parce qu'il contient implicitement ce que les genres et les espèces développent explicitement, à savoir le devenir représenté de la forme. Leur sort est commun, Eudoxe et Épistémon. L'individuation au contraire n'a rien à voir avec la spécification, même prolongée. Non seulement elle diffère en nature de toute spécification, mais, nous le verrons, elle la rend possible et la précède. Elle consiste en champs de facteurs intensifs fluents qui n'empruntent pas davantage la forme du Je ni du Moi. L'individuation comme telle, opérant sous toutes les formes, n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi. Il est difficile de décrire ce fond, et à la fois la terreur et l'attrait qu'il suscite. Remuer le fond est l'occupation la plus dangereuse, mais aussi la plus tentante dans les moments de stupeur d'une volonté obtuse. Car ce fond, avec l'individu, monte à la surface et pourtant ne prend pas forme ou figure. Il est là, qui nous fixe, pourtant sans yeux. L'individu s'en distingue, mais lui, ne s'en distingue pas, continuant d'épouser ce qui divorce avec lui. Il est l'indéterminé, mais en tant qu'il continue d'embrasser la détermination, comme la terre au soulier. Or les animaux sont en quelque sorte prémunis contre ce fond, par leurs formes explicites. Il n'en est pas de même pour le Je et le Moi, minés par les champs d'individuation qui les travaillent, sans défense contre une montée du fond qui leur tend son miroir difforme ou déformant, et où toutes les formes maintenant pensées se dissolvent. La bêtise n'est pas le fond ni l'individu, mais bien ce rapport où l'individuation fait monter le fond sans pouvoir lui donner forme (il monte à travers

le Je, pénétrant au plus profond dans la possibilité de la pensée, constituant le non-reconnu de toute récognition). Toutes les déterminations deviennent cruelles et mauvaises, n'étant plus saisies que par une pensée qui les contemple et les invente, écorchées, séparées de leur forme vivante, en train de flotter sur ce fond morne. Tout devient violence sur ce fond passif. Attaque, sur ce fond digestif. Là s'opère le sabbat de la bêtise et de la méchanceté. Peut-être est-ce l'origine de la mélancolie qui pèse sur les plus belles figures de l'homme : le pressentiment d'une hideur propre au visage humain, d'une montée de la bêtise, d'une déformation dans le mal, d'une réflexion dans la folie. Car du point de vue de la philosophie de la nature, la folie surgit au point où l'individu se réfléchit dans ce fond libre, et par conséquent, par suite, la bêtise dans la bêtise, la cruauté dans la cruauté, et ne peut plus se supporter. « Alors une faculté pitoyable se développa dans leur esprit, celle de voir la bêtise et de ne plus la tolérer... »[1]. Il est vrai que cette faculté la plus pitoyable devient aussi la faculté royale quand elle anime la philosophie comme philosophie de l'esprit, c'est-à-dire quand elle induit toutes les autres facultés à cet exercice transcendant qui rend possible une violente réconciliation de l'individu, du fond et de la pensée. Alors les facteurs d'individuation intensive se prennent pour objets, de manière à constituer l'élément le plus haut d'une sensibilité transcendante, le *sentiendum* ; et, de faculté en faculté, le fond se trouve porté dans la pensée, toujours comme non-pensé et non-pensant, mais ce non-pensé est devenu la forme empirique nécessaire sous laquelle la pensée dans le Je fêlé (Bouvard *et* Pécuchet) pense enfin le *cogitandum*, c'est-à-dire l'élément transcendant qui ne peut être que pensé (« le fait que nous ne pensons pas encore » ou Qu'est-ce que la bêtise ?).

* * *

Déjà les professeurs savent bien qu'il est rare de rencontrer dans les « devoirs » (sauf dans les exercices où il faut traduire proposition par proposition, ou bien produire un résultat fixe) des erreurs ou quelque chose de faux. Mais des non-sens, des remarques sans intérêt ni importance, des banalités prises pour

1. FLAUBERT, *Bouvard et Pécuchet* — Sur le mal (bêtise et méchanceté), sur sa source qui est comme le Fond devenu autonome (en rapport essentiel avec l'individuation), et sur toute l'histoire qui s'ensuit, SCHELLING écrivit des pages splendides, *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine*, cf. *Essais*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, éd. Aubier, pp. 265-267 : « Dieu laissa ce fond agir en toute indépendance... »

remarquables, des confusions de « points » ordinaires avec des points singuliers, des problèmes mal posés ou détournés de leur sens, tel est le pire et le plus fréquent, pourtant gros de menaces, notre sort à tous. Quand des mathématiciens polémiquent, on doutera que l'un reproche à l'autre de s'être trompé dans ses résultats ou calculs ; ils se reprochent plutôt d'avoir produit un théorème insignifiant, un problème dénué de sens. C'est à la philosophie d'en tirer les conséquences. L'élément du sens est bien reconnu par la philosophie, nous est même devenu très familier. Toutefois, ce n'est peut-être pas encore suffisant. On définit le sens comme la condition du vrai ; mais comme on suppose que la condition garde une extension plus large que le conditionné, le sens ne fonde pas la vérité sans rendre aussi l'erreur possible. Une proposition fausse n'en reste donc pas moins une proposition pourvue de sens. Quant au non-sens, il serait le caractère de ce qui ne peut être ni vrai ni faux. On distingue deux dimensions dans une proposition : celle de *l'expression*, d'après laquelle la proposition énonce, exprime quelque chose d'idéel ; celle de *la désignation*, d'après laquelle elle indique, elle désigne des objets auxquels s'applique l'énoncé ou l'exprimé. L'une serait la dimension du sens, l'autre, celle du vrai et du faux. Mais ainsi le sens ne fonderait pas la vérité d'une proposition sans rester indifférent à ce qu'il fonde. Le vrai et le faux seraient affaire de désignation (comme dit Russell, « la question de la vérité et de la fausseté concerne ce que les termes et les énoncés indiquent, non pas ce qu'ils expriment »). On est alors dans une étrange situation : on découvre le domaine du sens, mais on le renvoie seulement à un flair psychologique ou à un formalisme logique. Au besoin, on ajoute aux valeurs classiques du vrai et du faux une nouvelle valeur, celle du non-sens ou de l'absurde. Mais on suppose que le vrai et le faux continuent à exister dans le même état qu'auparavant, c'est-à-dire tels qu'ils étaient indépendamment de la condition qu'on leur assigne ou de la nouvelle valeur qu'on leur ajoute. On en dit trop ou pas assez : trop, parce que la recherche d'un fondement forme l'essentiel d'une « critique » qui devrait nous inspirer de nouvelles manières de penser ; pas assez parce que, tant que le fondement reste plus large que le fondé, cette critique sert seulement à justifier les manières de penser traditionnelles. On suppose que le vrai et le faux restent inaffectés par la condition qui ne fonde pas l'un sans rendre l'autre possible. En renvoyant le vrai et le faux au rapport de désignation dans la proposition, on se donne un sixième postulat, postulat de la proposition même ou de la

désignation, qui recueille les précédents et s'enchaîne avec eux (le rapport de désignation n'est que la forme logique de la récognition).

En fait, la condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque. La vérité à tous égards est affaire de production, non pas d'adéquation. Affaire de génitalité, non pas d'innéité ni de réminiscence. Nous ne pouvons pas croire que le fondé reste le même, le même qu'il était auparavant, quand il n'était pas fondé, quand il n'avait pas traversé l'épreuve du fondement. Si la raison suffisante, si le fondement est « coudé », c'est parce qu'il rapporte ce qu'il fonde à un véritable sans-fond. C'est le cas de dire : on ne le reconnaît plus. Fonder, c'est métamorphoser. Le vrai et le faux ne concernent pas une simple désignation, que le sens se contenterait de rendre possible en y restant indifférent. Le rapport de la proposition à l'objet qu'elle désigne doit être établi dans le sens lui-même ; il appartient au sens idéel de se dépasser vers l'objet désigné. Jamais la désignation ne serait fondée si, en tant qu'effectuée dans le cas d'une proposition vraie, elle ne devait être pensée comme la limite des séries génétiques ou des liaisons idéelles qui constituent le sens. Si le sens se dépasse vers l'objet, celui-ci ne peut plus être posé dans la réalité comme extérieur au sens, mais seulement comme la limite de son procès. Et le rapport de la proposition à ce qu'elle désigne, en tant que ce rapport est effectué, se trouve constitué dans l'unité du sens, en même temps que l'objet qui l'effectue. Il n'y a qu'un seul cas où le désigné vaut pour soi et reste extérieur au sens : c'est précisément le cas des propositions singulières, prises en exemples, arbitrairement détachées de leur contexte[1]. Mais là encore, comment croire que des exemples d'école, puérils et artificiels, puissent justifier l'image de la pensée ? Chaque fois qu'une proposition est replacée dans le contexte de la pensée vivante, il apparaît qu'elle a exactement la vérité qu'elle mérite d'après son sens, la fausseté qui lui revient d'après les non-sens qu'elle implique. Du vrai, nous avons toujours la part que nous méritons nous-mêmes d'après le sens de ce que nous disons. Le sens est la genèse ou la production du vrai, et la vérité n'est que le résultat empirique du sens. Dans tous les postulats de l'image dogmatique, nous

1. D'où l'attitude de Russell qui privilégie les propositions singulières : cf. sa polémique avec Carnap, dans *Signification et vérité* (trad. Devaux, Flammarion), pp. 360-367.

retrouvons la même confusion, qui consiste à élever au transcendantal une simple figure de l'empirique, quitte à faire tomber dans l'empirique les vraies structures du transcendantal.

Le sens est l'exprimé de la proposition, mais qu'est-ce que *l'exprimé* ? Il ne se ramène ni à l'objet désigné, ni à l'état vécu de celui qui s'exprime. Nous devons même distinguer le sens et la signification de la façon suivante : la signification renvoie seulement au concept et à la manière dont il se rapporte à des objets conditionnés dans un champ de représentation ; mais le sens est comme l'Idée qui se développe dans les déterminations subreprésentatives. On ne s'étonnera pas qu'il soit plus facile de dire ce que le sens n'est pas, que de dire ce qu'il est. Jamais en effet nous ne pouvons formuler à la fois une proposition et son sens, jamais nous ne pouvons dire le sens de ce que nous disons. Le sens, de ce point de vue, est le véritable *loquendum*, ce qui ne peut pas être dit dans l'usage empirique, bien qu'il ne puisse être que dit dans l'usage transcendant. L'Idée, qui parcourt toutes les facultés, ne se réduit pourtant pas au sens. C'est que, à son tour, elle est aussi bien non-sens ; et il n'y a aucune difficulté à concilier ce double aspect par lequel l'Idée est constituée d'éléments structuraux qui n'ont pas de sens par eux-mêmes, mais constitue elle-même le sens de tout ce qu'elle produit (structure et genèse). Il n'y a qu'un mot qui se dit lui-même et son sens, c'est précisément le mot non-sens, abraxas, snark ou blituri. Et si le sens est nécessairement un non-sens pour l'usage empirique des facultés, inversement, les non-sens si fréquents dans l'usage empirique sont comme le secret du sens pour l'observateur consciencieux dont toutes les facultés sont tendues vers une limite transcendante. Comme tant d'auteurs l'ont reconnu de manières diverses (Flaubert ou Lewis Carroll), le mécanisme du non-sens est la plus haute finalité du sens, de même que le mécanisme de la bêtise est la plus haute finalité de la pensée. S'il est vrai que nous ne disons pas le sens de ce que nous disons, nous pouvons du moins prendre le sens, c'est-à-dire *l'exprimé* d'une proposition, comme le *désigné* d'une autre proposition — dont, à son tour, nous ne disons pas le sens, à l'infini. Si bien que, en appelant « nom » chaque proposition de la conscience, celle-ci se trouve entraînée dans une régression nominale indéfinie, chaque nom renvoyant à un autre nom qui désigne le sens du précédent. Mais l'impuissance de la conscience empirique est ici comme la « $n^{ième}$ » puissance du langage, et sa répétition transcendante, pouvoir infini de parler des mots eux-mêmes ou de parler sur les mots. De toute façon, la pensée est trahie par

l'image dogmatique et dans le postulat des propositions, d'après lequel la philosophie trouverait un commencement dans une première proposition de la conscience, Cogito. Mais peut-être Cogito est-il le nom qui n'a pas de sens, et pas d'autre objet que la régression indéfinie comme puissance de réitération (je pense que je pense que je pense...). Toute proposition de la conscience implique un inconscient de la pensée pure, qui constitue la sphère du sens où l'on régresse à l'infini.

Le premier paradoxe du sens est donc celui de la prolifération, d'après lequel l'exprimé d'un « nom » est le désigné d'un autre nom qui vient redoubler le premier. Et sans doute peut-on échapper à ce paradoxe, mais pour tomber dans un autre : cette fois nous suspendons la proposition, nous l'immobilisons, juste le temps d'en extraire un double qui n'en retient que le contenu idéel, la donnée immanente. La répétition paradoxale essentielle au langage ne consiste plus alors dans un redoublement, mais dans un dédoublement ; non plus dans une précipitation, mais dans un suspens. C'est ce double de la proposition qui nous paraît à la fois distinct de la proposition elle-même, de celui qui la formule et de l'objet sur lequel elle porte. Il se distingue du sujet et de l'objet, parce qu'il n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime. Il se distingue de la proposition même, parce qu'il se rapporte à l'objet comme son attribut logique, son « énonçable » ou « exprimable ». C'est le *thème complexe* de la proposition, et par là le terme premier de la connaissance. Pour le distinguer à la fois de l'objet (Dieu, le ciel par exemple) et de la proposition (Dieu est, le ciel est bleu), on l'énoncera sous une forme infinitive ou participiale : Dieu-être, ou Dieu-étant, l'étant-bleu du ciel. Ce complexe est un événement idéel. C'est une entité objective, mais dont on ne peut même pas dire qu'elle existe en elle-même : elle insiste, elle subsiste, ayant un quasi-être, un extra-être, le minimum d'être commun aux objets réels, possibles et même impossibles. Mais ainsi, nous tombons dans un nid de difficultés secondaires. Car, comment éviter que les propositions contradictoires aient le même sens, puisque l'affirmation et la négation sont seulement des modes propositionnels ? Et comment éviter qu'un objet impossible, contradictoire en lui-même, ait un sens, bien qu'il n'ait pas de « signification » (l'étant-carré du cercle) ? Et encore, comment concilier la fugacité d'un objet et l'éternité de son sens ? Comment faire enfin pour échapper au jeu de miroir : une proposition doit être vraie parce que son exprimable est vrai, mais l'exprimable n'est vrai que quand la proposition elle-même est vraie ? Toutes ces diffi-

cultés ont une origine commune : en extrayant un double de la proposition, on a évoqué un simple fantôme. Le sens ainsi défini n'est qu'une vapeur se jouant à la limite des choses et des mots. Le sens apparaît ici, à l'issue d'un des efforts les plus puissants de la logique, mais comme l'Inefficace, stérile incorporel, privé de son pouvoir de genèse[1]. Lewis Carroll fit un compte merveilleux de tous ces paradoxes : celui du dédoublement neutralisant trouve sa figure dans le sourire sans chat, comme celui du redoublement proliférant, dans le cavalier qui donne toujours un nouveau nom au nom de la chanson — et entre ces deux extrêmes, tous les paradoxes secondaires qui forment les aventures d'Alice.

Gagnerait-on quelque chose en exprimant le sens sous une forme interrogative plutôt qu'infinitive ou participiale (« Dieu est-il ? » plutôt que Dieu-être ou l'étant de Dieu) ? A première vue, le gain est mince. Mais il est mince parce qu'une interrogation est toujours calquée sur des réponses donnables, probables ou possibles. Elle est donc elle-même le double neutralisé d'une proposition supposée préexistante, qui peut ou doit servir de réponse. L'orateur met tout son art à construire des interrogations conformément aux réponses qu'il veut susciter, c'est-à-dire aux propositions dont il veut nous convaincre. Et même lorsque nous ignorons la réponse, nous n'interrogeons qu'en la supposant déjà donnée, préexistant en droit dans une autre conscience. C'est pourquoi l'interrogation, d'après son étymologie, se fait toujours dans le cadre d'une communauté : interroger implique non seulement un sens commun, mais un bon-sens, une distribution du savoir et du donné par rapport aux consciences empiriques, d'après leurs situations, leurs points de vue, leurs fonctions et leurs compétences, de telle manière qu'une conscience est censée savoir déjà ce que l'autre ignore (quelle heure est-il ? — vous qui avez une montre, ou êtes près d'une pendule. Quand César est-il né ? — vous qui savez l'histoire romaine). Malgré cette imperfection, la formule interrogative n'en a pas moins un avantage : en même temps qu'elle nous invite à considérer la proposition correspondante comme une réponse, elle nous ouvre

1. Cf. l'excellent livre de Hubert ELIE, *Le complexe significabile* (Vrin, 1936) qui montre l'importance et les paradoxes de cette théorie du sens, telle qu'elle se développe au XIV^e^ siècle dans l'école d'Ockham (Grégoire de Rimini, Nicolas d'Autrecourt), telle aussi que Meinong la retrouvera. — La stérilité, l'inefficacité du sens ainsi conçu apparaît encore chez HUSSERL, quand il écrit : « La couche de l'expression n'est pas productive. Ou, si l'on veut, sa productivité, son action noématique s'épuisent avec l'exprimer et dans la forme du conceptuel qui s'introduit avec cette fonction » (*Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. RICŒUR, N.R.F., p. 421).

une voie nouvelle. Une proposition conçue comme réponse est toujours un cas particulier de solution, considéré pour lui-même abstraitement, séparé de la synthèse supérieure qui le rapporterait avec d'autres cas à un problème en tant que problème. L'interrogation, à son tour, exprime donc la manière dont un problème est démembré, monnayé, trahi dans l'expérience et pour la conscience, d'après ses cas de solution appréhendés comme divers. Quoiqu'elle nous donne une idée insuffisante, elle nous inspire ainsi le pressentiment de ce qu'elle démembre.

Le sens est dans le problème lui-même. Le sens est constitué dans le thème complexe, mais le thème complexe est cet ensemble de problèmes et de questions par rapport auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution. Toutefois, cette définition exige qu'on se débarrasse d'une illusion propre à l'image dogmatique de la pensée : il faut cesser de décalquer les problèmes et les questions sur les propositions correspondantes qui servent ou peuvent servir de réponses. Nous savons quel est l'agent de l'illusion ; c'est l'interrogation, qui, dans le cadre d'une communauté, démembre les problèmes et les questions, et les reconstituent d'après les propositions de la conscience commune empirique, c'est-à-dire d'après les vraisemblances d'une simple *doxa*. Par là, se trouve compromis le grand rêve logique d'un calcul des problèmes ou d'une combinatoire. On a cru que le problème, la question étaient seulement la neutralisation d'une proposition correspondante. Comment ne pas croire, par conséquent, que le thème ou le sens est seulement un double inefficace, calqué sur le type des propositions qu'il subsume, ou même sur un élément présumé commun de toute proposition (la thèse indicative) ? Faute de voir que le sens ou le problème est extra-propositionnel, qu'il diffère en nature de toute proposition, on rate l'essentiel, la genèse de l'acte de penser, l'usage des facultés. La dialectique est l'art des problèmes et des questions, la combinatoire, le calcul des problèmes en tant que tels. Mais la dialectique perd son pouvoir propre — et alors commence l'histoire de sa longue dénaturation qui la fait tomber sous la puissance du négatif — quand elle se contente de décalquer les problèmes sur des propositions. Aristote écrit : « Si l'on dit par exemple : Animal-pédestre-bipède est la définition de l'homme, n'est-ce pas ? ou Animal est le genre de l'homme, n'est-ce pas ? on obtient une proposition ; si l'on dit en revanche : Est-ce que animal-pédestre-bipède est ou non la définition de l'homme ? c'est là un problème. Et de même pour les autres notions. Il en résulte tout naturellement que les problèmes et les propositions

sont en nombre égal, puisque de toute proposition on peut faire un problème, en changeant simplement la tournure de la phrase. » (Jusque chez les logiciens contemporains, on retrouve le cheminement de l'illusion. Le calcul des problèmes est présenté comme extra-mathématique ; ce qui est vrai, puisqu'il est essentiellement logique, c'est-à-dire dialectique ; mais il est inféré d'un simple calcul des propositions, toujours copié, décalqué sur les propositions mêmes)[1].

On nous fait croire à la fois que les problèmes sont donnés tout faits, et qu'ils disparaissent dans les réponses ou la solution ; sous ce double aspect, déjà ils ne peuvent plus être que des fantômes. On nous fait croire que l'activité de penser, et aussi le vrai et le faux par rapport à cette activité, ne commencent qu'avec la recherche des solutions, ne concernent que les solutions. Il est probable que cette croyance a la même origine que les autres postulats de l'image dogmatique : toujours des exemples puérils séparés de leur contexte, arbitrairement érigés en modèles. C'est un préjugé infantile, d'après lequel le maître donne un problème, notre tâche étant de le résoudre, et le résultat de la tâche étant qualifié de vrai ou de faux par une autorité puissante. Et c'est un préjugé social, dans l'intérêt visible de nous maintenir enfants, qui nous convie toujours à résoudre des problèmes venus d'ailleurs, et qui nous console ou nous distrait en nous disant que nous avons vaincu si nous avons su répondre : le problème comme obstacle, et le répondant comme Hercule. Telle est l'origine d'une grotesque image de la culture, qu'on retrouve aussi bien dans les tests, dans les consignes du gouvernement, dans les concours de journaux (où l'on convie chacun à choisir selon son goût, à condition que ce goût coïncide avec celui de tous). Soyez vous-même, étant entendu que ce moi doit être celui des autres. Comme si nous ne restions pas esclaves tant que nous

1. Cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, 4, 101 *b*, 30-35. — La même illusion se poursuit dans la logique moderne : le calcul des problèmes, tel qu'il est défini notamment par KOLMOGOROFF, se trouve encore calqué sur un calcul des propositions, en « isomorphisme » avec lui (cf. Paulette DESTOUCHES-FÉVRIER, *Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences, avril 1945). Nous verrons qu'une entreprise de « mathématique sans négation », comme celle de G.F.C. Griss, ne trouve sa limite qu'en fonction de cette fausse conception de la catégorie de problème.

LEIBNIZ au contraire pressent l'écart variable, mais toujours profond, entre les problèmes ou les thèmes, et les propositions : « On peut même dire qu'il y a des thèmes qui sont moyens entre une idée et une proposition. Ce sont les questions, dont il y en a qui réclament seulement le oui et non ; et ce sont les plus proches des propositions. Mais il y en a aussi qui réclament le comment et les circonstances, etc., où il y a plus à suppléer pour en faire des propositions » (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, chap. I, § 2).

ne disposons pas des problèmes eux-mêmes, d'une participation aux problèmes, d'un droit aux problèmes, d'une gestion des problèmes. C'est le sort de l'image dogmatique de la pensée de s'appuyer toujours sur des exemples psychologiquement puérils, socialement réactionnaires (les cas de récognition, les cas d'erreur, les cas de propositions simples, les cas de réponses ou de solution) pour préjuger de ce qui devrait être le plus haut dans la pensée, c'est-à-dire la genèse de l'acte de penser et le *sens* du vrai et du faux. C'est donc un septième postulat à ajouter aux autres : celui des réponses et solutions, d'après lequel le vrai et le faux ne commencent qu'avec les solutions ou qualifient les réponses. Déjà pourtant, lorsqu'il arrive dans un examen scientifique qu'un faux problème soit « donné », cet heureux scandale est là pour rappeler aux familles que les problèmes ne sont pas tout faits, mais qu'ils doivent être constitués et investis dans des champs symboliques qui leur sont propres ; et que le livre du maître a nécessairement besoin d'un maître, nécessairement faillible, pour être fait. Des tentatives pédagogiques se sont proposées de faire participer des élèves, même très jeunes, à la confection des problèmes, à leur constitution, à leur position comme problèmes. Bien plus, tout le monde « reconnaît » d'une certaine manière que le plus important, ce sont les problèmes. Mais il ne suffit pas de le reconnaître en fait, comme si le problème n'était qu'un mouvement provisoire et contingent appelé à disparaître dans la formation du savoir, et qui ne devait son importance qu'aux conditions empiriques négatives auxquelles se trouve soumis le sujet connaissant ; il faut au contraire porter cette découverte au niveau transcendantal, et considérer les problèmes, non pas comme des « données » *(data)*, mais comme des « objectités » idéelles qui ont leur suffisance, qui impliquent des actes constituants et investissants dans leurs champs symboliques. Loin de concerner les solutions, le vrai et le faux affectent d'abord les problèmes. Une solution a toujours la vérité qu'elle mérite d'après le problème auquel elle répond ; et le problème, toujours la solution qu'il mérite d'après *sa* propre vérité ou fausseté, c'est-à-dire d'après son sens. C'est bien ce que signifient des formules célèbres comme « les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus », ou « l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle est capable de résoudre » : non pas du tout que les problèmes, pratiques ou spéculatifs, soient comme l'ombre de solutions préexistantes, mais au contraire parce que la solution découle nécessairement des conditions complètes sous lesquelles on détermine le problème en tant que problème, des moyens et des termes dont on dispose

pour le poser. Le problème ou le sens, c'est à la fois le lieu d'une vérité originaire et la genèse d'une vérité dérivée. Les notions de non-sens, de faux sens, de contresens doivent être rapportées aux problèmes eux-mêmes (il y a des problèmes qui sont faux par indétermination, d'autres par surdétermination ; et la bêtise enfin est la faculté des faux problèmes, témoignant d'une inaptitude à constituer, à appréhender et déterminer un problème en tant que tel). Les philosophes et les savants rêvent de porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes ; tel est l'objet de la dialectique comme calcul supérieur ou combinatoire. Mais là encore, ce rêve fonctionne seulement comme un « repentir », tant que les conséquences transcendantales n'en sont pas explicitement tirées et que subsiste en droit l'image dogmatique de la pensée.

L'illusion naturelle (celle qui consiste à décalquer les problèmes sur les propositions) se prolonge, en effet, dans une illusion philosophique. On reconnaît l'exigence critique, on s'efforce de porter l'épreuve du vrai et du faux jusque dans les problèmes ; mais on maintient que la vérité d'un problème réside seulement dans sa possibilité de recevoir une solution. La figure nouvelle de l'illusion, son caractère technique, vient cette fois de ce que l'on modèle la forme des problèmes sur *la forme de possibilité* des propositions. Tel est déjà le cas chez Aristote — Aristote assignait à la dialectique sa tâche réelle, sa seule tâche effective : l'art des problèmes et des questions. Tandis que l'Analytique nous donne le moyen de résoudre un problème déjà donné, ou de répondre à une question, la Dialectique doit montrer comment on pose légitimement la question. L'Analytique étudie le processus par lequel le syllogisme conclut nécessairement, mais la Dialectique invente les sujets de syllogismes (qu'Aristote appelle précisément des « problèmes ») et engendre les éléments de syllogisme concernant un sujet (« propositions »). Seulement, pour juger d'un problème, Aristote nous invite à considérer « les opinions qui sont reçues par tous les hommes ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages », pour les rapporter à des points de vue généraux (prédicables) et former ainsi des *lieux* qui permettent de les établir ou de les réfuter dans une discussion. Les lieux communs sont donc l'épreuve du sens commun lui-même ; sera considéré comme faux problème tout problème dont la proposition correspondante contient un vice logique concernant l'accident, le genre, le propre ou la définition. Si la dialectique apparaît dévaluée chez Aristote, réduite aux simples vraisemblances de l'opinion ou de la *doxa*, ce n'est pas qu'il en

ait mal compris la tâche essentielle, au contraire, mais parce qu'il a mal conçu la réalisation de cette tâche. En proie à l'illusion naturelle, il décalque les problèmes sur les propositions du sens commun ; en proie à l'illusion philosophique, il fait dépendre la vérité des problèmes de lieux communs, c'est-à-dire de la *possibilité logique* de recevoir une solution (les propositions désignant elles-mêmes des cas de solution possibles).

Tout au plus, au cours de l'histoire de la philosophie, la forme de la possibilité varie-t-elle. Ainsi les partisans d'une méthode mathématique prétendent s'opposer à la dialectique ; ils en gardent pourtant l'essentiel, c'est-à-dire l'idéal d'une combinatoire ou d'un calcul des problèmes. Mais au lieu de recourir à la forme logique du possible, ils dégagent une autre forme de possibilité, proprement mathématique — soit géométrique, soit algébrique. Les problèmes continuent donc à être décalqués sur des propositions correspondantes, et à être évalués d'après leur possibilité de recevoir une solution. Plus précisément, d'un point de vue géométrique et synthétique, les problèmes sont inférés de propositions d'un type particulier qu'on appelle théorèmes. C'est une tendance générale de la géométrie grecque, pour une part de limiter les problèmes au profit des théorèmes, pour une autre part de subordonner les problèmes aux théorèmes eux-mêmes. C'est que les théorèmes semblent exprimer et développer les propriétés de l'essence simple, tandis que les problèmes concernent seulement des événements et affections qui témoignent d'une dégradation, d'une projection de l'essence dans l'imagination. Mais ainsi, le point de vue de la genèse est forcément relégué à un rang inférieur : on démontre qu'une chose ne peut pas ne pas être, au lieu de montrer qu'elle est, et pourquoi elle est (d'où, la fréquence chez Euclide des raisonnements négatifs, indirects et par l'absurde, qui maintiennent la géométrie sous la domination du principe d'identité, et l'empêchent d'être une géométrie de la raison suffisante). D'un point de vue algébrique et analytique, l'essentiel de la situation ne change pas. Les problèmes sont maintenant décalqués sur des équations algébriques, et évalués d'après la possibilité d'effectuer sur les coefficients de l'équation un ensemble d'opérations qui fournit les racines. Mais, de même qu'en géométrie, nous imaginons le problème résolu, en algèbre nous opérons sur des quantités inconnues comme si elles étaient connues : par là, se poursuit la besogne qui consiste à réduire les problèmes à la forme des propositions capables de leur servir de cas de solution. On le voit bien chez Descartes. La méthode cartésienne (la recherche

du clair et distinct) est une méthode pour résoudre des problèmes supposés donnés, non pas une méthode d'invention, propre à la constitution des problèmes eux-mêmes et à la compréhension des questions. Les règles qui concernent les problèmes et les questions n'ont qu'un rôle expressément secondaire et subordonné. Combattant la dialectique aristotélicienne, Descartes a pourtant avec elle un point commun, un point décisif : le calcul des problèmes et des questions reste inféré d'un calcul des « propositions simples » supposées préalables, toujours le postulat de l'image dogmatique[1].

Les variations se poursuivent, mais dans la même perspective. Que font les empiristes, sauf inventer une nouvelle forme de possibilité : la probabilité, ou la possibilité physique de recevoir une solution ? Et Kant lui-même ? Plus que tout autre, pourtant, Kant réclamait que l'épreuve du vrai et du faux fût portée dans les problèmes et les questions ; c'est même ainsi qu'il définissait la Critique. Sa profonde théorie de l'Idée, comme problématisante et problématique, lui permettait de retrouver la vraie source de la dialectique, et même d'introduire les problèmes dans l'exposé géométrique de la Raison pratique. Seulement, parce que la critique kantienne reste sous la domination de l'image dogmatique ou du sens commun, Kant définit encore la vérité d'un problème par sa possibilité de recevoir une solution : il s'agit cette fois d'une forme de possibilité transcendantale, conformément à un usage légitime des facultés tel qu'il est déterminé dans chaque cas par telle ou telle organisation du sens commun (à laquelle le problème correspond). — Nous retrouvons toujours les deux aspects de l'illusion : l'illusion naturelle qui consiste à décalquer les problèmes sur des propositions qu'on suppose préexistantes, opinions logiques, théorèmes géométriques, équations algé-

1. Descartes distingue les préceptes relatifs aux « propositions simples » et les préceptes relatifs aux « questions » (*Regulae*, XII). Précisément ces derniers ne commencent qu'avec la règle XIII, et se concluent des premiers. Descartes souligne lui-même le point de ressemblance entre sa méthode et la dialectique aristotélicienne : « Voici en quoi seulement nous imitons les dialecticiens : pour enseigner les formes des syllogismes, ils en supposent connus les termes et la matière ; nous aussi, nous exigeons d'avance ici que la question soit parfaitement comprise » (XIII). — De même le rôle subordonné des « questions » chez Malebranche : cf. *Recherche de la vérité*, VI, 2, chap. 7. Et chez Spinoza, aucun « problème » n'apparaît dans l'usage de la méthode géométrique.

Pourtant, dans la *Géométrie*, Descartes soulignait l'importance du procédé analytique du point de vue de la constitution des problèmes, et non pas seulement de leurs solutions (Auguste Comte, dans de très belles pages, insiste sur ce point et montre comment la répartition des « singularités » détermine les « conditions du problème » : cf. *Traité élémentaire de géométrie analytique*, 1843). On peut dire en ce sens que Descartes géomètre va plus loin que Descartes philosophe.

briques, hypothèses physiques, jugements transcendantaux ; et l'illusion philosophique, qui consiste à évaluer les problèmes d'après leur « résolubilité », c'est-à-dire d'après la forme extrinsèque variable de leur possibilité de solution. Il est fatal, alors, que le fondement ne soit lui-même qu'un simple conditionnement extérieur. Étrange saut sur place et cercle vicieux, par lesquels le philosophe prétend porter la vérité, des solutions jusqu'aux problèmes, mais, encore prisonnier de l'image dogmatique, renvoie la vérité des problèmes à la possibilité de leurs solutions. Ce qui est manqué, c'est la caractéristique interne du problème en tant que tel, l'élément impératif intérieur qui décide d'abord de sa vérité et de sa fausseté, et qui mesure son pouvoir de genèse intrinsèque : l'objet même de la dialectique ou de la combinatoire, le « différentiel ». Les problèmes sont des épreuves et des sélections. L'essentiel est que, au sein des problèmes, se fait une genèse de la vérité, une production du vrai dans la pensée. Le problème, c'est l'élément différentiel dans la pensée, l'élément génétique dans le vrai. Nous pouvons donc substituer un point de vue de la genèse effective au simple point de vue du conditionnement. Le vrai et le faux ne restent pas dans l'indifférence du conditionné par rapport à sa condition, ni la condition, dans l'indifférence par rapport à ce qu'elle rend possible. Une production du vrai et du faux par le problème, et dans la mesure du sens, telle est la seule manière de prendre au sérieux les expressions « vrai et faux problème ». Pour cela, il suffit de renoncer à copier les problèmes sur des propositions possibles, comme à définir la vérité des problèmes par la possibilité de recevoir une solution. Au contraire, c'est la « résolubilité » qui doit dépendre d'une caractéristique interne : elle doit se trouver déterminée par les conditions du problème, en même temps que les solutions réelles, engendrées par et dans le problème. Sans ce renversement, la fameuse révolution copernicienne n'est rien. Aussi n'y a-t-il pas de révolution tant qu'on en reste à la géométrie d'Euclide : il faut aller jusqu'à une géométrie de la raison suffisante, géométrie différentielle de type riemanien, qui tend à engendrer le discontinu à partir du continu ou à fonder les solutions dans les conditions des problèmes.

Non seulement le sens est idéel, mais les problèmes sont les Idées mêmes. Entre les problèmes et les propositions, il y a toujours une différence de nature, un écart essentiel. Une proposition par elle-même est particulière, et représente une *réponse* déterminée. Un ensemble de propositions peuvent se distribuer de manière à ce que les réponses qu'elles représentent forment

les cas d'une *solution* générale (ainsi pour les valeurs d'une équation algébrique). Mais précisément, générales ou particulières, les propositions ne trouvent leur sens que dans le problème sous-jacent qui les inspire. Seule l'Idée, seul le problème est universel. Ce n'est pas la solution qui prête sa généralité au problème, mais le problème qui prête son universalité à la solution. Il n'est jamais suffisant de résoudre un problème à l'aide d'une série de cas simples jouant le rôle d'éléments analytiques ; encore faut-il déterminer les conditions dans lesquelles le problème acquiert le maximum de compréhension et d'extension, capable de communiquer aux cas de solution la continuité idéelle qui lui est propre. Même pour un problème qui n'aurait qu'un seul cas de solution, la proposition qui désignerait celui-ci ne trouverait son sens que dans un complexe capable de comprendre des situations imaginaires et d'intégrer un idéal de continuité. Résoudre, c'est toujours engendrer les discontinuités sur fond d'une continuité fonctionnant comme Idée. Dès que nous « oublions » le problème, nous n'avons plus devant nous qu'une solution générale abstraite ; et comme rien ne peut plus soutenir cette généralité, rien ne peut empêcher cette solution de s'émietter dans les propositions particulières qui en forment les cas. Séparées du problème, les propositions retombent à l'état de propositions particulières dont la seule valeur est désignatrice. Alors la conscience s'efforce de reconstituer le problème, mais d'après le double neutralisé des propositions particulières (interrogations, doutes, vraisemblances, hypothèses) et d'après la forme vide des propositions générales (équations, théorèmes, théories...)[1]. Commence alors la double confusion qui assimile le problème à la série des *hypothétiques*, et le subordonne à la série des *catégoriques*. La nature de l'universel est perdue ; mais avec elle aussi bien la nature du singulier. Car le problème ou l'Idée n'est pas moins la singularité concrète que l'universalité vraie. Aux rapports qui constituent l'universel du problème, correspondent des répartitions de points remarquables et singuliers qui constituent la détermination des conditions du problème. Proclus, tout en maintenant le primat du théorème sur le problème, avait défini rigoureusement celui-ci

1. Un des caractères les plus originaux de l'épistémologie moderne est la reconnaissance de cette double irréductibilité du « problème » (en ce sens l'emploi du mot *problématique* comme substantif nous semble un néologisme indispensable). — Cf. Georges BOULIGAND et sa distinction entre « l'élément-problème » et « l'élément-synthèse globale » (notamment *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, éd. d'Enseignement supérieur, 1949) ; Georges CANGUILHEM et sa distinction problème-théorie (notamment *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, 1966).

comme concernant un ordre des événements et des affections[1]. Et Leibniz disait bien ce qui séparait le problème et les propositions : toutes sortes d'événements, « le comment et les circonstances », où les propositions trouvent leur sens. Mais ces événements sont des événements idéels, d'une autre nature et plus profonds que les événements réels qu'ils déterminent dans l'ordre des solutions. Sous les grands événements bruyants, les petits événements du silence, comme sous la lumière naturelle, les petites lueurs de l'Idée. La singularité n'est pas moins au-delà des propositions particulières, que l'universel, au-delà de la proposition générale. Les Idées problématiques ne sont pas des essences simples, mais des complexes, des multiplicités de rapports et de singularités correspondantes. Du point de vue de la pensée, la distinction problématique de l'ordinaire et du singulier, et les non-sens qui viennent d'une mauvaise répartition dans les conditions du problème, sont sans doute plus importants que la dualité hypothétique ou catégorique du vrai et du faux, avec les « erreurs » qui viennent seulement de leur confusion dans les cas de solution.

Un problème n'existe pas hors de ses solutions. Mais loin de disparaître, il insiste et persiste dans ces solutions qui le recouvrent. Un problème se détermine en même temps qu'il est résolu ; mais sa détermination ne se confond pas avec la solution, les deux éléments diffèrent en nature, et la détermination est comme la genèse de la solution concomitante. (C'est ainsi que la répartition des singularités appartient complètement aux conditions du problème, tandis que leur spécification renvoie déjà aux solutions construites sous ces conditions.) Le problème est à la fois transcendant et immanent par rapport à ses solutions. Transcendant, parce qu'il consiste en un système de liaisons idéelles ou de rapports différentiels entre éléments génétiques. Immanent, parce que ces liaisons ou rapports s'incarnent dans les relations actuelles qui ne leur ressemblent pas, et qui sont définies par le champ de solution. Nul mieux qu'Albert Lautman, dans son œuvre admirable, n'a montré que les problèmes étaient d'abord des Idées platoniciennes, des liaisons idéelles entre notions *dialectiques*, relatives à des « situations éventuelles de l'existant » ; mais aussi bien qu'ils s'actualisaient dans les relations réelles constitutives de la solution cherchée sur un champ *mathématique*, ou *physique*, etc. C'est en ce sens, selon Lautman,

1. Proclus, *Les commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide* (trad. Ver Eecke, Desclée de Brouwer), pp. 65 sq.

que la science participe toujours d'une dialectique qui la dépasse, c'est-à-dire d'une puissance métamathématique et extra-propositionnelle, bien que cette dialectique n'incarne ses liaisons que dans les propositions de théories scientifiques effectives[1]. Les problèmes sont toujours dialectiques ; c'est pourquoi, lorsque la dialectique « oublie » son rapport intime avec les problèmes en tant qu'Idées, lorsqu'elle se contente de décalquer les problèmes sur les propositions, elle perd sa véritable puissance pour tomber sous le pouvoir du négatif, et substitue nécessairement à l'objectité idéelle du *problématique* un simple affrontement des propositions opposées, contraires ou contradictoires. Longue dénaturation qui commence avec la dialectique elle-même, et trouve sa forme extrême dans le hégélianisme. Mais s'il est vrai que ce qui est dialectique en principe, ce sont les problèmes, et scientifique, leurs solutions, nous devons distinguer de manière plus complète : le problème comme instance transcendante ; le champ symbolique où s'expriment les conditions du problème dans son mouvement d'immanence ; le champ de résolubilité scientifique où s'incarne le problème et en fonction duquel se définit le symbolisme précédent. C'est seulement une théorie générale du problème, et de la synthèse idéelle correspondante, qui pourra préciser le rapport entre ces éléments.

Les problèmes et leurs symboliques sont en rapport avec des signes. Ce sont les signes qui « font problème », et qui se développent dans un champ symbolique. L'usage paradoxal des facultés, et d'abord de la sensibilité dans le signe, renvoie donc aux Idées, qui parcourent toutes les facultés et les éveillent à leur tour. Inversement, l'Idée renvoie à l'usage paradoxal de chaque faculté, et offre elle-même le sens au langage. Il revient au même d'explorer l'Idée, et d'élever les facultés chacune à son exercice transcendant. Ce sont les deux aspects d'un *apprendre*, d'un apprentissage essentiel. Car l'apprenti, d'une part, c'est celui qui constitue et investit des problèmes pratiques ou spéculatifs en tant que tels. Apprendre est le nom qui convient

1. Albert Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (Hermann, 1938), t. I, p. 13 ; t. II, p. 149 (« le seul élément *a priori* que nous concevions est donné dans l'expérience de cette urgence des problèmes, antérieure à la découverte de leurs solutions... »). — Et sur le double aspect des Idées-problèmes, transcendance et immanence, cf. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques* (Hermann, 1939), pp. 14-15.

aux actes subjectifs opérés face à l'objectité du problème (Idée), tandis que savoir désigne seulement la généralité du concept ou la calme possession d'une règle des solutions. Une épreuve célèbre en psychologie met en scène un singe auquel on propose de trouver sa nourriture dans des boîtes d'une couleur donnée, parmi d'autres de couleurs diverses ; vient une période paradoxale où le nombre des « erreurs » diminue, sans que le singe pourtant possède encore le « savoir » ou « la vérité » d'une solution pour chaque cas. Heureux moment où le singe-philosophe s'ouvre à la vérité, et produit lui-même le vrai, mais seulement dans la mesure où il commence à pénétrer dans l'épaisseur colorée d'un problème. On voit ici comment la discontinuité des réponses s'engendre sur fond de continuité d'un apprentissage idéel, et comment le vrai et le faux se distribuent d'après ce qu'on comprend du problème, comment la vérité finale, quand elle est obtenue, surgit comme la limite du problème entièrement compris et déterminé, comme le produit de séries génétiques qui constituent le sens, ou le résultat d'une genèse qui ne se passe pas seulement dans la tête d'un singe. Apprendre, c'est pénétrer dans l'universel des rapports qui constituent l'Idée, et dans les singularités qui leur correspondent. L'Idée de la mer par exemple — comme le montrait Leibniz, est un système de liaisons ou de rapports différentiels entre particules, et de singularités correspondant aux degrés de variation de ces rapports — l'ensemble du système s'incarnant dans le mouvement réel des vagues. Apprendre à nager, c'est conjuguer des points remarquables de notre corps avec les points singuliers de l'Idée objective, pour former un champ problématique. Cette conjugaison détermine pour nous un seuil de conscience au niveau duquel nos actes réels s'ajustent à nos perceptions des relations réelles de l'objet, fournissant alors une solution de problème. Mais précisément les Idées problématiques sont à la fois les éléments derniers de la nature et l'objet subliminal des petites perceptions. Si bien que « apprendre » passe toujours par l'inconscient, se passe toujours dans l'inconscient, établissant entre la nature et l'esprit le lien d'une complicité profonde.

L'apprenti, d'autre part, élève chaque faculté à l'exercice transcendant. Dans la sensibilité, il cherche à faire naître cette seconde puissance, qui saisit ce qui ne peut être que senti. Telle est l'éducation des sens. Et d'une faculté à l'autre, la violence se communique, mais qui comprend toujours l'Autre dans l'incomparable de chacune. A partir de quels signes de la sensibilité, par quels trésors de la mémoire, la pensée sera-t-elle suscitée,

sous des torsions déterminées par les singularités de quelle Idée ? On ne sait jamais d'avance comment quelqu'un va apprendre — par quelles amours on devient bon en latin, par quelles rencontres on est philosophe, dans quels dictionnaires on apprend à penser. Les limites des facultés s'emboîtent les unes dans les autres, sous la forme brisée de ce qui porte et transmet la différence. Il n'y a pas de méthode pour trouver les trésors, et pas davantage pour apprendre, mais un violent dressage, une culture ou paideïa qui parcourt l'individu tout entier (un albinos où naît l'acte de sentir dans la sensibilité, un aphasique où naît la parole dans le langage, un acéphale où naît penser dans la pensée). La méthode est le moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés ; aussi est-elle la manifestation d'un sens commun ou la réalisation d'une *Cogitatio natura*, présupposant une bonne volonté comme une « décision préméditée » du penseur. Mais la culture est le mouvement d'apprendre, l'aventure de l'involontaire, enchaînant une sensibilité, une mémoire, puis une pensée, avec toutes les violences et cruautés nécessaires, disait Nietzsche, justement pour « dresser un peuple de penseurs », « donner un dressage à l'esprit ».

Bien sûr, on reconnaît souvent l'importance et la dignité d'apprendre. Mais c'est comme un hommage aux conditions empiriques du Savoir : on trouve de la noblesse dans ce mouvement préparatoire, qui doit pourtant disparaître dans le résultat. Et même si l'on insiste sur la spécificité d'apprendre, et sur le *temps* impliqué dans l'apprentissage, c'est pour apaiser les scrupules d'une conscience psychologique qui ne se permet, certes, pas de disputer au savoir le droit inné de représenter tout le transcendantal. Apprendre n'est que l'intermédiaire entre non-savoir et savoir, le passage vivant de l'un à l'autre. On a beau dire qu'apprendre, après tout, est une tâche infinie ; celle-ci n'en est pas moins rejetée du côté des circonstances et de l'acquisition, mise en dehors de l'essence supposée simple du savoir en tant qu'innéité, élément *a priori* ou même Idée régulatrice. Et finalement l'apprentissage retombe plutôt du côté du rat dans le labyrinthe, tandis que le philosophe hors de la caverne emporte seulement le résultat — le savoir — pour en dégager les principes transcendantaux. Même chez Hegel, le formidable apprentissage auquel on assiste dans la Phénoménologie reste subordonné, dans son résultat non moins que dans son principe, à l'idéal du savoir comme savoir absolu. Il est vrai que là encore, c'est Platon qui fait exception. Car, avec lui, apprendre est vraiment le mouvement transcendantal de l'âme, irréductible au savoir autant

qu'au non-savoir. C'est sur « l'apprendre » et non sur le savoir, que les conditions transcendantales de la pensée doivent être prélevées. C'est pourquoi les conditions sont déterminées par Platon sous la forme de la *réminiscence*, et non pas de l'innéité. Un temps s'introduit ainsi dans la pensée, non pas comme le temps empirique du penseur soumis à des conditions de fait, et pour qui penser prend du temps, mais comme temps de la pensée pure ou condition de droit (le temps prend la pensée). Et la réminiscence trouve son objet propre, son mémorandum, dans la matière spécifique de l'apprentissage, c'est-à-dire dans les questions et les problèmes en tant que tels, dans l'urgence des problèmes indépendamment de leurs solutions, l'Idée. Pourquoi faut-il que tant de principes fondamentaux, concernant ce que signifie penser, soient compromis par la réminiscence elle-même ? Car, nous l'avons vu, le temps platonicien n'introduit sa différence dans la pensée, et l'apprentissage, son hétérogénéité, que pour les soumettre encore à la forme mythique de la ressemblance et de l'identité, donc à l'image du savoir lui-même. Si bien que toute la théorie platonicienne de l'apprentissage fonctionne comme un repentir, écrasé par l'image dogmatique naissante, et suscite un sans-fond qu'elle reste incapable d'explorer. Un nouveau Ménon dirait : c'est le savoir qui n'est rien d'autre qu'une figure empirique, simple résultat qui tombe et retombe dans l'expérience, mais l'apprendre est la vraie structure transcendantale unissant sans les médiatiser la différence à la différence, la dissemblance à la dissemblance, et qui introduit le temps dans la pensée, mais comme forme pure du temps vide en général, et non comme tel passé mythique, tel ancien présent mythique. Nous retrouvons toujours la nécessité de renverser les relations ou les répartitions supposées de l'empirique et du transcendantal. Et nous devons considérer, comme un huitième postulat dans l'image dogmatique, le postulat du savoir qui ne fait que récapituler, recueillir tous les autres en un résultat supposé simple.

Nous avons recensé huit postulats, chacun a deux figures : 1° postulat du principe, ou de la *Cogitatio natura universalis* (bonne volonté du penseur, et bonne nature de la pensée) ; 2° postulat de l'idéal, ou du sens commun (le sens commun comme *concordia facultatum*, et le bon sens comme répartition qui garantit cette concorde) ; 3° postulat du modèle, ou de la récognition (la récognition conviant toutes les facultés à s'exercer sur un objet supposé le même, et la possibilité d'erreur qui en découle dans la répartition, quand une faculté confond un de

ses objets avec un autre objet d'une autre) ; 4° postulat de l'élément, ou de la représentation (quand la différence est subordonnée aux dimensions complémentaires du Même et du Semblable, de l'Analogue et de l'Opposé) ; 5° postulat du négatif, ou de l'erreur (où l'erreur exprime à la fois tout ce qui peut arriver de mauvais *dans* la pensée, mais comme le produit de mécanismes *externes*) ; 6° postulat de la fonction logique, ou de la proposition (la désignation est prise comme le lieu de la vérité, le sens n'étant que le double neutralisé de la proposition, ou son redoublement indéfini) ; 7° postulat de la modalité, ou des solutions (les problèmes étant matériellement décalqués sur les propositions, ou bien formellement définis par leur possibilité d'être résolus) ; 8° postulat de la fin ou du résultat, postulat du savoir (la subordination de l'apprendre au savoir, et de la culture à la méthode). Si chaque postulat a deux figures, c'est parce qu'il est une fois naturel, une fois philosophique ; une fois dans l'arbitraire des exemples, une fois dans le présupposé de l'essence. Les postulats n'ont pas besoin d'être dits : ils agissent d'autant mieux en silence, dans ce présupposé de l'essence comme dans le choix des exemples ; à eux tous, ils forment l'image dogmatique de la pensée. Ils écrasent la pensée sous une image qui est celle du Même et du Semblable dans la représentation, mais qui trahit au plus profond ce que signifie penser, aliénant les deux puissances de la différence et de la répétition, du commencement et du recommencement philosophiques. La pensée qui naît dans la pensée, l'acte de penser engendré dans sa génitalité, ni donné dans l'innéité ni supposé dans la réminiscence, est la pensée sans image. Mais qu'est-ce qu'une telle pensée, et son processus dans le monde ?

CHAPITRE IV

SYNTHÈSE IDÉELLE DE LA DIFFÉRENCE

Kant ne cesse de rappeler que les Idées sont essentiellement « problématiques ». Inversement, les problèmes sont les Idées elles-mêmes. Sans doute montre-t-il que les Idées nous précipitent dans de faux problèmes. Mais ce caractère n'est pas le plus profond : si la raison selon Kant pose de faux problèmes en particulier, donc porte l'illusion dans son sein, c'est parce qu'elle est d'abord faculté de poser des problèmes en général. Une telle faculté, prise dans son état de nature, n'a pas encore le moyen de distinguer ce qu'il y a de vrai ou de faux, ce qui est fondé ou non dans un problème qu'elle pose. Mais l'opération critique a précisément pour but de lui donner ce moyen : « La Critique n'a pas à s'occuper des objets de la raison, mais de la raison elle-même ou des problèmes qui sortent de son sein »[1]. On apprendra que les faux problèmes sont liés à un usage illégitime de l'Idée. Il en ressort que tout problème n'est pas faux : les Idées, conformément à leur nature critique bien comprise, ont un usage parfaitement légitime, appelé « régulateur », d'après lequel elles constituent de vrais problèmes ou posent des problèmes bien fondés. C'est pourquoi régulateur signifie problématique. Les Idées par elles-mêmes sont problématiques, problématisantes — et Kant, malgré certains textes où il assimile les termes, s'efforce de montrer la différence entre « problématique » d'une part, et d'autre part « hypothétique », « fictif », « général » ou « abstrait ». En quel sens donc la raison kantienne, comme faculté des Idées, pose-t-elle ou constitue-t-elle des problèmes ? C'est que, seule, elle est capable de réunir en un tout les démarches de l'entendement

1. KANT, *Critique de la raison pure*, préface de la 2e édition (tr. BARNI, Gibert éd., I, pp. 24-25) : « La raison pure spéculative a ceci de particulier, qu'elle peut et doit estimer exactement sa propre puissance, suivant les diverses manières dont elle se choisit les objets de sa pensée, faire même un dénombrement complet de toutes ses façons différentes de se poser des problèmes... »

concernant un ensemble d'objets[1]. L'entendement par lui-même resterait enfoncé dans des démarches parcellaires, prisonnier d'interrogations ou de recherches empiriques partielles portant sur tel ou tel objet, mais ne s'élèverait jamais jusqu'à la conception d'un « problème » capable de donner à toutes ses démarches une unité systématique. L'entendement seul obtiendrait des résultats ou des réponses, ici et là, mais jamais celles-ci ne constitueraient une « solution ». Car toute solution suppose un problème, c'est-à-dire la constitution d'un champ systématique unitaire orientant et subsumant les recherches ou les interrogations, de telle manière que les réponses à leur tour forment précisément des cas de solution. Il arrive à Kant de dire que les Idées sont des « problèmes sans solution ». Il veut dire, non pas que les Idées sont nécessairement de faux problèmes, donc insolubles, mais au contraire que les vrais problèmes sont des Idées, et que ces Idées ne sont pas supprimées par « leurs » solutions, puisqu'elles sont la condition indispensable sans laquelle aucune solution n'existerait jamais. L'Idée n'a d'usage légitime que rapportée aux concepts de l'entendement ; mais inversement les concepts de l'entendement ne trouvent le fondement de leur plein usage expérimental (maximum) que dans la mesure où ils sont rapportés aux Idées problématiques, soit qu'ils s'organisent sur des lignes convergeant vers un *foyer* idéal hors de l'expérience, soit qu'ils se réfléchissent sur le fond d'un *horizon* supérieur qui les embrasse tous[2]. De tels foyers, de tels horizons sont les Idées, c'est-à-dire les problèmes en tant que tels, dans leur nature immanente et transcendante à la fois.

Les problèmes ont une valeur objective, les Idées ont en quelque manière un objet. « Problématique » ne signifie pas seulement une espèce particulièrement importante d'actes subjectifs, mais une dimension de l'objectivité comme telle, investie par ces actes. Un objet hors de l'expérience ne peut être représenté que sous une forme problématique ; ce qui ne signifie pas que l'Idée n'a pas d'objet réel, mais que le problème en tant que problème est l'objet réel de l'Idée. L'objet de l'Idée, rappelle Kant, n'est ni une fiction, ni une hypothèse, ni un être de raison : c'est un objet qui ne peut être donné ni connu, mais qui doit être représenté sans pouvoir être déterminé directement. Kant aime à dire que l'Idée comme problème a une valeur à la fois objective

1. *Id., Des Idées transcendantales*, I, p. 306.
2. Les deux images se trouvent dans l'*Appendice à la dialectique*, II, p. 151 et p. 160.

et indéterminée. L'indéterminé n'est plus une simple imperfection dans notre connaissance, ni un manque dans l'objet ; c'est une structure objective, parfaitement positive, agissant déjà dans la perception à titre d'horizon ou de foyer. En effet, l'objet indéterminé, l'objet en Idée, nous sert à représenter d'autres objets (ceux de l'expérience) auxquels il prête un maximum d'unité systématique. L'Idée ne systématiserait pas les démarches formelles de l'entendement, si l'objet de l'Idée ne prêtait aux phénomènes une unité semblable du point de vue de leur matière. Mais ainsi l'indéterminé n'est que le premier moment objectif de l'Idée. Car, d'autre part, l'objet de l'Idée devient indirectement déterminable : il est déterminable par analogie avec ces objets de l'expérience auxquels il confère l'unité, mais qui lui proposent en retour une détermination « analogue » aux rapports qu'ils entretiennent entre eux. Enfin, l'objet de l'Idée porte en soi l'idéal d'une détermination complète infinie, puisqu'il assure une spécification des concepts de l'entendement, par laquelle ceux-ci comprennent de plus en plus de différences en disposant d'un champ de continuité proprement infini.

L'Idée présente donc trois moments : indéterminée dans son objet, déterminable par rapport aux objets de l'expérience, portant l'idéal d'une détermination infinie par rapport aux concepts de l'entendement. Il est évident que l'Idée reprend ici les trois aspects du Cogito : le *Je suis* comme existence indéterminée, le *temps* comme forme sous laquelle cette existence est déterminable, le *Je pense* comme détermination. Les Idées sont exactement les pensées du Cogito, les différentielles de la pensée. Et pour autant que le Cogito renvoie à un Je fêlé, d'un bout à l'autre fendu par la forme du temps qui le traverse, il faut dire des Idées qu'elles fourmillent dans la fêlure, qu'elles émergent constamment sur les bords de cette fêlure, sortant et rentrant sans cesse, se composant de mille manières diverses. Aussi n'est-il pas question de combler ce qui ne peut pas être comblé. Mais de même que la différence réunit et articule immédiatement ce qu'elle distingue, la fêlure retient ce qu'elle fêle, les Idées contiennent aussi leurs moments déchirés. Il appartient à l'Idée d'intérioriser la fêlure et ses habitants, ses fourmis. Il n'y a dans l'Idée nulle identification ni confusion, mais une unité objective problématique interne, de l'indéterminé, du déterminable et de la détermination. C'est peut-être ce qui n'apparaît pas suffisamment chez Kant : deux des trois moments, selon lui, restent des caractères extrinsèques (si l'Idée est en elle-même indéterminée, elle n'est déterminable que par rapport aux objets de l'expérience, et

ne porte l'idéal de détermination que par rapport aux concepts de l'entendement). Bien plus, Kant incarnait ces moments dans des Idées distinctes : le Moi est surtout indéterminé, le Monde, déterminable, et Dieu, idéal de la détermination. Peut-être faut-il chercher là les véritables raisons pour lesquelles Kant, comme les post-kantiens le lui reprochèrent, s'en tient au point de vue du conditionnement sans atteindre à celui de la genèse. Et si le tort du dogmatisme est toujours de combler ce qui sépare, celui de l'empirisme est de laisser extérieur le séparé ; en ce sens, il y a encore trop d'empirisme dans la Critique (et trop de dogmatisme chez les postkantiens). L'horizon ou le foyer, le point « critique » où la différence fait fonction de réunir, en tant que différence, n'est pas encore assigné.

* * *

Nous opposons *dx* à non-A, comme le symbole de la différence *(Differenzphilosophie)* à celui de la contradiction — comme la différence en elle-même à la négativité. Il est vrai que la contradiction cherche l'Idée du côté de la plus grande différence, tandis que la différentielle risque de tomber dans l'abîme de l'infiniment petit. Mais le problème ainsi n'est pas bien posé : c'est un tort de lier la valeur du symbole *dx* à l'existence des infinitésimaux ; mais c'est un tort aussi de lui refuser toute valeur ontologique ou gnoséologique au nom d'une récusation de ceux-ci. Si bien que, dans les interprétations anciennes du calcul différentiel, dites barbares ou préscientifiques, il y a un trésor qui doit être dégagé de sa gangue infinitésimale. Il faut beaucoup de naïveté vraiment philosophique, et beaucoup d'entrain, pour prendre au sérieux le symbole *dx* : Kant et même Leibniz y renoncèrent pour leur compte. Mais dans l'histoire ésotérique de la philosophie différentielle, trois noms brillent d'un vif éclat : Salomon Maïmon, paradoxalement, fonde le postkantisme par une réinterprétation leibnizienne du calcul (1790) ; Hoëné Wronski, mathématicien profond, élabore un système à la fois positiviste, messianique et mystique impliquant une interprétation kantienne du calcul (1814) ; Bordas-Demoulin, à l'occasion d'une réflexion sur Descartes, donne du calcul une interprétation platonicienne (1843). Beaucoup de richesses philosophiques, ici, ne doivent pas être sacrifiées à la technique scientifique moderne : un Leibniz, un Kant, un Platon du calcul. Le principe d'une philosophie différentielle en général doit être l'objet d'une exposition rigoureuse, et ne dépendre en rien des infiniment petits. Le symbole *dx*

apparaît à la fois comme indéterminé, comme déterminable et comme détermination. A ces trois aspects correspondent trois principes, qui forment la raison suffisante : à l'indéterminé comme tel (dx, dy) correspond un principe de déterminabilité ; au réellement déterminable $\left(\frac{dy}{dx}\right)$ correspond un principe de détermination réciproque ; à l'effectivement déterminé $\left(\text{valeurs de } \frac{dy}{dx}\right)$ correspond un principe de détermination complète. Bref, dx, c'est l'Idée — l'Idée platonicienne, leibnizienne ou kantienne, le « problème » et son être.

L'Idée de feu subsume le feu comme une seule masse continue susceptible d'accroissement. L'Idée d'argent subsume son objet comme une continuité liquide de métal fin. Mais s'il est vrai que le continu doit être rapporté à l'Idée et à son usage problématique, c'est à condition de ne plus être défini par des caractères empruntés à l'intuition sensible ou même géométrique, comme il l'est encore quand on parle d'interpolation d'intermédiaires, de suites intercalaires infinies ou de parties qui ne sont jamais les plus petites possibles. Le continu n'appartient vraiment à l'Idée que dans la mesure où l'on détermine une cause idéelle de la continuité. La continuité prise avec sa cause forme l'élément pur de la quantitabilité. Celui-ci ne se confond ni avec les quantités fixes de l'intuition *(quantum)* ni avec les quantités variables comme concepts de l'entendement *(quantitas)*. Aussi le symbole qui l'exprime est-il tout à fait indéterminé : dx n'est strictement rien par rapport à x, dy, par rapport à y. Mais tout le problème est dans la signification de ces zéros. Des quanta comme objets de l'intuition ont toujours des valeurs particulières ; et même unis dans un rapport fractionnaire, chacun garde une valeur indépendante de son rapport. La *quantitas* comme concept de l'entendement a une valeur générale, la généralité désignant ici une infinité de valeurs particulières possibles, autant que la variable peut en recevoir. Mais il faut toujours une valeur particulière, chargée de représenter les autres et de valoir pour elles : ainsi l'équation algébrique du cercle $x^2 + y^2 - R^2 = 0$. Il n'en est plus de même pour $ydy + xdx = 0$, qui signifie « l'universel de la circonférence ou de la fonction correspondante ». Les zéros de dx et de dy, expriment l'anéantissement du quantum et de la quantitas, du général comme du particulier, au profit « de l'universel et de son apparition ». Telle est la force de l'interprétation de Bordas-Demoulin : ce qui s'annule en $\frac{dy}{dx}$ ou $\frac{0}{0}$, ce ne sont pas les quantités

différentielles, mais seulement l'individuel et les rapports de l'individuel dans la fonction (par « individuel » Bordas entend à la fois le particulier et le général). On est passé d'un genre à un autre comme de l'autre côté du miroir ; la fonction a perdu sa partie muable ou la propriété de varier, elle ne représente plus que l'immuable avec l'opération qui l'a dégagé. « En elle s'annule ce qui change, et en s'annulant laisse voir au-delà ce qui ne change pas »[1]. Bref, la limite ne doit pas être conçue comme limite de la fonction, mais comme une véritable coupure, une limite du changeant et du non-changeant dans la fonction même. Le tort de Newton est donc d'égaler à zéro les différentielles, mais celui de Leibniz, de les identifier à l'individuel ou à la variabilité. Par là Bordas est déjà proche de l'interprétation moderne du calcul : la limite ne suppose plus les idées de variable continue et d'approximation infinie. Au contraire, c'est la notion de limite qui fonde une nouvelle définition statique et purement idéelle de la continuité, et qui n'implique, pour être elle-même définie, que le nombre ou plutôt l'universel dans le nombre. Il appartient aux mathématiques modernes de préciser la nature de cet universel du nombre, comme consistant dans la « coupure » (au sens de Dedekind) : c'est la coupure, en ce sens, qui constitue le genre prochain du nombre, la cause idéelle de la continuité ou l'élément pur de la quantitabilité.

Dx est tout à fait indéterminé par rapport à *x*, *dy* par rapport à *y*, mais ils sont parfaitement déterminables l'un par rapport à l'autre. C'est pourquoi un principe de déterminabilité correspond à l'indéterminé comme tel. L'universel n'est pas un néant, parce qu'il y a, suivant l'expression de Bordas, « des rapports de l'universel ». *Dx* et *dy* sont tout à fait indifférenciés, dans le particulier comme dans le général, mais tout à fait différenciés dans l'universel et par lui. Le rapport $\frac{dy}{dx}$ n'est pas comme une fraction qui s'établit entre quanta particuliers dans l'intuition, mais n'est pas davantage un rapport général entre grandeurs variables ou quantités algébriques. Chaque terme n'existe absolument que dans son rapport avec l'autre ; il n'est plus besoin, ni même possible d'indiquer une variable indépendante. C'est pourquoi, maintenant, un principe de détermination réciproque correspond comme tel à la déterminabilité du rapport. C'est dans une

1. Jean BORDAS-DEMOULIN, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences* (Paris, 1843), t. II, pp. 133 sq. et 453 sq. — Charles RENOUVIER, malgré son hostilité contre les thèses de Bordas, en fait une analyse compréhensive et profonde : cf. *La critique philosophique*, 6e année, 1877.

synthèse réciproque que l'Idée pose et développe sa fonction effectivement synthétique. Toute la question est donc : sous quelle forme le rapport différentiel est-il déterminable ? Il l'est d'abord sous forme qualitative, et à ce titre exprime une fonction qui diffère en nature de la fonction dite primitive. Quand la primitive exprime la courbe, $\frac{dy}{dx} = -\frac{x}{y}$ exprime pour son compte la tangente trigonométrique de l'angle que la tangente à la courbe fait avec l'axe des abscisses ; et l'on a souvent souligné l'importance de cette différence qualitative ou de ce « changement de fonction » compris dans la différentielle. De même la coupure désigne des nombres irrationnels qui diffèrent en nature des termes de la série des nombres rationnels. Mais ce n'est là qu'un premier aspect ; car le rapport différentiel, en tant qu'il exprime une autre qualité, reste encore lié aux valeurs individuelles ou variations quantitatives correspondant à cette qualité (par exemple tangente). Il est donc différentiable à son tour, et témoigne seulement de la puissance de l'Idée de donner lieu à une Idée de l'Idée. L'universel par rapport à une qualité ne doit donc pas être confondu avec les valeurs individuelles qu'il possède encore par rapport à une autre qualité. Dans sa fonction d'universel, il n'exprime pas simplement cette autre qualité, mais un élément pur de la qualitabilité. C'est en ce sens que l'Idée a pour objet le rapport différentiel : elle intègre alors la variation, non plus du tout comme détermination variable d'un rapport supposé constant (« variabilité »), mais au contraire comme degré de variation du rapport lui-même (« variété »), auquel correspond par exemple la série qualifiée des courbes. Si l'Idée élimine la variabilité, c'est au profit de ce qu'on doit appeler variété ou multiplicité. L'Idée comme universel concret s'oppose au concept de l'entendement, et possède une compréhension d'autant plus vaste que son extension est grande. La dépendance réciproque des degrés du rapport, et à la limite la dépendance réciproque des rapports entre eux, voilà ce qui définit la synthèse universelle de l'Idée (Idée de l'Idée, etc.)

C'est Salomon Maïmon qui propose un remaniement fondamental de la Critique, en surmontant la dualité kantienne du concept et de l'intuition. Une telle dualité nous renvoyait au critère extrinsèque de la constructibilité, et nous laissait dans un rapport extérieur entre le déterminable (l'espace kantien comme pur donné) et la détermination (le concept en tant que pensé). Que l'un s'adapte à l'autre par l'intermédiaire du schème, renforce encore le paradoxe d'une harmonie seulement extérieure

dans la doctrine des facultés : d'où la réduction de l'instance transcendantale à un simple conditionnement, et le renoncement à toute exigence génétique. Chez Kant, donc, la différence reste extérieure, et à ce titre impure, empirique, suspendue à l'extériorité de la construction, « entre » l'intuition déterminable et le concept déterminant. Le génie de Maïmon, c'est de montrer combien le point de vue du conditionnement est insuffisant pour une philosophie transcendantale : les deux termes de la différence doivent être également pensés — c'est-à-dire que la déterminabilité doit être elle-même pensée comme se dépassant vers un principe de détermination réciproque. Les concepts de l'entendement connaissent bien la détermination réciproque, par exemple, dans la causalité ou dans l'action mutuelle, mais seulement d'une façon toute formelle et réflexive. La synthèse réciproque des rapports différentiels, comme source de la production des objets réels, telle est la matière de l'Idée dans l'élément pensé de la qualitabilité où elle baigne. En découle une triple genèse : celle des qualités produites comme les différences des objets réels de la connaissance ; celle de l'espace et du temps, comme conditions de la connaissance des différences ; celle des concepts comme conditions pour la différence ou la distinction des connaissances elles-mêmes. Le jugement physique tend ainsi à assurer son primat sur le jugement mathématique, et la genèse de l'étendue n'est pas séparable de la genèse des objets qui la peuplent. L'Idée apparaît comme le système des liaisons idéales, c'est-à-dire des rapports différentiels entre éléments génétiques réciproquement déterminables. Le Cogito récupère toute la puissance d'un inconscient différentiel, inconscient de la pensée pure qui intériorise la différence entre le Moi déterminable et le Je déterminant, et qui met dans la pensée comme telle quelque chose de non pensé, sans quoi son exercice serait pour toujours impossible et vide.

Maïmon écrit : « Quand je dis par exemple : le rouge est différent du vert, le concept de la différence en tant que pur concept de l'entendement n'est pas considéré comme le rapport des qualités sensibles (sinon la question kantienne du *quid juris* resterait entière). Mais : ou bien, conformément à la théorie de Kant, comme le rapport de leurs espaces en tant que formes *a priori*, ou bien, conformément à ma théorie, comme le rapport de leurs différentielles qui sont des Idées *a priori*... La règle particulière de la production d'un objet, ou le mode de sa différentielle, voilà ce qui en fait un objet particulier, et les rapports entre les différents objets naissent des rapports de leurs diffé-

rentielles »[1]. Pour mieux comprendre l'alternative présentée par Maïmon, revenons à un exemple célèbre : la ligne droite est le plus court chemin. *Le plus court* peut s'interpréter de deux façons : ou bien du point de vue du conditionnement, comme un schème de l'imagination qui détermine l'espace conformément au concept (ligne droite définie, comme superposable à elle-même en toutes ses parties) — et en ce cas la différence reste extérieure, incarnée par une règle de construction qui s'établit « entre » le concept et l'intuition. Ou bien le plus court s'interprète du point de vue de la genèse, comme une Idée qui surmonte la dualité du concept et de l'intuition, qui intériorise aussi la différence de la droite et de la courbe, et qui exprime cette différence interne sous la forme d'une détermination réciproque et dans les conditions de minimum d'une intégrale. Le plus court n'est plus schème, mais Idée ; ou il est schème idéal, non plus schème d'un concept. Le mathématicien Houël remarquait en ce sens, que la plus courte distance n'était nullement une notion euclidienne, mais archimédienne, physique plus que mathématique ; qu'elle était inséparable d'une méthode d'exhaustion, et qu'elle servait moins à déterminer la droite, que la longueur d'une ligne courbe au moyen de la droite — « on fait du calcul intégral sans le savoir »[2].

Le rapport différentiel présente enfin un troisième élément, celui de la potentialité pure. La puissance est la forme de la détermination réciproque d'après laquelle des grandeurs variables sont prises comme fonctions les unes des autres ; aussi le calcul ne considère-t-il que des grandeurs dont l'une au moins se trouve à une puissance supérieure à une autre. Sans doute, le premier acte du calcul consiste-t-il en une « dépotentialisation » de l'équation (par exemple au lieu de $2ax - x^2 = y^2$, on a $\frac{dy}{dx} = \frac{a-x}{y}$). Mais l'analogue se trouvait déjà dans les deux figures précédentes, où la disparition du *quantum* et de la *quantitas* était condition pour l'apparition de l'élément de la quantitabilité, et la disqualification, condition pour l'apparition de l'élément de la qualitabilité. Cette fois la dépotentialisation conditionne la potentialité pure, suivant la présentation de Lagrange, en permettant un développement de la fonction d'une

1. Salomon MAÏMON, *Versuch über Transzendantalphilosophie* (Vos ed., Berlin, 1790), p. 33. — Cf. le livre très important de Martial GUÉROULT, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, 1929 (notamment sur la « déterminabilité » et la « détermination réciproque », pp. 53 sq., pp. 76 sq.).

2. Jules HOUËL, *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire* (Gauthier-Villars, 1867), p. 3, p. 75.

variable en une série constituée par les puissances de i (quantité indéterminée) et les coefficients de ces puissances (nouvelles fonctions de x), de telle manière que la fonction de développement de cette variable soit comparable à celles des autres. L'élément pur de la potentialité apparaît dans le premier coefficient ou la première dérivée, les autres dérivées et par conséquent tous les termes de la série résultant de la répétition des mêmes opérations ; mais précisément tout le problème est de déterminer ce premier coefficient, lui-même indépendant de i. C'est ici qu'intervient l'objection de Wronski, qui porte aussi bien contre la présentation de Lagrange (série de Taylor) que contre celle de Carnot (compensation des erreurs). Contre Carnot, il objecte que les équations dites auxiliaires ne sont pas inexactes parce qu'elles impliquent dx et dy, mais parce qu'elles négligent certaines quantités complémentaires qui diminuent en même temps que dx et dy : loin d'expliquer la nature du calcul différentiel, dès lors, la présentation de Carnot la suppose. Et il en est de même des séries de Lagrange où, du point de vue d'un algorithme rigoureux qui caractérise selon Wronski la « philosophie transcendantale », les coefficients discontinus ne reçoivent de signification que par les fonctions différentielles qui les composent. S'il est vrai que l'entendement fournit une « sommation discontinue », celle-ci n'est que la matière de la génération des quantités ; seule la « graduation » ou continuité en constitue la forme, qui appartient aux Idées de la raison. C'est pourquoi les différentielles ne correspondent certes à aucune quantité engendrée, mais sont une règle inconditionnée pour la genèse de la connaissance de la quantité, et pour la génération des discontinuités qui en constituent la matière ou pour la construction des séries[1]. Comme dit Wronski, la différentielle est « une différence idéale », sans laquelle la quantité indéterminée de Lagrange ne pourrait pas opérer la détermination qu'on attend d'elle. En ce sens, la différentielle est bien pure puissance, comme le rapport différentiel, élément pur de la potentialité.

A l'élément de la potentialité correspond un principe de détermination complète. On ne confondra pas la détermination complète avec la détermination réciproque. Celle-ci concernait

1. Hoëne Wronski, *Philosophie de l'infini* (Didot, 1814), et *Philosophie de la technie algorithmique* (1817). C'est dans ce dernier livre que Wronski expose sa théorie et ses formules des séries. Les œuvres mathématiques de Wronski ont été rééditées par Hermann en 1925. — Sur la philosophie, cf. *L'œuvre philosophique de Hoëne Wronski*, éd. Vega, 1933, par Francis Warrain, qui fait les confrontations nécessaires avec la philosophie de Schelling.

les rapports différentiels et leurs degrés, leurs variétés dans l'Idée, correspondant à des formes diverses. Celle-là concerne les valeurs d'un rapport, c'est-à-dire la composition d'une forme ou la répartition des points singuliers qui la caractérisent, par exemple quand le rapport devient nul, ou infini, ou $\frac{0}{0}$. Il s'agit bien d'une détermination complète des parties de l'objet : maintenant, c'est dans l'objet, ainsi dans la courbe, qu'on doit trouver des éléments qui présentent le rapport « linéaire » précédemment défini. Et c'est seulement là que la forme sérielle dans la potentialité prend tout son sens ; il devient même nécessaire de présenter ce qui est un rapport comme une somme. Car une série de puissances à coefficients numériques entoure un point singulier, et un seul à la fois. L'intérêt et la nécessité de la forme sérielle apparaissent dans la pluralité des séries qu'elle subsume, dans leur dépendance à l'égard des points singuliers, dans la manière dont on passe d'une partie de l'objet où la fonction est représentée par une série à une autre où elle s'exprime dans une série différente, soit que les deux séries convergent ou se prolongent, soit qu'elles divergent au contraire. Tout comme la déterminabilité se dépassait vers la détermination réciproque, celle-ci se dépasse vers la détermination complète : toutes trois forment la figure de la raison suffisante, dans le triple élément de la quantitabilité, de la qualitabilité et de la potentialité. L'Idée est un universel concret, où l'extension et la compréhension vont de pair, non seulement parce qu'elle comprend en soi la variété ou la multiplicité, mais parce qu'elle comprend la singularité dans chacune de ses variétés. Elle subsume la distribution des points remarquables ou singuliers ; toute sa distinction, c'est-à-dire le *distinct* comme caractère de l'idée, consiste précisément à répartir l'ordinaire et le remarquable, le singulier et le régulier, et à prolonger le singulier sur les points réguliers jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Au-delà de l'individuel, au-delà du particulier comme du général, il n'y a pas un universel abstrait : ce qui est « pré-individuel », c'est la singularité même.

* * *

La question de l'interprétation du calcul différentiel s'est sans doute présentée sous la forme suivante : les infiniment petits sont-ils réels ou fictifs ? Mais dès le début, il s'agit aussi d'autre chose : le sort du calcul est-il lié aux infiniment petits,

ou bien ne doit-il pas recevoir un statut rigoureux du point de vue de la représentation finie ? La vraie frontière définissant les mathématiques modernes serait, non pas dans le calcul lui-même, mais dans d'autres découvertes comme celle de la théorie des ensembles qui, même si elle a besoin pour son compte d'un axiome de l'infini, n'en impose pas moins une interprétation strictement finie du calcul. On sait en effet que la notion de limite a perdu son caractère phoronomique et n'enveloppe plus que des considérations statiques ; que la variabilité cesse de représenter un passage progressif à travers toutes les valeurs d'un intervalle, pour signifier seulement l'assomption disjonctive d'une valeur dans cet intervalle ; que la dérivée et l'intégrale sont devenues des concepts ordinaux plutôt que quantitatifs ; que la différentielle enfin ne désigne qu'une grandeur qu'on laisse indéterminée pour la faire au besoin plus petite qu'un nombre assigné. C'est là que le structuralisme est né, en même temps que mouraient les ambitions génétiques ou dynamiques du calcul. Quand on parle de la « métaphysique » du calcul, il s'agit précisément de cette alternative entre la représentation infinie et la représentation finie. Encore cette alternative, et donc la métaphysique, sont-elles étroitement immanentes à la technique du calcul lui-même. C'est pourquoi la question métaphysique fut énoncée dès le début : pourquoi, techniquement, les différentielles sont-elles négligeables et doivent-elles disparaître dans le résultat ? Il est évident qu'invoquer ici l'infiniment petit, et le caractère infiniment petit de l'erreur (si « erreur » il y a), n'a aucun sens et préjuge de la représentation infinie. La réponse rigoureuse fut donnée par Carnot, dans ses célèbres *Réflexions*, mais justement du point de vue d'une interprétation finie : les équations différentielles sont de simples « auxiliaires » exprimant les conditions du problème auquel répond une équation cherchée ; mais entre elles se produit une stricte compensation des erreurs, qui ne laisse pas subsister les différentielles dans le résultat, puisque celui-ci ne peut s'établir qu'entre des quantités fixes ou finies.

Mais en invoquant essentiellement les notions de « problème » et de « conditions de problème », Carnot ouvrait à la métaphysique une voie qui débordait le cadre de sa théorie. Déjà Leibniz avait montré que le calcul était l'instrument d'une combinatoire, c'est-à-dire exprimait des problèmes que l'on ne pouvait pas auparavant résoudre, ni même et surtout poser (problèmes transcendants). On pensera notamment au rôle des points réguliers et singuliers qui entrent dans la détermination complète d'une espèce de courbe. Sans doute la spécification des points

singuliers (par exemple cols, nœuds, foyers, centres) ne se fait-elle que par la forme des courbes intégrales qui renvoient aux solutions de l'équation différentielle. Il n'y en a pas moins une détermination complète concernant l'existence et la répartition de ces points, qui dépend d'une tout autre instance, à savoir du champ de vecteurs défini par cette équation même. La complémentarité des deux aspects ne supprime pas leur différence de nature, au contraire. Et si la spécification des points montre déjà l'immanence nécessaire du problème à la solution, son engagement dans la solution qui le recouvre, l'existence et la répartition témoignent de la transcendance du problème et de son rôle directeur dans l'organisation des solutions elles-mêmes. Bref, la détermination complète d'un problème se confond avec l'existence, le nombre, la répartition des points déterminants *qui en fournissent précisément les conditions* (un point singulier donne lieu à deux équations de condition)[1]. Mais il devient alors de plus en plus difficile de parler d'erreur ou de compensation d'erreurs. Les équations de condition ne sont pas de simples auxiliaires ni, comme disait Carnot, des équations imparfaites. Elles sont constitutives du problème et de sa synthèse. C'est faute de comprendre la nature objective idéelle du problématique qu'on les réduit à des erreurs même utiles, ou à des fictions même bien fondées, de toute manière à un moment subjectif du savoir imparfait, approximatif ou erroné. Nous appelions « problématique » l'ensemble du problème et de ses conditions. Si les différentielles disparaissent dans le résultat, c'est dans la mesure où l'instance-problème diffère en nature de l'instance-solution, c'est dans le mouvement par lequel les solutions viennent nécessairement recouvrir le problème, c'est au sens où les conditions du problème sont l'objet d'une synthèse d'Idée qui ne se laisse pas exprimer dans l'analyse des concepts propositionnels constituant les cas de solution. Si bien que la première

1. Albert LAUTMAN a bien marqué cette différence de nature entre l'existence ou la répartition des points singuliers, qui renvoient à l'élément problème, et la spécification de ces mêmes points qui renvoie à l'élément solution : cf. *Le problème du temps* (Hermann, 1946), p. 42. Il souligne dès lors le rôle des points singuliers dans leur fonction problématisante, génératrice de solutions : les points singuliers « 1° permettent la détermination d'un système fondamental de solutions prolongeables analytiquement sur tout chemin ne rencontrant pas de singularités ; 2°... leur rôle est de décomposer un domaine de façon que la fonction qui assure la représentation soit définissable sur ce domaine ; 3° ils permettent le passage de l'intégration locale des équations différentielles à la caractérisation globale des fonctions analytiques qui sont solutions de ces équations » (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1936, t. II, p. 138).

alternative : réel ou fictif ? tombe. Ni réel ni fictif, le différentiel exprime la nature du problématique en tant que tel, sa consistance objective comme son autonomie subjective.

Peut-être aussi tombe l'autre alternative, celle de la représentation infinie ou finie. L'infini et le fini, nous l'avons vu, sont bien les caractères de la représentation pour autant que le concept qu'elle implique développe toute sa compréhension possible, ou la bloque au contraire. Et de toute façon, la représentation de la différence renvoie à l'identité du concept comme principe. Aussi peut-on traiter les représentations comme des propositions de la conscience, désignant des cas de solution par rapport au concept pris en général. Mais l'élément du problématique, dans son caractère extra-propositionnel, ne tombe pas dans la représentation. Ni particulier ni général, ni fini ni infini, il est l'objet de l'Idée comme universel. Cet élément différentiel est le jeu de la différence en tant que telle, qui ne se laisse ni médiatiser par la représentation, ni subordonner à l'identité du concept. L'antinomie du fini et de l'infini surgit précisément lorsque Kant, en vertu du caractère spécial de la cosmologie, se croit obligé de verser dans la représentation le contenu correspondant de l'Idée de monde. Et selon lui, l'antinomie se trouve résolue, lorsque pour une part il découvre, toujours dans la représentation, un élément irréductible à la fois au fini et à l'infini (régression) ; et lorsque, pour une autre part, il joint à cet élément la pure pensée d'un autre élément qui diffère en nature de la représentation (noumène). Mais dans la mesure où cette pensée pure reste indéterminée — n'est pas déterminée comme différentielle — la représentation, de son côté, n'est pas réellement dépassée, non plus que les propositions de la conscience qui constituent la matière et le détail des antinomies. Or, d'une autre manière, les mathématiques modernes aussi nous laissent dans l'antinomie, parce que la stricte interprétation finie qu'elles donnent du calcul n'en suppose pas moins un axiome de l'infini dans la théorie des ensembles qui la fondent, bien que cet axiome ne trouve pas d'illustration dans le calcul. Ce qui nous échappe toujours, c'est l'élément extra-propositionnel ou sub-représentatif exprimé dans l'Idée par le différentiel, sur le mode précis du problème.

Il faut parler d'une dialectique du calcul, plutôt que d'une métaphysique. Par dialectique, nous n'entendons nullement une quelconque circulation des représentations opposées qui les ferait coïncider dans l'identité d'un concept, mais l'élément du problème, en tant qu'il se distingue de l'élément proprement mathématique des solutions. Conformément aux thèses géné-

rales de Lautman, le problème a trois aspects : sa différence de nature avec les solutions ; sa transcendance par rapport aux solutions qu'il engendre à partir de ses propres conditions déterminantes ; son immanence aux solutions qui viennent le recouvrir, le problème *étant* d'autant mieux résolu qu'il *se* détermine davantage. Les liaisons idéales constitutives de l'Idée problématique (dialectique) s'incarnent donc ici dans les relations réelles constituées par les théories mathématiques, et apportées comme solutions aux problèmes. Nous avons vu comment tous ces aspects, ces trois aspects, étaient présents dans le calcul différentiel ; les solutions sont comme les discontinuités compatibles avec les équations différentielles, et s'engendrent sur une continuité idéelle en fonction des conditions du problème. Mais il faut préciser un point important. Le calcul différentiel appartient évidemment aux mathématiques, c'est un instrument entièrement mathématique. Il serait donc difficile d'y voir le témoignage platonicien d'une dialectique supérieure aux mathématiques. Du moins ce serait difficile, si l'aspect d'immanence du problème ne venait nous donner une juste explication. *Les problèmes sont toujours dialectiques*, la dialectique n'a pas d'autre sens, les problèmes aussi n'ont pas d'autre sens. Ce qui est mathématique (ou physique, ou biologique, ou psychique, ou sociologique...) ce sont les solutions. Mais il est vrai, d'une part, que la nature des solutions renvoie à des *ordres* différents de problèmes dans la dialectique elle-même ; et d'autre part que les problèmes, en vertu de leur immanence non moins essentielle que la transcendance, s'expriment eux-mêmes techniquement dans ce domaine de solutions qu'ils engendrent en fonction de leur ordre dialectique. Comme la droite et le cercle sont doublés par la règle et le compas, chaque problème dialectique est doublé d'un champ symbolique où il s'exprime. C'est pourquoi l'on doit dire qu'il y a des problèmes mathématiques, physiques, biologiques, psychiques, sociologiques, quoique tout problème soit dialectique par nature et qu'il n'y ait pas d'autre problème que dialectique. La mathématique ne comprend donc pas seulement des solutions de problèmes ; elle comprend aussi l'expression des problèmes relative au champ de résolubilité qu'ils définissent, et qu'ils définissent par leur ordre dialectique même. C'est pourquoi le calcul différentiel appartient entièrement aux mathématiques, au moment même où il se trouve son sens dans la révélation d'une dialectique qui dépasse la mathématique.

On ne peut même pas considérer que, techniquement, le calcul différentiel soit la seule expression mathématique des

problèmes en tant que tels. Dans des domaines très divers, les méthodes d'exhaustion jouèrent ce rôle, la géométrie analytique aussi. Plus récemment, ce rôle a pu être mieux rempli par d'autres procédés. On se rappelle, en effet, le cercle dans lequel tourne la théorie des problèmes : un problème n'est résoluble que dans la mesure où il est « vrai », mais nous avons toujours tendance à définir la vérité d'un problème par sa résolubilité. Au lieu de fonder le critère extrinsèque de la résolubilité dans le caractère intérieur du problème (Idée), nous faisons dépendre le caractère interne du simple critère extérieur. Or, si un tel cercle a été brisé, c'est d'abord par le mathématicien Abel ; c'est lui qui élabore toute une méthode d'après laquelle la résolubilité doit découler de la forme du problème. Au lieu de chercher comme au hasard si une équation est résoluble en général, il faut déterminer des conditions de problèmes qui spécifient progressivement des champs de résolubilité, de telle manière que « l'énoncé contienne le germe de la solution ». Il y a là un renversement radical dans le rapport solution-problème, une révolution plus considérable que la copernicienne. On a pu dire qu'Abel inaugurait ainsi une nouvelle *Critique de la raison pure*, et dépassait précisément l'*extrinsécisme* kantien. Le même jugement se confirme, appliqué aux travaux de Galois : à partir d'un « corps » de base (R), les adjonctions successives à ce corps (R', R'', R'''...) permettent une distinction de plus en plus précise des racines d'une équation, par limitation progressive des substitutions possibles. Il y a donc une cascade de « résolvantes partielles » ou un emboîtement de « groupes », qui font découler la solution des conditions mêmes du problème : qu'une équation ne soit pas résoluble algébriquement, par exemple, cela n'est plus découvert à l'issue d'une recherche empirique ou d'un tâtonnement, mais d'après les caractères des groupes et des résolvantes partielles qui constituent la synthèse du problème et de ses conditions (une équation n'est résoluble algébriquement, c'est-à-dire par radicaux, que lorsque les résolvantes partielles sont des équations binômes, et les indices de groupes, des nombres premiers). La théorie des problèmes est complètement transformée, enfin fondée, parce que nous ne sommes plus dans la situation classique d'un maître et d'un élève — où l'élève ne comprend et ne suit un problème que dans la mesure où le maître en connaît la solution et fait, en conséquence, les adjonctions nécessaires. Car, comme le remarque Georges Verriest, le groupe de l'équation caractérise à un moment, non pas ce que nous savons des racines, mais l'objectivité de ce que nous n'en

savons pas[1]. Inversement ce non-savoir n'est plus un négatif, une insuffisance, mais une règle, un *apprendre* auquel correspond une dimension fondamentale dans l'objet. Nouveau Ménon, c'est tout le rapport pédagogique qui est transformé, mais avec lui bien d'autres choses encore, la connaissance et la raison suffisante. La « discernabilité progressive » de Galois réunit dans un même mouvement continué le processus de la détermination réciproque et celui de la détermination complète (couples de racines, et distinction des racines dans un couple). Elle constitue la figure totale de la raison suffisante, et y introduit le *temps*. C'est avec Abel et Galois que la théorie des problèmes est, mathématiquement, en mesure de remplir toutes ses exigences proprement dialectiques et de briser le cercle qui l'affectait.

On fait donc partir les mathématiques modernes de la théorie des groupes, ou de la théorie des ensembles, plutôt que du calcul différentiel. Pourtant ce n'est pas un hasard si la méthode d'Abel concerne avant tout l'intégration des formules différentielles. Ce qui nous importe, c'est moins la détermination de telle ou telle coupure dans l'histoire des mathématiques (géométrie analytique, calcul différentiel, théorie des groupes...) que, à chaque moment de cette histoire, la manière dont se composent les problèmes dialectiques, leur expression mathématique et la genèse simultanée des champs de résolubilité. De ce point de vue, il y a une homogénéité comme une téléologie continue dans le devenir des mathématiques, qui rendent secondaires les différences de nature entre le calcul différentiel et d'autres instruments. Le calcul reconnaît des différentielles d'ordre différent. Mais c'est d'une tout autre manière que les notions de différentielle et d'ordre conviennent d'abord avec la dialectique. L'Idée dialectique, problématique, est un système de liaisons entre éléments différentiels, un système de rapports différentiels entre éléments génétiques. Il y a différents ordres d'Idées, supposés les uns par les autres, suivant la nature idéale des rapports et des éléments considérés (Idée de l'Idée, etc.). Ces définitions n'ont encore rien

1. C. Georges Verriest, *Evariste Galois et la théorie des équations algébriques*, 1961, p. 41, in *Œuvres mathématiques* de Galois (Gauthier-Villars). — Le grand manifeste concernant problème-solution se trouve dans les *Œuvres complètes* de N. H. Abel (Christiania, 1881), t. II, *Sur la résolution algébrique des équations*. — Sur Abel et Galois, cf. les deux chapitres essentiels de Jules Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre* (Presses Universitaires de France, 1962), t. I. Vuillemin analyse le rôle d'une théorie des problèmes et d'une nouvelle conception de la critique de la Raison chez Abel, le rôle d'un nouveau principe de détermination chez Galois : surtout pp. 213-221 ; pp. 229-233.

de mathématique. Les mathématiques surgissent avec les champs de solution dans lesquels s'incarnent les Idées dialectiques de dernier ordre, et avec l'expression des problèmes relative à ces champs. D'autres ordres dans l'Idée s'incarnent dans d'autres champs et dans d'autres expressions correspondant à d'autres sciences. C'est ainsi qu'à partir des problèmes dialectiques et de leurs ordres se produit une genèse des domaines scientifiques divers. Le calcul différentiel au sens le plus précis n'est qu'un instrument mathématique qui, même dans son domaine, ne représente pas nécessairement la forme la plus achevée de l'expression des problèmes et de la constitution des solutions par rapport à l'ordre des Idées dialectiques qu'il incarne. Il n'en a pas moins un sens large, par lequel il doit désigner universellement l'ensemble du composé Problème ou Idée dialectique — Expression scientifique d'un problème — Instauration du champ de solution. Plus généralement nous devons conclure qu'il n'y a pas de difficulté concernant une prétendue application des mathématiques, et notamment du calcul différentiel ou de la théorie des groupes, à d'autres domaines. C'est plutôt chaque domaine engendré, et où s'incarnent les Idées dialectiques de tel ou tel ordre, qui possède son propre calcul. Les Idées ont toujours un élément de quantitatibilité, de qualitabilité, de potentialité ; toujours des processus de déterminabilité, de détermination réciproque et de détermination complète ; toujours des distributions de points remarquables et ordinaires, toujours des corps d'adjonction qui forment la progression synthétique d'une raison suffisante. Il n'y a là nulle métaphore, sauf la métaphore consubstantielle à l'Idée, celle du transport dialectique ou de la « diaphora ». Là réside l'aventure des Idées. Ce ne sont pas les mathématiques qui s'appliquent à d'autres domaines, c'est la dialectique qui instaure pour ses problèmes, en vertu de leur ordre et de leurs conditions, le calcul différentiel direct correspondant au domaine considéré, propre au domaine considéré. A l'universalité de la dialectique répond en ce sens une *mathesis universalis*. Si l'Idée est la différentielle de la pensée, il y a un calcul différentiel correspondant à chaque Idée, alphabet de ce que signifie penser. Le calcul différentiel n'est pas le plat calcul de l'utilitariste, le gros calcul arithmétique qui subordonne la pensée à autre chose comme à d'autres fins, mais l'algèbre de la pensée pure, l'ironie supérieure des problèmes eux-mêmes — le seul calcul « par-delà le bien et le mal ». C'est tout ce caractère aventureux des Idées qui reste à décrire.

⁂

Les Idées sont des multiplicités, chaque Idée est une multiplicité, une variété. Dans cet emploi riemanien du mot « multiplicité » (repris par Husserl, repris aussi par Bergson), il faut attacher la plus grande importance à la forme substantive : la multiplicité ne doit pas désigner une combinaison de multiple et d'un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système. L'un et le multiple sont des concepts de l'entendement qui forment les mailles trop lâches d'une dialectique dénaturée, procédant par opposition. Les plus gros poissons passent à travers. Peut-on croire tenir le concret quand on compense l'insuffisance d'un abstrait avec l'insuffisance de son opposé ? On peut dire longtemps « l'un est multiple, et le multiple un » — on parle comme ces jeunes gens de Platon qui n'épargnaient même pas la basse-cour. On combine les contraires, on fait de la contradiction ; à aucun moment on n'a dit l'important, « combien », « comment », « en quel cas ». Or l'essence n'est rien, généralité creuse, quand elle est séparée de cette mesure, de cette manière et de cette casuistique. On combine les prédicats, on rate l'Idée — discours vide, combinaisons vides où manque un substantif. Le vrai substantif, la substance même, c'est « multiplicité », qui rend inutile l'un, et non moins le multiple. La multiplicité variable, c'est le combien, le comment, le chaque cas. Chaque chose est une multiplicité pour autant qu'elle incarne l'Idée. Même le multiple est une multiplicité ; même l'un est une multiplicité. Que l'un soit *une* multiplicité (comme là encore Bergson et Husserl l'ont montré), voilà ce qui suffit à renvoyer dos à dos les propositions d'adjectifs du type l'un-multiple et le multiple-un. Partout les différences de multiplicités, et la différence dans la multiplicité, remplacent les oppositions schématiques et grossières. Il n'y a que la variété de multiplicité, c'est-à-dire la différence, au lieu de l'énorme opposition de l'un et du multiple. Et c'est peut-être une ironie de dire : tout est multiplicité, même l'un, même le multiple. Mais l'ironie elle-même est une multiplicité, ou plutôt l'art des multiplicités, l'art de saisir dans les choses les Idées, les problèmes qu'elles incarnent, et de saisir les choses comme des incarnations, comme des cas de solution pour des problèmes d'Idées.

Une Idée est une multiplicité définie et continue, à *n* dimensions. La couleur, ou plutôt l'Idée de couleur est une multiplicité à trois dimensions. Par dimensions, il faut entendre les

variables ou coordonnées dont dépend un phénomène ; par continuité, il faut entendre l'ensemble des rapports entre les changements de ces variables, par exemple une forme quadratique des différentielles des coordonnées ; par définition, il faut entendre les éléments réciproquement déterminés par ces rapports, qui ne peuvent pas changer sans que la multiplicité ne change d'ordre et de métrique. Quand devons-nous parler de multiplicité, et à quelles conditions ? Ces conditions sont au nombre de trois, et permettent de définir le moment d'émergence de l'Idée : 1° il faut que les éléments de la multiplicité n'aient ni forme sensible ni signification conceptuelle, ni dès lors fonction assignable. Ils n'ont même pas d'existence actuelle, et sont inséparables d'un potentiel ou d'une virtualité. C'est en ce sens qu'ils n'impliquent aucune identité préalable, aucune position d'un quelque chose qu'on pourrait dire un ou le même ; mais au contraire leur indétermination rend possible la manifestation de la différence en tant que libérée de toute subordination ; 2° il faut en effet que ces éléments soient déterminés, mais réciproquement, par des rapports réciproques qui ne laissent subsister aucune indépendance. De tels rapports sont précisément des liaisons idéales, non localisables, soit qu'ils caractérisent la multiplicité globalement, soit qu'ils procèdent par juxtaposition de voisinages. Mais toujours la multiplicité est définie de manière intrinsèque, sans en sortir ni recourir à un espace uniforme dans lequel elle serait plongée. Les relations spatio-temporelles gardent sans doute la multiplicité, mais en perdent l'intériorité ; les concepts de l'entendement gardent l'intériorité, mais perdent la multiplicité qu'ils remplacent par l'identité d'un Je pense ou d'un quelque chose de pensé. La multiplicité interne, au contraire, est le caractère de l'Idée seulement ; 3° une liaison multiple idéale, un *rapport* différentiel doit s'actualiser dans des *relations* spatio-temporelles diverses, en même temps que ses *éléments* s'incarnent actuellement dans des *termes* et formes variées. L'Idée se définit ainsi comme structure. La structure, l'Idée, c'est le « thème complexe », une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels. Nous ne voyons en ce sens aucune difficulté à concilier genèse et structure. Conformément aux travaux de Lautman et de Vuillemin concernant les mathématiques, le « structuralisme » nous paraît même le seul moyen par lequel une méthode génétique peut réaliser ses ambitions. Il suffit de comprendre que la genèse ne va pas d'un terme actuel,

si petit soit-il, à un autre terme actuel dans le temps, mais du virtuel à son actualisation, c'est-à-dire de la structure à son incarnation, des conditions de problèmes aux cas de solution, des éléments différentiels et de leurs liaisons idéales aux termes actuels et aux relations réelles diverses qui constituent à chaque moment l'actualité du temps. Genèse sans dynamisme, évoluant nécessairement dans l'élément d'une supra-historicité, *genèse statique* qui se comprend comme le corrélat de la notion de *synthèse passive*, et qui éclaire à son tour cette notion. Le tort de l'interprétation moderne du calcul différentiel ne fût-il pas d'en condamner les ambitions génétiques, sous le prétexte qu'elle avait dégagé une « structure » qui dissociait le calcul de toute considération phoronomique et dynamique ? Il y a des Idées qui correspondent aux réalités et relations mathématiques, d'autres, aux faits et lois physiques. Il y en a d'autres, d'après leur ordre, qui correspondent aux organismes, aux psychismes, aux langages, aux sociétés : ces correspondances sans ressemblance sont structurales-génétiques. De même que la structure est indépendante d'un principe d'identité, la genèse est indépendante d'une règle de ressemblance. Mais une Idée émerge avec tant d'aventures qu'il se peut qu'elle satisfasse déjà à certaines conditions structurales et génétiques, non pas encore à d'autres. Aussi faut-il chercher l'application de ces critères dans des domaines très différents, presque au hasard des exemples.

Premier exemple, l'atomisme comme Idée physique. — L'atomisme antique n'a pas seulement multiplié l'être parménidien, il a conçu les Idées comme des multiplicités d'atomes, l'atome étant l'élément objectif de la pensée. Dès lors, il est bien essentiel que l'atome se rapporte à l'autre atome au sein d'une structure qui s'actualise dans les composés sensibles. Le *clinamen*, à cet égard, n'est nullement un changement de direction dans le mouvement de l'atome ; encore moins une indétermination qui témoignerait d'une liberté physique. C'est la détermination originelle de la direction du mouvement, la synthèse du mouvement et de sa direction, rapportant l'atome à l'autre atome. *Incerto tempore* ne veut pas dire indéterminé, mais inassignable, illocalisable. S'il est vrai que l'atome, élément de la pensée, se meut « aussi vite que la pensée même », comme Épicure le dit dans la lettre à Hérodote, alors le *clinamen* est la détermination réciproque qui se produit « en un temps plus petit que le minimum de temps continu pensable ». Il n'est pas étonnant qu'Épicure emploie ici le vocabulaire de l'exhaustion : il y a dans le *clinamen* quelque chose d'analogue à un rapport entre différentielles des

atomes en mouvement. Il y a là une déclinaison qui forme aussi bien le langage de la pensée, il y a là quelque chose dans la pensée qui témoigne d'une limite de la pensée, mais à partir de quoi elle pense : plus vite que la pensée, « en un temps plus petit... ». — Néanmoins l'atome épicurien garde encore trop d'indépendance, une figure et une actualité. La détermination réciproque y a encore trop l'aspect d'une relation spatio-temporelle. La question de savoir si l'atomisme moderne remplit, au contraire, toutes les conditions de la structure, doit être posée en fonction des équations différentielles qui déterminent les lois de la nature, en fonction des types de « liaisons multiples et non localisables » établies entre les particules, et du caractère de « potentialité », expressément reconnu à ces particules.

Deuxième exemple, l'organisme comme Idée biologique. — Geoffroy Saint-Hilaire semble être le premier à réclamer la considération d'éléments qu'il appelle abstraits, pris indépendamment de leurs formes et de leurs fonctions. C'est pourquoi il reproche à ses prédécesseurs, mais aussi à ses contemporains (Cuvier), d'en rester à une répartition empirique des différences et des ressemblances. Ces éléments purement anatomiques, et atomiques, par exemple des osselets, sont unis par des rapports idéaux de détermination réciproque : ils constituent ainsi une « essence » qui est comme l'Animal en soi. Ce sont ces rapports différentiels entre éléments anatomiques purs qui s'incarnent dans les diverses figures animales, les divers organes et leurs fonctions. Tel est le triple caractère de l'anatomie : atomique, comparative et transcendante. Geoffroy, dans les *Notions synthétiques et historiques de philosophie naturelle* (1837), peut préciser son rêve, qui fut aussi, dit-il, le rêve de Napoléon jeune : être le Newton de l'infiniment petit, découvrir « le monde des détails » ou des connexions idéales « à très courte distance », sous le jeu grossier des différences ou des ressemblances sensibles et conceptuelles. Un organisme est un ensemble de termes et de relations réelles (dimension, position, nombre) qui actualise pour son compte, à tel ou tel degré de développement, les rapports entre éléments différentiels : par exemple, l'hyoïde du chat a neuf osselets, tandis que celui de l'homme n'en a que cinq, les quatre autres se trouvant vers le crâne, en dehors de l'organe ainsi réduit par la station verticale. La genèse ou le développement des organismes doivent donc être conçus comme actualisation de l'essence, suivant des vitesses et des raisons variées déterminées par le milieu, suivant des accélérations ou des arrêts,

mais indépendamment de tout passage transformiste d'un terme actuel à un autre terme actuel.

Génie de Geoffroy. Mais là encore, la question d'un structuralisme en biologie (conformément au mot « structure » souvent employé par Geoffroy) dépend de l'ultime détermination des éléments différentiels et de leurs types de rapports. Des éléments anatomiques, principalement osseux, sont-ils capables de jouer ce rôle, comme si la nécessité des muscles n'imposait pas de limites à leurs rapports ; et comme s'ils n'avaient pas eux-mêmes encore une existence actuelle — trop actuelle ? Il se peut, alors, que la structure renaisse à un tout autre niveau, par d'autres moyens, avec une détermination tout à fait nouvelle d'éléments différentiels et de liaisons idéales. C'est le cas de la génétique. Autant de différences peut-être entre la génétique et Geoffroy, qu'entre l'atomisme moderne et Épicure. Mais les chromosomes apparaissent comme des *loci*, c'est-à-dire non pas simplement comme des lieux dans l'espace, mais comme des complexes de rapports de voisinage ; les gènes expriment des éléments différentiels qui caractérisent aussi bien de manière globale un organisme, et qui jouent le rôle de points remarquables dans un double processus de détermination réciproque et complète ; le double aspect du gène est de commander à plusieurs caractères à la fois, et de n'agir qu'en rapport avec d'autres gènes ; l'ensemble constitue un virtuel, un potentiel ; et cette structure s'incarne dans les organismes actuels, tant du point de vue de leur spécification que de la différenciation de leurs parties, suivant des rythmes qu'on appelle précisément « différentiels », suivant des vitesses ou des lenteurs comparatives qui mesurent le mouvement de l'actualisation.

Troisième exemple : y a-t-il des Idées sociales, en un sens marxiste ? — Dans ce que Marx appelle « travail abstrait », on fait abstraction des produits qualifiés du travail et de la qualification des travailleurs, mais non pas des conditions de productivité, de la force de travail et des moyens de travail dans une société. L'Idée sociale est l'élément de quantitatibilité, de qualitabilité, de potentialité des sociétés. Elle exprime un système de liaisons multiples idéelles, ou de rapports différentiels entre éléments différentiels : rapports de production et de propriété qui s'établissent, non pas entre des hommes concrets, mais entre des atomes porteurs de force de travail ou représentants de la propriété. L'économique est constitué par une telle multiplicité sociale, c'est-à-dire par les variétés de ces rapports différentiels. C'est telle variété de rapports, avec les points remar-

quables qui lui correspondent, qui s'incarne dans les travaux concrets différenciés qui caractérisent une société déterminée, dans les relations réelles de cette société (juridiques, politiques, idéologiques), dans les termes actuels de ces relations (par exemple capitaliste-salarié). Althusser et ses collaborateurs ont donc profondément raison de montrer dans le *Capital* la présence d'une véritable structure, et de récuser les interprétations historicistes du marxisme, puisque cette structure n'agit nullement de façon transitive et suivant l'ordre de la succession dans le temps, mais en incarnant ses variétés dans des sociétés diverses et en rendant compte, dans chacune à chaque fois, de la simultanéité de toutes les relations et termes qui en constituent l'actualité : c'est pourquoi « l'économique » n'est jamais donné à proprement parler, mais désigne une virtualité différentielle à interpréter, toujours recouverte par ses formes d'actualisation, un thème, une « problématique » toujours recouverte par ses cas de solution[1]. Bref l'économique, c'est la dialectique sociale elle-même, c'est-à-dire l'ensemble des problèmes qui se posent à une société donnée, le champ synthétique et problématisant de cette société. En toute rigueur, il n'y a de problèmes sociaux qu'économiques, bien que les solutions en soient juridiques, politiques, idéologiques, et que les problèmes s'expriment aussi dans ces champs de résolubilité. La phrase célèbre de la *Contribution à la critique de l'économie politique*, « l'humanité se propose uniquement les tâches qu'elle est capable de résoudre », ne signifie pas que les problèmes soient seulement des apparences, ni qu'ils soient déjà résolus, mais au contraire que les conditions économiques du problème déterminent ou engendrent la manière dont il trouve ses solutions dans le cadre des relations réelles d'une société, sans toutefois que l'observateur puisse en tirer le moindre optimisme, puisque ces « solutions » peuvent avoir la bêtise et la cruauté, l'horreur de la guerre ou de « la solution du problème juif ». Plus précisément, la solution est toujours celle qu'une société mérite, engendre, en fonction de la manière dont elle a su poser, dans ses relations réelles, les problèmes qui se posent en elle et à elle dans les rapports différentiels qu'elle incarne.

Les Idées sont des complexes de coexistence, toutes les Idées coexistent d'une certaine manière. Mais par points, sur des bords, sous des lueurs qui n'ont jamais l'uniformité d'une

1. Cf. Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, *Lire le Capital* (Maspéro, 1965), t. II : surtout pp. 150 sq., pp. 204 sq.

lumière naturelle. A chaque fois des zones d'ombre, des obscurités correspondent à leur distinction. Les Idées se distinguent, mais non pas du tout de la même manière que se distinguent les formes et les termes où elles s'incarnent. Elles se font et se défont objectivement, suivant les conditions qui déterminent leur synthèse fluente. C'est qu'elles conjuguent la plus grande puissance de se différenfier, avec l'impuissance à se différencier. Les Idées sont des variétés qui comprennent en elles-mêmes des sous-variétés. Distinguons trois dimensions de variété. D'abord des *variétés ordinales*, en hauteur, suivant la nature des éléments et des rapports différentiels : Idée mathématique, mathématique-physique, chimique, biologique, psychique, sociologique, linguistique... Chaque niveau implique des différentielles d'un « ordre » dialectique différent ; mais les éléments d'un ordre peuvent passer dans ceux d'un autre, sous de nouveaux rapports, soit qu'ils se décomposent dans l'ordre supérieur plus vaste, soit qu'ils se réfléchissent dans l'ordre inférieur. Ensuite, des *variétés caractéristiques*, en largeur, qui correspondent aux degrés d'un rapport différentiel dans un même ordre et aux distributions de points singuliers pour chaque degré (telle l'équation des coniques donnant suivant le « cas » une ellipse, une hyperbole, une parabole, une droite ; ou les variétés elles-mêmes ordonnées de l'animal du point de vue de l'unité de composition ; ou les variétés de langues du point de vue du système phonologique). Enfin, des *variétés axiomatiques*, en profondeur, qui déterminent un axiome commun pour des rapports différentiels d'ordre différent, à condition que cet axiome coïncide lui-même avec un rapport différentiel de troisième ordre (par exemple, addition de nombres réels et composition de déplacements ; ou, dans un tout autre domaine, tisser-parler chez les Dogons de Griaule). — Les Idées, les distinctions d'Idées, ne sont pas séparables de leurs types de variétés et de la manière dont chaque type pénètre dans les autres. Nous proposons le nom de *perplication* pour désigner cet état distinctif et coexistant de l'Idée. Non pas que la « perplexité », comme saisie correspondante, signifie un coefficient de doute, d'hésitation ou d'étonnement, ni quoi que ce soit d'inachevé dans l'Idée même. Il s'agit au contraire de l'identité de l'Idée et du problème, du caractère exhaustivement problématique de l'Idée, c'est-à-dire de la façon dont les problèmes sont objectivement déterminés par leurs conditions à participer les uns des autres d'après les exigences circonstancielles de la synthèse des Idées.

L'idée n'est pas du tout l'essence. Le problème, en tant

qu'objet de l'Idée, se trouve du côté des événements, des affections, des accidents plutôt que de l'essence théorématique. L'Idée se développe dans les auxiliaires, dans les corps d'adjonction qui mesurent son pouvoir synthétique. Si bien que le domaine de l'Idée, c'est l'inessentiel. Elle se réclame de l'inessentiel d'une manière aussi délibérée, avec autant d'obstination farouche que celle avec laquelle, au contraire, le rationalisme réclamait pour elle la possession et la compréhension de l'essence. Le rationalisme a voulu que le sort de l'Idée fût lié à l'essence abstraite et morte ; et même, dans la mesure où la forme problématique de l'Idée était reconnue, il voulait que cette forme fût liée à la question de l'essence, c'est-à-dire à « Qu'est-ce que ? » Mais combien de malentendus dans cette volonté. Il est vrai que Platon se sert de *celle* question pour opposer l'essence et l'apparence, et récuser ceux qui se contentent de donner des exemples. Seulement il n'a pas d'autre but, alors, que de faire taire les réponses empiriques pour ouvrir l'horizon indéterminé d'un problème transcendant comme objet de l'Idée. Dès qu'il s'agit de déterminer le problème ou l'Idée comme telle, dès qu'il s'agit de mettre en mouvement la dialectique, la question *qu'est-ce que ?* fait place à d'autres questions, autrement efficaces et puissantes, autrement impératives : combien, comment, dans quel cas ? La question « qu'est-ce que ? » n'anime que les dialogues dits aporétiques, c'est-à-dire ceux que la forme même de la question jette dans la contradiction et fait déboucher dans le nihilisme, sans doute parce qu'ils n'ont pas d'autre but que propédeutique — le but d'ouvrir la région du problème en général, en laissant à d'autres procédés le soin de le déterminer comme problème ou comme Idée. Quand l'ironie socratique fut prise au sérieux, quand la dialectique tout entière se confondit avec sa propédeutique, il en résulta des conséquences extrêmement fâcheuses ; car la dialectique cessa d'être la science des problèmes, et, à la limite, se confondit avec le simple mouvement du négatif et de la contradiction. Les philosophes se mirent à parler comme les jeunes gens de la basse-cour. Hegel, de ce point de vue, est l'aboutissement d'une longue tradition qui prit au sérieux la question qu'est-ce que ?, et qui s'en servit pour déterminer l'Idée comme essence, mais qui, par là, substitua le négatif à la nature du problématique. Ce fut l'issue d'une dénaturation de la dialectique. Et combien de préjugés théologiques dans cette histoire, car « qu'est-ce que ? », c'est toujours Dieu, comme lieu de combinatoire des prédicats abstraits. Il faut remarquer combien peu de philosophes ont fait confiance à la question qu'est-ce que ? pour

avoir une Idée. Aristote, surtout pas Aristote... Dès que la dialectique brasse sa matière, au lieu de s'exercer à vide à des fins propédeutiques, partout retentissent « combien », « comment », « en quel cas » — et « qui ? », dont nous verrons plus tard le rôle et le sens[1]. Ces questions sont celles de l'accident, de l'événement, de la multiplicité — de la différence — contre celle de l'essence, contre celle de l'Un, du contraire et du contradictoire. Partout Hippias triomphe, même et déjà dans Platon, Hippias qui récusait l'essence, et qui pourtant ne se contentait pas d'exemples.

Le problème est de l'ordre de l'événement. Non seulement parce que les cas de solution surgissent comme des événements réels, mais parce que les conditions du problème impliquent elles-mêmes des événements, sections, ablations, adjonctions. En ce sens, il est exact de représenter une double série d'événements qui se déroulent sur deux plans, se faisant écho sans ressemblance, les uns réels au niveau des solutions engendrées, les autres idéels ou idéaux dans les conditions du problème, comme des actes ou plutôt des rêves de dieux qui doubleraient notre histoire. La série idéelle jouit d'une double propriété de transcendance et d'immanence par rapport au réel. Nous avons vu, en effet, comment l'existence et la répartition des points singuliers appartenaient complètement à l'Idée, bien que leur spécification fût immanente aux courbes-solutions de leur voisinage, c'est-à-dire aux relations réelles où l'Idée s'incarne. Péguy, dans son admirable description de l'événement, disposait deux lignes, l'une horizontale, mais l'autre verticale, qui reprenait en profondeur les points remarquables correspondant à la première, bien plus, qui devançait et engendrait éternellement ces points remarquables et leur incarnation dans la première. A la croisée des deux lignes se nouait le « temporellement éternel » — le lien de l'Idée et de l'actuel, le cordon de poudre — et se décidait notre plus grande maîtrise, notre plus grande puissance, celle qui concerne les problèmes eux-mêmes : « Et tout d'un coup, nous sentons que nous ne sommes plus les mêmes forçats. Il n'y a rien eu. Et un problème dont on ne voyait pas la fin, un problème sans issue, un problème où tout un monde était aheurté, tout d'un coup n'existe plus et on se demande de quoi on parlait. C'est

1. Jacques BRUNSCHWIG par exemple a bien montré que les questions aristotéliciennes τί τὸ ὄν ; et τίς ἡ οὐσία ; signifiaient, non pas du tout Qu'est-ce que l'être ? et Qu'est-ce que l'essence ?, mais : qu'est-ce qui est l'être (qui, l'étant ?) et qu'est-ce qui est substance (ou mieux, comme dit Aristote, quelles sont les choses qui sont substances) ? — Cf. Dialectique et ontologie chez Aristote, *Revue philosophique*, 1964.

qu'au lieu de recevoir une solution, ordinaire, une solution que l'on trouve, ce problème, cette difficulté, cette impossibilité vient de passer par un point de résolution pour ainsi dire physique. Par un point de crise. Et c'est qu'en même temps le monde entier est passé par un point de crise pour ainsi dire physique. Il y a des points critiques de l'événement comme il y a des points critiques de température, des points de fusion, de congélation ; d'ébullition, de condensation ; de coagulation ; de cristallisation. Et même, il y a dans l'événement de ces états de surfusion qui ne se précipitent, qui ne se cristallisent, qui ne se déterminent que par l'introduction d'un fragment de l'événement futur »[1].

C'est pourquoi le procédé de la *vice-diction*, propre à parcourir et à décrire les multiplicités et les thèmes, est plus important que celui de la contradiction qui prétend déterminer l'essence et en préserver la simplicité. On dira que le plus « important », par nature, c'est l'essence. Mais c'est toute la question ; et d'abord de savoir si les notions d'importance et de non-importance ne sont pas précisément des notions qui concernent l'événement, l'accident, et qui sont beaucoup plus « importantes » au sein de l'accident que la grosse opposition de l'essence et de l'accident lui-même. Le problème de la pensée n'est pas lié à l'essence, mais à l'évaluation de ce qui a de l'importance et de ce qui n'en a pas, à la répartition du singulier et du régulier, du remarquable et de l'ordinaire, qui se fait tout entière dans l'inessentiel ou dans la description d'une multiplicité, par rapport aux événements idéaux qui constituent les conditions d'un « problème ». Avoir une Idée ne signifie pas autre chose ; et l'esprit faux, la bêtise elle-même, se définit avant tout par ses perpétuelles confusions sur l'important et l'inimportant, l'ordinaire et le singulier. Il appartient à la vice-diction d'engendrer les cas, à partir des auxiliaires et des adjonctions. C'est elle qui préside à la répartition des points remarquables dans l'Idée ; c'est elle qui décide de la manière dont une série doit être prolongée, d'un point singulier sur des points réguliers, jusqu'à un autre point singulier et lequel ; c'est elle qui détermine si les séries obtenues dans l'Idée sont convergentes ou divergentes (il y a donc des singularités elles-mêmes ordinaires d'après la convergence des séries, et des singularités remarquables, d'après leur divergence). Les deux procédés de la vice-diction, intervenant à la fois dans la détermination des conditions du problème et dans la genèse corrélative des cas de solution, sont, d'une part, *la précision des*

1. Charles PÉGUY, *Clio*, N.R.F., p. 269.

corps d'adjonction, d'autre part, *la condensation des singularités*. D'une part, en effet, nous devons, dans la détermination progressive des conditions, découvrir les adjonctions qui complètent le corps initial du problème en tant que tel, soit les variétés de la multiplicité dans toutes les dimensions, les fragments d'événements idéaux futurs ou passés qui rendent du même coup le problème résoluble ; et nous devons fixer le mode sous lequel ils s'enchaînent ou s'emboîtent avec le corps initial. D'autre part, nous devons condenser toutes les singularités, précipiter toutes les circonstances, les points de fusion, de congélation, de condensation dans une sublime occasion, Kairos, qui fait éclater la solution comme quelque chose de brusque, de brutal et de révolutionnaire. C'est encore cela, avoir une Idée. Chaque Idée a comme deux faces qui sont l'amour et la colère : l'amour dans la recherche des fragments, dans la détermination progressive et l'enchaînement des corps idéaux d'adjonction ; la colère, dans la condensation des singularités, qui définit à coup d'événements idéaux le recueillement d'une « situation révolutionnaire » et fait éclater l'Idée dans l'actuel. C'est en ce sens que Lénine eut des Idées. (Il y a une objectivité de l'adjonction et de la condensation, une objectivité des conditions, qui signifie que les Idées pas plus que les Problèmes ne sont seulement dans notre tête, mais sont ici et là, dans la production d'un monde historique actuel.) Et dans toutes ces expressions, « points singuliers et remarquables », « corps d'adjonction », « condensation de singularités », nous ne devons pas voir des métaphores mathématiques ; ni des métaphores physiques dans « points de fusion, de congélation... » ; ni des métaphores lyriques ou mystiques dans « amour et colère ». Ce sont les catégories de l'Idée dialectique, les extensions du calcul différentiel (la *mathesis universalis*, mais aussi la physique universelle, la psychologie, la sociologie universelle) qui répondent à l'Idée dans tous ses domaines de multiplicité. Ce qu'il y a de révolutionnaire et d'amoureux dans toute Idée, ce par quoi les Idées sont toujours des lueurs inégales d'amour et de courroux qui ne forment pas du tout une lumière naturelle.

(Le plus important dans la philosophie de Schelling, c'est la considération des puissances. Et combien injuste la critique de Hegel à cet égard, sur les vaches noires. Des deux philosophes, c'est Schelling qui sait faire sortir la différence de la nuit de l'Identique avec des éclairs plus fins, plus variés, plus terrifiants aussi que ceux de la contradiction : avec *progressivité*. La colère et l'amour sont les puissances de l'Idée qui se développent à partir d'un μὴ ὄν, c'est-à-dire non pas d'un négatif ou d'un non-

être (οὐκ ὄν), mais d'un être problématique ou d'un non-existant, être implicite des existences au-delà du fondement. Le Dieu d'amour et le Dieu de colère ne sont pas de trop pour avoir une Idée. A, A^1, A^2 forment le jeu de la dépotentialisation et de la potentialité pure, témoignant dans la philosophie de Schelling de la présence d'un calcul différentiel adéquat à la dialectique. Schelling était leibnizien. Mais aussi néo-platonicien. Le grand délire néo-platonicien qui donnait une réponse au problème du *Phèdre*, étage, emboîte les Zeus d'après une méthode d'exhaustion et de développement des puissances : Zeus, $Zeus^2$, $Zeus^3$... C'est là que la division trouve toute sa portée, qui n'est pas en largeur dans la différenciation des espèces d'un même genre, mais en profondeur dans la dérivation et la potentialisation, dans une sorte de différentiation déjà. Alors s'animent en une dialectique sérielle les puissances d'une Différence qui rassemble et rapproche (ὁ συνόντιχος), et qui devient titanique avec colère, démiurgique avec amour, et encore apolloniaque, aréique, athénaïque[1].)

Pas plus qu'il n'y a d'opposition structure-genèse, il n'y a d'opposition entre structure et événement, structure et sens. Les structures comportent autant d'événements idéaux que de variétés de rapports et de points singuliers, qui se croisent avec les événements réels qu'elles déterminent. Ce qu'on appelle structure, système de rapports et d'éléments différentiels, est aussi bien *sens* du point de vue génétique, en fonction des relations et des termes actuels où elle s'incarne. La véritable opposition est d'ailleurs : entre l'Idée (structure-événement-sens) et la représentation. Dans la représentation, le concept est comme la possibilité ; mais le sujet de la représentation détermine encore l'objet comme réellement conforme au concept, comme essence. C'est pourquoi la représentation dans son ensemble est l'élément du savoir qui s'effectue dans la recollection de l'objet pensé et sa récognition par un sujet qui pense. Mais l'Idée fait valoir des caractères tout autres. La virtualité de l'Idée n'a rien à voir avec une possibilité. La multiplicité ne supporte aucune dépendance à l'identique dans le sujet ou dans

1. Cf. un des livres les plus importants du néo-platonisme, qui met en jeu une dialectique sérielle et potentielle de la différence, *Dubitationes et solutiones de primis principiis* de DAMASCIUS (éd. Ruelle). — Sur la théorie de la différence et des puissances de SCHELLING, cf. notamment les *Conférences de Stuttgart* (trad. S. JANKÉLÉVITCH, in *Essais*, Aubier éd.) et les *Ages du monde* (trad. JANKÉLÉVITCH, Aubier).

l'objet. Les événements et les singularités de l'Idée ne laissent subsister aucune position de l'essence comme « ce que la chose est ». Et sans doute est-il permis de conserver le mot essence, si l'on y tient, mais à condition de dire que l'essence est précisément l'accident, l'événement, le sens, non seulement le contraire de ce qu'on appelle habituellement essence, mais le contraire du contraire : la multiplicité n'est pas plus apparence qu'essence, pas plus multiple qu'une. Les procédés de la vice-diction ne se laissent donc pas exprimer en termes de représentation, même infinie ; ils y perdent, comme on l'a vu chez Leibniz, leur principal pouvoir qui est d'affirmer la divergence ou le décentrement. En vérité, l'Idée n'est pas l'élément du savoir, mais d'un « apprendre » infini, qui diffère en nature du savoir. Car apprendre évolue tout entier dans la compréhension des problèmes en tant que tels, dans l'appréhension et la condensation des singularités, dans la composition des corps et événements idéaux. Apprendre à nager, apprendre une langue étrangère, signifie composer les points singuliers de son propre corps ou de sa propre langue avec ceux d'une autre figure, d'un autre élément qui nous démembre, mais nous fait pénétrer dans un monde de problèmes jusqu'alors inconnus, inouïs. Et à quoi sommes-nous voués sauf à des problèmes qui exigent même la transformation de notre corps et de notre langue ? Bref, la représentation et le savoir se modèlent entièrement sur les propositions de la conscience qui désignent les cas de solution ; mais ces propositions par elles-mêmes donnent une notion tout à fait inexacte de l'instance qu'elles résolvent ou dénouent, et qui les engendre comme cas. L'Idée et « l'apprendre » expriment au contraire cette instance problématique, extra-propositionnelle ou sub-représentative : la présentation de l'inconscient, non pas la représentation de la conscience. On ne s'étonnera pas que le *structuralisme*, chez les auteurs qui le promeuvent, s'accompagne si souvent d'un appel à un nouveau théâtre, ou à une nouvelle interprétation (non aristotélicienne) du théâtre : théâtre des multiplicités, qui s'oppose à tous égards au théâtre de la représentation, qui ne laisse plus subsister l'identité d'une chose représentée, ni d'un auteur, ni d'un spectateur, ni d'un personnage sur scène, nulle représentation qui puisse à travers les péripéties de la pièce faire l'objet d'une récognition finale ou d'un recueillement du savoir, mais théâtre de problèmes et de questions toujours ouvertes, entraînant le spectateur, la scène et les personnages dans le mouvement réel d'un apprentissage de tout l'inconscient dont les derniers éléments sont encore les problèmes eux-mêmes.

Comment faut-il entendre le caractère nécessairement inconscient des Idées ? Faut-il comprendre que l'Idée est l'objet d'une faculté particulière exclusive, qui trouve d'autant mieux en lui son élément limite ou transcendant qu'elle ne peut pas le saisir du point de vue de l'exercice empirique ? Cette hypothèse aurait déjà l'avantage d'éliminer la Raison ou même l'entendement comme faculté des Idées, et plus généralement d'éliminer toute faculté constitutive d'un sens commun sous lequel est subsumé l'exercice empirique des autres facultés concernant un objet supposé le même. Que la pensée, par exemple, trouve en soi quelque chose qu'elle *ne peut pas* penser, qui est à la fois l'impensable et ce qui doit être pensé, l'impensable et ce qui ne peut être que pensé — cela n'est incompréhensible que du point de vue d'un sens commun ou d'un exercice décalqué sur l'empirique. Suivant une objection souvent faite contre Maïmon, les Idées, conçues comme différentielles de la pensée, introduisent en elles un minimum de « donné » qui ne peut pas être pensé ; elles restaurent la dualité d'un entendement infini et d'un entendement fini, comme de conditions d'existence et de conditions de connaissance, que toute la Critique kantienne s'était pourtant proposée de supprimer. Mais cette objection ne vaut que dans la mesure où les Idées selon Maïmon ont pour faculté l'entendement, de même que selon Kant elles avaient pour faculté la raison, c'est-à-dire de toute manière une faculté constituant un sens commun, lui-même incapable de supporter dans son sein la présence d'un noyau où se briserait l'exercice empirique des facultés conjointes. C'est seulement dans ces conditions que l'impensable dans la pensée, ou l'inconscient d'une pensée pure, doit être réalisé dans un entendement infini comme idéal du *savoir*, et que les différentielles sont condamnées à devenir de simples *fictions* si elles ne trouvent pas, dans cet entendement infini, la mesure d'une réalité pleinement *actuelle*. Mais encore une fois l'alternative est fausse. Autant dire que la spécificité du problématique, et l'appartenance de l'inconscient à la pensée finie, restent méconnues. Il n'en est plus de même dans la mesure où les Idées sont rapportées à l'exercice transcendant d'une faculté particulière libérée d'un sens commun.

Toutefois, nous ne croyons pas que cette première réponse soit suffisante, et que les Idées ou les structures renvoient à une faculté particulière. Car l'Idée parcourt et concerne toutes les facultés. Elle rend possibles à la fois, d'après son ordre, et l'existence d'une faculté déterminée comme telle, et l'objet différentiel

ou l'exercice transcendant de cette faculté. Soit la multiplicité linguistique, comme système virtuel de liaisons réciproques entre « phonèmes », qui s'incarne dans les relations et les termes actuels des langues diverses : une telle multiplicité rend possible la parole comme faculté, et l'objet transcendant de cette parole, ce « métalangage » qui ne peut pas être dit dans l'exercice empirique d'une langue donnée, mais qui doit être dit, qui ne peut être que dit dans l'exercice poétique de la parole coextensif à la virtualité. Soit la multiplicité sociale : elle détermine la sociabilité comme faculté, mais aussi l'objet transcendant de la sociabilité, qui ne peut pas être vécu dans les sociétés actuelles où la multiplicité s'incarne, mais qui doit l'être et ne peut que l'être dans l'élément du bouleversement des sociétés (à savoir simplement la liberté, toujours recouverte par les restes d'un ancien ordre et les prémices d'un nouveau). On en dirait autant des autres Idées ou multiplicités : les multiplicités psychiques, l'imagination et le phantasme ; les multiplicités biologiques, la vitalité et le « monstre » ; les multiplicités physiques, la sensibilité et le signe... Mais ainsi les Idées correspondent tour à tour avec toutes les facultés, et ne sont l'objet exclusif d'aucune en particulier, pas même de la pensée. Pourtant l'essentiel est que, ainsi, nous ne réintroduisions pas du tout la forme d'un sens commun, au contraire. Nous avons vu comment la discorde des facultés, définie par l'exclusivité de l'objet transcendant que chacune appréhende, n'en impliquait pas moins un accord, d'après lequel chacune transmet sa violence à l'autre suivant un cordon de poudre, mais justement un « accord discordant » qui exclut la forme d'identité, de convergence et de collaboration du sens commun. Ce qui nous semblait correspondre à la Différence qui articule ou réunit par elle-même, c'était cette Discordance accordante. Il y a donc un point où penser, parler, imaginer, sentir, etc., sont une seule et même chose, mais cette *chose* affirme seulement la divergence des facultés dans leur exercice transcendant. Il s'agit donc, non pas d'un sens commun, mais au contraire d'un « para-sens » (au sens où le paradoxe est aussi bien le contraire du bon sens). Ce para-sens a pour élément les Idées, précisément parce que les Idées sont des multiplicités pures qui ne présupposent aucune forme d'identité dans un sens commun, mais qui animent et décrivent au contraire l'exercice disjoint des facultés du point de vue transcendant. Ainsi les Idées sont des multiplicités de lueurs différentielles, comme des feux follets d'une faculté à l'autre, « virtuelle traînée de feux », sans avoir jamais l'homogénéité de

cette lumière naturelle qui caractérise le sens commun. C'est pourquoi apprendre peut être défini de deux façons complémentaires qui s'opposent également à la représentation dans le savoir : ou bien apprendre, c'est pénétrer dans l'Idée, ses variétés et ses points remarquables ; ou bien apprendre, c'est élever une faculté à son exercice trancendant disjoint, l'élever à cette rencontre et à cette violence qui se communiquent aux autres. C'est pourquoi aussi l'inconscient a deux déterminations complémentaires, qui l'excluent nécessairement de la représentation, mais qui le rendent digne et capable d'une présentation pure : soit que l'inconscient se définisse par le caractère extra-propositionnel et non actuel des Idées dans le *parasens*, soit qu'il se définisse par le caractère non empirique de l'exercice *paradoxal* des facultés.

Il n'en reste pas moins que les Idées ont avec la pensée pure un rapport très particulier. Sans doute, la pensée doit-elle être considérée ici, non pas comme la forme d'identité de toutes les facultés, mais comme une faculté particulière définie, au même titre que les autres, par son objet différentiel et son exercice disjoint. Reste que le para-sens, ou la violence qui se communique d'une faculté à l'autre suivant un ordre, fixent à la pensée une place particulière : la pensée n'est déterminée à saisir son propre *cogitandum* qu'à l'extrémité du cordon de violence qui, d'une Idée à l'autre, met d'abord en mouvement la sensibilité et son *sentiendum*, etc. Cette extrémité peut être aussi bien considérée comme l'origine radicale des Idées. Mais en quel sens devons-nous comprendre « origine radicale » ? En ce même sens, les Idées doivent être dites « différentielles » de la pensée, « Inconscient » de la pensée pure, au moment même où l'opposition de la pensée à toute forme du sens commun reste plus vive que jamais. Aussi n'est-ce pas du tout à un Cogito comme proposition de la conscience ou comme fondement, que les Idées se rapportent, mais au Je fêlé d'un cogito dissous, c'est-à-dire à l'universel *effondement* qui caractérise la pensée comme faculté dans son exercice transcendant. A la fois les Idées ne sont pas l'objet d'une faculté particulière, mais elles concernent singulièrement une faculté particulière, au point qu'on peut dire : elles en sortent (pour constituer le para-sens de toutes les facultés). Encore une fois, que signifie ici sortir, ou trouver son origine ? D'où viennent les Idées, d'où viennent les problèmes, leurs éléments et rapports idéaux ?

Le moment est venu de déterminer la différence entre les deux instances du problème et de la question, que nous avons laissée dans le vague jusqu'à présent. Il faut rappeler combien le

complexe question-problème est un acquis de la pensée moderne, à la base de la renaissance de l'ontologie : c'est que ce complexe a cessé d'être considéré comme exprimant un état provisoire et subjectif dans la représentation du savoir, pour devenir l'intentionnalité de l'Être par excellence, ou la seule instance à laquelle l'Être à proprement parler répond, sans que la question soit par là supprimée ni dépassée, puisqu'elle seule au contraire a une ouverture coextensive à ce qui doit lui répondre, et à ce qui ne peut lui répondre qu'en la maintenant, la ressassant, la répétant. Cette conception de la question comme portée ontologique anime aussi bien l'œuvre d'art que la pensée philosophique. L'œuvre se développe à partir, autour d'une fêlure qu'elle ne vient jamais combler. Que le roman, notamment depuis Joyce, ait trouvé tout un nouveau langage sur le mode du « Questionnaire » ou de l'« Inquisitoire », qu'il ait présenté des événements et des personnages essentiellement problématiques, ne signifie évidemment pas qu'on n'est sûr de rien, n'est évidemment pas l'application d'une méthode de doute généralisée, n'est pas le signe d'un scepticisme moderne, mais au contraire la découverte du problématique et de la question comme horizon transcendantal, comme foyer transcendantal appartenant de manière « essentielle » aux êtres, aux choses, aux événements. C'est la découverte romanesque de l'Idée, ou sa découverte théâtrale, ou sa découverte musicale, ou sa découverte philosophique... ; et, en même temps, la découverte d'un exercice transcendant de la sensibilité, de la mémoire-imageante, du langage, de la pensée, par laquelle chacune de ces facultés communique avec les autres dans sa pleine discordance, et s'ouvre sur la différence de l'Être en prenant pour l'objet, c'est-à-dire pour question, sa propre différence : ainsi cette écriture qui n'est plus rien que la question Qu'est-ce qu'écrire ? ou cette sensibilité qui n'est rien que Qu'est-ce que sentir ? et cette pensée, Que signifie penser ? En sortent les plus grandes monotonies, les plus grandes faiblesses d'un nouveau sens commun, quand le génie de l'Idée n'est pas là ; mais les plus puissantes « répétitions », les plus prodigieuses inventions dans le parasens, quand l'Idée surgit, violente. Rappelons seulement les principes de cette ontologie de la question : 1° loin de signifier un état empirique du savoir appelé à disparaître dans les réponses, une fois la réponse donnée, la question fait taire toutes les réponses empiriques qui prétendent la supprimer, pour « forcer » la seule réponse qui la maintient et la reprend toujours : tel Job, dans son entêtement d'une réponse de première main qui se confond avec la question même (première

puissance de l'absurde) ; 2° d'où la puissance de la question, de mettre en jeu le questionnant autant que ce sur quoi il questionne, et de se mettre en question elle-même : tel Œdipe, et sa manière de ne pas en finir avec le Sphinx (seconde puissance de l'énigme) ; 3° d'où la révélation de l'Être comme correspondant à la question, qui ne se laisse pas réduire au questionné ni au questionnant, mais les unissant dans l'articulation de sa propre Différence : μὴ ὄν qui n'est pas non-être ou être du négatif, mais non-étant ou être de la question (tel Ulysse, et la réponse « Personne », troisième puissance qui est celle de l'Odyssée philosophique).

Toutefois, cette ontologie moderne souffre d'insuffisances. Elle joue parfois de l'indéterminé comme puissance objective de la question, mais pour faire passer tout un vague subjectif qu'elle porte au compte de l'Être, substituant à la force de la répétition l'appauvrissement d'une redite ou les stéréotypies d'un nouveau sens commun. D'autre part, il lui arrive même de dissocier le complexe, de confier le soin des questions à la religiosité d'une belle âme, en rejetant les problèmes du côté des obstacles extérieurs. Pourtant que serait une question, si elle ne se développait pas sous des champs problématisants seuls capables de la déterminer dans une « science » caractéristique ? La belle âme n'en finit pas de poser la question qui lui est propre, celle des fiançailles ; mais combien de fiancées disparurent ou furent abandonnées, dès que la question trouvait son juste problème qui venait réagir sur elle, la corriger et la déplacer de toute la différence d'une pensée (ainsi le héros de Proust demandant « vais-je épouser Albertine ? », mais développant la question dans le *problème de l'œuvre d'art à faire*, où la question même traverse une radicale métamorphose). Nous devons chercher comment les questions se développent en problèmes dans une Idée, comment les problèmes s'enveloppent en questions dans la pensée. Et là encore, il est nécessaire de confronter l'image classique de la pensée à une autre image, celle que suggère cette renaissance aujourd'hui de l'ontologie.

Car de Platon aux postkantiens, la philosophie a défini le mouvement de la pensée comme un certain passage de l'hypothétique à l'apodictique. Même l'opération cartésienne, du doute à la certitude, est une variante de ce passage. Autre variante, le passage de la nécessité hypothétique à la nécessité métaphysique dans l'*Origine radicale*. Mais déjà chez Platon la dialectique se définissait ainsi : partir d'hypothèses, se servir d'hypothèses comme de tremplins, c'est-à-dire comme de « problèmes », pour

s'élever jusqu'au principe an-hypothétique qui doit déterminer la solution des problèmes aussi bien que la vérité des hypothèses ; toute la structure du *Parménide* en découle, dans de telles conditions qu'il n'est plus possible, comme on l'a pourtant fait si légèrement, d'y voir un jeu, une propédeutique, une gymnastique, un exercice formel. Kant lui-même est plus platonicien qu'il ne croit quand il passe de la *Critique de la raison pure*, tout entière subordonnée à la forme hypothétique de l'expérience possible, à la *Critique de la raison pratique*, où il découvre, à l'aide de problèmes, la pure nécessité d'un principe catégorique. A plus forte raison les post-kantiens, quand ils veulent opérer sur place, et sans changer de « critique », la transformation du jugement hypothétique en jugement thétique[1]. Il n'est donc pas illégitime de résumer ainsi le mouvement de la philosophie, de Platon à Fichte ou à Hegel, en passant par Descartes, quelle que soit la diversité des hypothèses de départ et des apodicticités finales. Au moins y a-t-il quelque chose de commun : le point de départ trouvé dans une « hypothèse », c'est-à-dire dans une proposition de la conscience affectée d'un coefficient d'incertitude (fût-ce le doute cartésien), et le point d'arrivée, trouvé dans une apodicticité ou un impératif d'ordre éminemment moral (l'Un-Bien de Platon, le Dieu non trompeur du cogito cartésien, le principe du meilleur de Leibniz, l'impératif catégorique de Kant, le Moi de Fichte, la « Science » de Hegel). Or, cette démarche frôle au maximum le vrai mouvement de la pensée, mais elle est aussi ce qui le trahit au maximum, ce qui le dénature au maximum ; cet hypothétisme et ce moralisme conjoints, cet hypothé-

1. Sur PLATON : cf. *République*, VI, 511 *b* : « ... en faisant des hypothèses qu'elle ne regarde pas comme des principes, mais réellement comme des hypothèses, c'est-à-dire des points d'appui et des tremplins, pour aller vers le principe du tout jusqu'à l'Anhypothétique, puis, ce principe atteint, s'attacher à toutes les conséquences qui en dépendent et redescendre ainsi vers une conclusion... » — Ce texte est profondément commenté par PROCLUS, qui en fait l'expression de la méthode du *Parménide*, et qui s'en sert pour dénoncer les interprétations formelles ou sceptiques déjà courantes en son temps : il est clair que l'Un tel qu'il est distribué dans les hypothèses du *Parménide* n'est pas le même que l'Un anhypothétique auquel le dialecticien aboutit, d'hypothèse en hypothèse, et qui mesure la vérité de chacune. Cf. *Commentaire du Parménide* (trad. CHAIGNET, Leroux éd.).

Sur la transformation du jugement hypothétique en jugement catégorique dans les philosophies de MAIMON et de FICHTE, cf. Martial GUÉROULT, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* (Les Belles-Lettres, 1930), t. I, pp. 127 sq.

Sur HEGEL et la transformation analogue, cf. : le rapport de l'en-soi et du pour-soi dans *La phénoménologie* ; le rapport de la Phénoménologie même et de la Logique ; l'idée hégélienne de « science », et le passage de la proposition empirique à la proposition spéculative.

tisme scientiste et ce moralisme rationaliste, rendent méconnaissable ce dont ils approchent.

Si nous disons : le mouvement ne va pas de l'hypothétique à l'apodictique, mais du problématique à la question — il semble d'abord que la différence soit très mince. D'autant plus mince que, si l'apodictique n'est pas séparable d'un impératif moral, la question, de son côté, n'est pas séparable d'un impératif, même d'une autre sorte. Pourtant un abîme est entre ces formules. Dans l'assimilation du problème à une hypothèse, il y a déjà la trahison du problème ou de l'Idée, le processus illégitime de leur réduction à des propositions de la conscience et à des représentations du savoir : le problématique diffère en nature de l'hypothétique. Le *thématique* ne se confond pas du tout avec le *thétique*. Et ce qui est en jeu dans cette différence, c'est toute la répartition, toute la détermination, toute la destination, tout l'exercice des facultés dans une doctrine en général. Il est aussi bien très différent de parler de l'instance apodictique, ou de l'instance-question, parce qu'il s'agit de deux formes d'impératifs à tous égards incomparables. Les questions sont des impératifs, ou plutôt *les questions expriment le rapport des problèmes avec les impératifs dont ils procèdent*. Faut-il prendre l'exemple de la police pour manifester la nature impérative des questions ? « C'est moi qui pose les questions », mais en vérité c'est déjà le moi dissous du questionné qui parle à travers son bourreau. Les problèmes ou les Idées émanent d'impératifs d'aventure ou d'événements qui se présentent comme des questions. C'est pourquoi les problèmes ne sont pas séparables d'un pouvoir décisoire, d'un *fiat*, qui fait de nous, quand il nous traverse, des êtres semi-divins. Le mathématicien ne se dit-il pas déjà de la race des dieux ? Dans les deux procédés fondamentaux de l'adjonction et de la condensation s'exerce, au plus haut point, ce pouvoir de décision, fondé dans la nature des problèmes à résoudre, puisque c'est toujours par rapport à un corps idéal ajouté par le mathématicien qu'une équation se trouve ou non réductible. Puissance infinie d'ajouter une quantité arbitraire : il ne s'agit plus d'un jeu à la manière de Leibniz, où l'impératif moral de règles prédéterminées se combine avec la condition d'un espace donné qu'il faut remplir *ex hypothesi*. Il s'agit plutôt d'un coup de dés, et de tout le ciel comme espace ouvert, et du lancer comme unique règle. Les points singuliers sont sur le dé ; les questions sont les dés eux-mêmes ; l'impératif est le lancer. Les Idées sont les combinaisons problématiques qui résultent des coups. C'est que le coup de dés ne se propose nullement d'abolir le hasard (le ciel-hasard). Abolir

le hasard, c'est le fragmenter d'après des règles de probabilité sur plusieurs coups, de telle façon que le problème y est déjà démembré en hypothèses, hypothèses de gain et de perte, et l'impératif, moralisé dans le principe d'un choix du meilleur qui détermine le gain. Le coup de dés, au contraire, affirme en une fois le hasard, chaque coup de dés affirme tout le hasard à chaque fois. La répétition des coups n'est plus soumise à la persistance d'une même hypothèse, ni à l'identité d'une règle constante. Faire du hasard un objet *d'affirmation*, c'est le plus difficile, mais c'est le sens de l'impératif et des questions qu'il lance. Les Idées en émanent, comme les singularités émanent de ce point aléatoire qui, chaque fois, condense tout le hasard en une fois. On dira qu'en assignant à ce point l'origine impérative des Idées, nous ne faisons qu'invoquer l'arbitraire, le simple arbitraire d'un jeu d'enfant, l'enfant-dieu. Mais ce serait mal comprendre ce que veut dire « affirmer ». Il n'y a d'arbitraire dans le hasard que pour autant qu'il n'est pas affirmé, pas assez affirmé, pour autant qu'il est réparti dans un espace, dans un nombre et sous des règles destinés à le conjurer. Le hasard est-il assez affirmé, le joueur ne peut plus perdre, puisque toute combinaison, et chaque coup qui la produit, sont par nature adéquats à la place et au commandement mobiles du point aléatoire. Que signifie donc affirmer tout le hasard, chaque fois, en une fois ? Cette affirmation se mesure à la mise en résonance des disparates émanant d'un coup, et formant un problème à cette condition. Tout le hasard alors est bien dans chaque coup, bien que celui-ci soit partiel, et il y est en une fois, bien que la combinaison produite soit l'objet d'une détermination progressive. Le coup de dés opère le calcul des problèmes, la détermination des éléments différentiels ou la distribution des points singuliers constitutifs d'une structure. Se forme ainsi la relation circulaire des impératifs avec les problèmes qui en découlent. La résonance constitue la vérité d'un problème en tant que tel, où l'impératif s'éprouve, bien que le problème naisse lui-même de l'impératif. Le hasard affirmé, tout arbitraire est aboli chaque fois. Le hasard affirmé, la divergence elle-même est objet d'affirmation dans un problème. Les corps idéaux d'adjonction qui déterminent un problème resteraient livrés à l'arbitraire, si le corps de base ne résonnait en incorporant toutes les grandeurs exprimables par l'adjoint. Une œuvre en général est toujours un corps idéal, en elle-même, un corps idéal d'adjonction. L'œuvre est un problème né de l'impératif, elle est d'autant plus parfaite et totale en un coup que le problème est d'autant mieux déterminé progressivement comme problème. L'auteur de

l'œuvre est donc bien nommé l'opérateur de l'Idée. Quand Raymond Roussel pose ses « équations de faits » comme des problèmes à résoudre, faits ou événements idéaux qui se mettent à résonner sous le coup d'un impératif de langage, faits qui sont eux-mêmes des *fiat* ; quand beaucoup de romanciers modernes s'installent dans ce point aléatoire, cette « tache aveugle », impérative, questionnante, à partir de laquelle l'œuvre se développe comme problème en faisant résonner ses séries divergentes — ils ne font pas des mathématiques appliquées, nulle métaphore mathématique ou physique, mais établissent cette « science », *mathesis* universelle immédiate à chaque domaine, ils font de l'œuvre un apprendre ou une expérimentation, et, en même temps, quelque chose de total à chaque fois, où tout le hasard se trouve affirmé dans chaque cas, chaque fois renouvelable, sans que jamais un arbitraire ne subsiste, peut-être[1].

Ce pouvoir décisoire au cœur des problèmes, cette création, ce lancer qui nous rend de la race des dieux, ce n'est pourtant pas le nôtre. Les dieux eux-mêmes sont soumis à l'Ananké, c'est-à-dire au ciel-hasard. Les impératifs ou les questions qui nous traversent n'émanent pas du Je, il n'est même pas là pour les entendre. Les impératifs sont de l'être, toute question est ontologique, et distribue « ce qui est » dans les problèmes. L'ontologie, c'est le coup de dés — chaosmos d'où le cosmos sort. Si les impératifs de l'Être ont un rapport avec le Je, c'est avec ce Je fêlé, dont ils déplacent et reconstituent chaque fois la fêlure suivant l'ordre du temps. Les impératifs forment donc bien les *cogitanda* de la pensée pure, les différentielles de la pensée, à la fois ce qui ne peut pas être pensé, mais ce qui doit l'être et ne peut que l'être du point de vue de l'exercice transcendant. Et les questions sont ces pensées pures des *cogitanda*. Les impératifs en forme de questions signifient donc ma plus grande impuissance, mais aussi ce point dont Maurice Blanchot ne cesse de parler, ce point aléatoire originel, aveugle, acéphale, aphasique, qui désigne « l'impossibilité de penser qu'est la pensée », et qui se développe

1. Citons par exemple le roman de Philippe Sollers, *Drame* (Editions du Seuil, 1965). Ce roman prend pour devise une formule de Leibniz : « Supposant par exemple que quelqu'un fasse quantité de points sur le papier à tout hasard... je dis qu'il est possible de trouver une ligne géométrique dont la notion soit constante et uniforme selon une certaine règle en sorte que cette ligne passe par tous les points... » Tout le début du livre est construit sur les deux formules : « *Problème...* » et « *Manqué...* ». Des séries se dessinent en rapport avec les points singuliers du corps du narrateur, corps idéal, « pensé plutôt que perçu ». — Sur la tache aveugle » comme point originel de l'œuvre, cf. les interventions de Philippe Sollers et de Jean-Pierre Faye, dans Débat sur le roman (*Tel Quel*, n° 17, 1964).

dans l'œuvre comme problème, et où « l'impouvoir » se transmue en puissance. Loin de renvoyer au Cogito comme proposition de la conscience, les impératifs s'adressent au Je fêlé comme à l'inconscient de la pensée. Car le Je a le droit d'un inconscient sans lequel il ne penserait pas, et surtout ne penserait pas le pur *cogitandum*. Contrairement à ce qu'énonce la plate proposition de la conscience, la pensée ne pense qu'à partir d'un inconscient, et pense cet inconscient dans l'exercice transcendant. Aussi bien les Idées qui découlent des impératifs, loin d'être les propriétés ou attributs d'une substance pensante, ne font qu'entrer et sortir par cette fêlure du Je, qui fait toujours qu'un autre pense en moi, qui doit être lui-même pensé. Ce qui est premier dans la pensée, c'est le vol. Bien sûr l'impuissance peut rester impuissance, mais seule aussi, elle peut être élevée à la plus haute puissance. C'est précisément ce que Nietzsche entendait par volonté de puissance : cette impérative transmutation qui prend pour objet l'impuissance elle-même (sois lâche, paresseux, obéissant si tu veux ! pourvu que...) — ce coup de dés capable d'affirmer tout le hasard, ces questions qui nous traversent aux heures torrides ou glaciales, ces impératifs nous vouant aux problèmes qu'ils lancent. Car « il y a quelque chose d'irréductible au fond de l'esprit : un bloc monolithique de Fatum, de décision déjà prise sur tous les problèmes dans leur mesure et leur rapport avec nous ; et, en même temps, un *droit* que nous avons d'accéder à certains problèmes, comme leur empreinte au fer rouge marquée sur nos noms »[1].

* * *

Mais combien décevante semble la réponse. Nous demandions quelle est l'origine des Idées, d'où viennent les problèmes ; et nous invoquons des coups de dés, des impératifs et des questions du hasard au lieu d'un principe apodictique, un point aléatoire où tout *s'effonde* au lieu d'un fondement solide. Nous opposons ce hasard à l'arbitraire dans la mesure où il est affirmé, impérativement affirmé, affirmé sur ce mode très particulier de la question ; mais cette affirmation elle-même, nous la mesurons à la résonance qui s'établit entre les éléments problématiques issus du coup de dés. Dans quel cercle tournons-nous, tel que nous ne puissions pas parler autrement de l'origine ? Nous avons distingué quatre

1. NIETZSCHE *(Musarion-Ausgabe)*, XVI, p. 35.

instances : les questions impératives, ontologiques ; les problèmes dialectiques ou les thèmes qui en sortent ; les champs symboliques de résolubilité, où ces problèmes s'expriment « scientifiquement », en fonction de leurs conditions ; les solutions qu'ils reçoivent dans ces champs, en s'incarnant dans l'actualité des cas. Mais dès l'origine, qu'est-ce que ces impératifs de feu, ces questions qui sont des commencements de monde ? C'est que chaque chose commence dans une question, mais on ne peut pas dire que la question elle-même commence. La question, comme l'impératif qu'elle exprime, n'aurait-elle pas d'autre origine que la *répétition* ? Il appartient à de grands auteurs de notre époque d'avoir mis en œuvre ce rapport le plus profond de la question avec la répétition (Heidegger, Blanchot). Non pas pourtant qu'il suffise de répéter une même question qu'on retrouverait intacte à la fin, fût-elle *Qu'en est-il de l'être ?* Ce sont les mauvais coups de dés qui s'inscrivent dans les mêmes hypothèses (représentant les propositions de la conscience ou les opinions d'un sens commun), et qui s'approchent plus ou moins du même principe apodictique (représentant la détermination du gain). Ce sont les mauvais joueurs qui ne répètent qu'à force de fragmenter le hasard en plusieurs coups. Au contraire, le bon coup de dés affirme tout le hasard en une fois ; et c'est là l'essence de ce qu'on appelle question. Cependant, il y a plusieurs coups de dés, le coup de dés se répète. Mais chacun prend le hasard en une fois, et au lieu d'avoir le différent, différentes combinaisons, comme résultat du Même, il a le même ou la répétition comme résultat du Différent. C'est en ce sens que la répétition consubstantielle à la question est à la source de la « perplication » des Idées. Le différentiel de l'Idée n'est pas lui-même séparable du processus de répétition qui définit déjà le coup de dés. Il y a dans le calcul une itération, il y a dans les problèmes une répétition qui reproduit elle-même celle des questions ou des impératifs dont ils procèdent. Seulement, là encore, ce n'est pas une répétition ordinaire. L'ordinaire, c'est le prolongement, la continuation, cette longueur du temps qui s'étire en durée : répétition nue (elle peut être discontinue, mais reste fondamentalement répétition du même). Or *qui* se prolonge ainsi ? Une singularité, jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Au contraire, la reprise des singularités les unes dans les autres, la condensation des singularités les unes dans les autres, tant dans un même problème ou une même Idée que d'un problème à l'autre, d'une Idée à l'autre, définit la puissance extraordinaire de la répétition, la répétition vêtue plus profonde que la répétition nue. La répétition, c'est ce

lancer des singularités, toujours dans un écho, dans une résonance qui fait de chacune le double de l'autre, de chaque constellation la redistribution de l'autre. Et il revient au même de dire, au niveau des problèmes, que la répétition vêtue est plus profonde, et au niveau des questions dont ils procèdent, que la répétition résulte du différent.

Heidegger montre bien comment la répétition de la question se développe elle-même dans le lien du problème avec la répétition : « Nous entendons par répétition d'un problème fondamental la mise au jour des possibilités qu'il recèle. Le développement de celles-ci a pour effet de transformer le problème considéré et, par là même, de lui conserver son contenu authentique. Conserver un problème signifie libérer et sauvegarder *la force intérieure qui est à la source de son essence et qui le rend possible comme problème*. La répétition des possibilités d'un problème n'est donc pas une simple reprise de ce qui est couramment admis à propos de ce problème... Le possible ainsi compris empêcherait toute répétition véritable, et par là toute relation à l'histoire... (Une bonne interprétation doit au contraire décider) si la compréhension du possible qui domine toute répétition a été suffisamment poussée et si elle est à la hauteur de ce qu'il y a véritablement lieu de répéter »[1]. Qu'est-ce que ce possible au sein du problème, qui s'oppose aux possibilités ou propositions de la conscience, aux opinions couramment admises formant des hypothèses ? Rien d'autre que la potentialité de l'Idée, sa virtualité déterminable. Par là Heidegger est nietzschéen. De quoi la répétition dans l'éternel retour se dit-elle, sauf de la volonté de puissance, du monde de la volonté de puissance, de ses impératifs et de ses coups de dés, et des problèmes issus du lancer ? La répétition dans l'éternel retour ne signifie jamais la continuation, la perpétuation, le prolongement, ni même le retour discontinu de quelque chose qui serait du moins apte à se prolonger dans un cycle partiel (une identité, un Je, un Moi), mais au contraire, la reprise de singularités pré-individuelles, qui suppose d'abord, pour pouvoir être saisie comme répétition, la dissolution de toutes les identités préalables. Toute origine est une singularité, toute singularité est un commencement sur la ligne horizontale, la ligne des points ordinaires où elle se prolonge, comme en autant de reproductions ou de copies qui forment les moments d'une répétition nue. Mais elle est un recommencement, sur la

1. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. WAEHLENS et BIEMEL, N.R.F.), p. 261.

ligne verticale qui condense les singularités, et où se tisse l'autre répétition, la ligne d'affirmation du hasard. Si « l'étant » est d'abord différence et commencement, l'être est lui-même répétition, recommencement de l'étant. La répétition, c'est le « pourvu » de la condition qui authentifie les impératifs de l'être. Telle est toujours l'ambiguïté de la notion d'origine, et la raison de notre déception précédente : une origine n'est assignée que dans un monde qui conteste l'original autant que la copie, une origine n'assigne un fondement que dans un monde déjà précipité dans l'universel *effondement*.

Une dernière conséquence en résulte, concernant le statut de la négation. Il y a un non-être, et cependant il n'y a pas de négatif ou de négation. Il y a un non-être qui n'est nullement l'être du négatif, mais l'être du problématique. Ce (non)-être, ce ?-être a pour symbole $\frac{0}{0}$. Le zéro ne désigne ici que la différence et sa répétition. Dans le NE dit explétif, que les grammairiens ont tant de peine à interpréter, on retrouve ce (non)-être qui correspond à la forme d'un champ problématique, bien que les modalités de la proposition tendent à l'assimiler à un non-être négatif : c'est toujours par rapport à des questions développées en problèmes qu'un NE explétif apparaît dans la proposition, comme le témoin d'une instance grammaticale extra-propositionnelle. Le négatif est une illusion : c'est seulement l'ombre des problèmes. Nous avons vu comment le problème était nécessairement recouvert par les propositions possibles correspondant aux cas de solution ; alors, au lieu d'être saisi comme problème, il n'apparaît plus que comme hypothèse, série d'hypothèses. Chacune de ces hypothèses, en tant que proposition de la conscience, est flanquée d'un double négatif : si l'Un est, si l'Un n'est pas... s'il fait beau, s'il ne fait pas beau... Le négatif est une illusion, parce que la forme de la négation surgit avec les propositions qui n'expriment le problème dont elles dépendent qu'en le dénaturant, en en cachant la véritable structure. Dès que le problème est traduit en hypothèse, chaque affirmation hypothétique se trouve doublée d'une négation, qui représente maintenant l'état du problème trahi par son ombre. Il n'y a pas d'Idée de négatif, pas plus qu'il n'y a d'hypothèse dans la nature, bien que la nature procède par problème. C'est pourquoi il importe fort peu que le négatif soit conçu comme limitation logique ou opposition réelle. Considérons les grandes notions négatives, du multiple par rapport à l'Un, du désordre par rapport à l'ordre, du néant par rapport à l'être : il est indifférent de les interpréter comme la

limite d'une dégradation ou comme l'antithèse d'une thèse. Tout au plus, le processus se trouve-t-il fondé, tantôt dans la substance analytique de Dieu, tantôt dans la forme synthétique du Moi. Mais Dieu ou le moi, c'est la même chose. Dans les deux cas on reste dans l'élément hypothétique du simple concept, auquel on fait subsumer tantôt tous les degrés infinis d'une représentation identique, tantôt l'opposition infinie de deux représentations contraires. Les critiques du négatif ne sont donc jamais décisives tant qu'elles invoquent les droits d'un premier concept (l'Un, l'ordre, l'être) ; pas davantage tant qu'elles se contentent de traduire l'opposition en limitation. La critique du négatif n'est efficace qu'en dénonçant l'indifférence de l'opposition et de la limitation, en dénonçant par là même l'élément conceptuel hypothétique qui conserve nécessairement l'un ou l'autre, et même l'un dans l'autre. Bref, c'est à partir de l'Idée, de l'élément idéel, différentiel et problématique, que la critique du négatif doit être menée. C'est la notion de multiplicité qui dénonce à la fois l'Un et le multiple, la limitation de l'Un par le multiple et l'opposition du multiple à l'Un. C'est la variété qui dénonce à la fois l'ordre et le désordre, c'est le (non)-être, le ?-être qui dénonce à la fois l'être et le non-être. Partout, la complicité du négatif et de l'hypothétique doit être dénouée au profit d'un lien plus profond du problématique avec la différence. L'Idée, en effet, est faite de rapports réciproques entre éléments différentiels, complètement déterminés dans ces rapports, qui ne comportent jamais aucun terme négatif ni relation de négativité. Combien grossiers paraissent les oppositions, les conflits, les contradictions dans le concept, lourdes pesées, lourdes mesures approximatives, par rapport aux fins mécanismes différentiels qui caractérisent l'Idée — la légère. Nous devons réserver le nom de *positivité* pour désigner ce statut de l'Idée multiple ou cette consistance du problématique. Et chaque fois, nous devons surveiller la manière dont ce (non)-être parfaitement positif penche vers un non-être négatif, et tend à se confondre avec son ombre, mais y trouve sa plus profonde dénaturation, à la faveur de l'illusion de la conscience.

Soit l'exemple, aujourd'hui si souvent invoqué, de l'Idée linguistique. Telle qu'elle est définie par la phonologie, l'Idée linguistique a certainement tous les caractères d'une structure : la présence d'éléments différentiels appelés phonèmes, prélevés sur le courant sonore continu ; l'existence de rapports différentiels (traits distinctifs) déterminant réciproquement et

complètement ces éléments ; la valeur de points singuliers assumée par les phonèmes dans cette détermination (particularités pertinentes) ; le caractère de multiplicité du système du langage ainsi constitué, son caractère problématique qui représente objectivement l'ensemble des problèmes que le langage se pose à lui-même, et qu'il résout dans la constitution des significations ; le caractère inconscient, non actuel, virtuel, des éléments et des rapports, et leur double état de transcendance et d'immanence aux sons articulés actuels ; la double actualisation des éléments différentiels, la double incarnation des rapports différentiels à la fois dans les langues diverses et dans les diverses parties significatives d'une même langue (différenciation), chaque langue incarnant certaines variétés de rapport et certains points singuliers ; la complémentarité du sens avec la structure, de la genèse avec la structure, comme genèse passive qui se révèle dans cette actualisation. — Or, malgré tous ces aspects qui définissent une multiplicité pleinement positive, il arrive constamment que les linguistes parlent en termes négatifs, assimilant les rapports différentiels entre phonèmes à des rapports d'opposition. Peut-être dira-t-on qu'il y a là seulement une question de terminologie conventionnelle, et que « opposition » est mis pour corrélation. Il est vrai, en effet, que la notion d'opposition chez les phonologues apparaît singulièrement pluralisée, relativisée, puisque chaque phonème entretient plusieurs oppositions distinctes avec d'autres phonèmes, de points de vue différents. Par exemple, dans la classification de Troubetzkoï, l'opposition est tellement démembrée, distribuée dans des variétés coexistantes de rapports, qu'elle n'existe plus comme opposition, mais bien plutôt comme mécanisme différentiel complexe ou perplexe. Un hégélien n'y retrouverait pas son petit, c'est-à-dire l'uniformité de la grande contradiction. Pourtant, nous touchons à un point essentiel : là comme ailleurs, dans la phonologie comme dans d'autres domaines et dans d'autres Idées, il s'agit de savoir si l'on peut se contenter de pluraliser l'opposition, ou de surdéterminer la contradiction, de les distribuer dans des figures diverses qui conservent encore et malgré tout la forme du négatif. Il nous semble que le pluralisme est une pensée plus dangereuse et plus entraînante : on n'émiette pas sans renverser. La découverte d'une pluralité d'oppositions coexistantes, en tout domaine, n'est pas séparable d'une découverte plus profonde, celle de la différence, qui dénonce le négatif et l'opposition même comme des apparences par rapport au champ problématique d'une multi-

plicité positive[1]. On ne pluralise pas l'opposition sans en quitter le domaine, et entrer dans les cavernes de la différence qui font résonner leur positivité pure, et qui rejettent l'opposition comme trou d'ombre seulement vu du dehors.

Revenons donc à l'Idée linguistique : pourquoi Saussure, au moment même où il découvre que « dans la langue il n'y a que des différences », ajoute-t-il que ces différences sont « sans termes positifs », « éternellement négatives » ? pourquoi Troubetzkoï maintient-il, comme un principe sacré, que « l'idée de différence » constitutive du langage « suppose l'idée d'opposition » ? Tout montre le contraire. N'est-ce pas une manière de réintroduire le point de vue de la conscience et de la représentation actuelles dans ce qui devrait être l'exploration transcendante de l'Idée de l'inconscient linguistique, c'est-à-dire le plus haut exercice de la parole en rapport avec le point zéro du langage ? Quand nous interprétons les différences comme négatives et sous la catégorie de l'opposition, ne sommes-nous pas déjà du côté de celui qui écoute, et même qui a mal entendu, qui hésite entre plusieurs versions actuelles possibles, qui essaie de s'y « reconnaître » en établissant des oppositions, le petit côté du langage, et non pas le côté de celui qui parle et qui assigne le sens ? N'avons-nous pas déjà trahi la nature du jeu du langage, c'est-à-dire le sens de cette combinatoire, de ces impératifs ou de ces coups de dés linguistiques, qui, tels les cris d'Artaud, ne peuvent être appréhendés que par celui qui parle dans l'exercice transcendant ? Bref, la traduction de la différence en opposition ne nous semble pas du tout concerner une simple question de terminologie ou de convention, mais bien l'essence du langage et de l'Idée linguistique. Quand on lit la différence comme une opposition, on l'a déjà privée de son épaisseur propre où elle affirme sa positivité.

1. Nul n'a été plus loin que Gabriel TARDE dans une classification des oppositions multiples, valable en tout domaine : *formellement*, oppositions statiques (symétries) ou dynamiques ; oppositions dynamiques successives (rythmes) ou simultanées ; oppositions simultanées linéaires (polarités) ou rayonnantes. *Matériellement*, oppositions qualitatives de série, ou quantitatives ; quantitatives de degré, ou de force. Cf. *L'opposition universelle* (Alcan, 1897).

Tarde nous semble le seul à dégager la conséquence d'une telle classification : l'opposition, loin d'être autonome, loin d'être un maximum de différence, est une répétition minima par rapport à la différence elle-même. D'où la position de la différence comme réalité d'un champ multiple virtuel, et la détermination de micro-processus en tout domaine, les oppositions n'étant que des résultats sommaires ou des processus simplifiés et grossis. Sur l'application de ce point de vue au langage, et le principe d'une micro-linguistique, cf. *Les lois sociales* (Alcan, 1898), pp. 150 sq. — Il semble que Georges GURVITCH retrouve à beaucoup d'égards une inspiration proche de celle de Tarde, dans *Dialectique et Sociologie* (Flammarion, 1962).

La phonologie moderne manque d'une dimension qui l'empêcherait de jouer avec des ombres sur un seul plan. D'une certaine manière, c'est ce que le linguiste Gustave Guillaume n'a pas cessé de dire, dans toute son œuvre dont on commence aujourd'hui à saisir l'importance. Car l'opposition ne nous renseigne nullement sur la nature de ce qui est censé s'opposer. La sélection des phonèmes ayant dans telle ou telle langue une valeur pertinente n'est pas séparable des morphèmes en tant qu'éléments de constructions grammaticales. Or les morphèmes, qui font intervenir pour leur compte l'ensemble virtuel de la langue, sont l'objet d'une détermination progressive, procédant par « seuils différentiels », et impliquant un temps purement logique capable de mesurer la genèse ou l'actualisation. La détermination réciproque formelle des phonèmes renvoie à cette détermination progressive qui exprime l'action du système virtuel sur la matière phonique ; et c'est seulement quand on considère les phonèmes abstraitement, c'est-à-dire quand on a réduit le virtuel à un simple possible, que leurs rapports ont la forme négative d'une opposition vide, au lieu de remplir des positions différentielles autour d'un seuil. La substitution d'un principe de *position différentielle* à celui d'opposition distinctive est l'apport fondamental de l'œuvre de Guillaume[1]. Cette substitution se fait dans la mesure où la morphologie ne prolonge pas simplement la phonologie, mais introduit des valeurs proprement problématiques qui déterminent la sélection significative des phonèmes. Pour nous, c'est de ce point de vue linguistique que le non-être trouve la confirmation de sa dissociation nécessaire : d'une part, dans un NE qu'on a pu appeler « discordantiel », dispars ou différentiel, et non pas négatif, NE problématique qui doit s'écrire (non)-être ou ?-être ; d'autre part, dans un PAS dit « forclusif », qui doit s'écrire *non*-être, mais qui marque seulement, dans la proposition engendrée, le résultat du processus précédent. En vérité, ce n'est pas le NE explétif qui présente un cas particulier de négation peu explicable ; au contraire le NE explétif est le sens originel, tel que la négation PAS en résulte, mais en résulte à la fois comme une conséquence nécessaire et comme une illusion

1. Gustave GUILLAUME, notamment *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Institut de Paris*, 1939. — On trouve un exposé et une interprétation de l'œuvre de Guillaume dans le beau livre de Edmond ORTIGUES, *Le discours et le symbole* (Aubier, 1962). De même sur le NE explétif et sur la négation, cf. ORTIGUES, pp. 102-109 ; et, cités par Ortigues, Jacques DAMOURETTE et Edouard PICHON, *Essai de grammaire de la langue française* (éd. d'Artrey, 1911-1952), t. VI, chapitres 4 et 5. C'est à Damourette et Pichon qu'on doit la distinction du « discordantiel » et du « forclusif ».

inévitable. « Ne... pas » se divise en NE problématique et PAS négatif, comme en deux instances qui diffèrent en nature, et dont la seconde n'attire la première qu'en la trahissant.

La genèse du négatif est la suivante : les affirmations de l'être sont des éléments génétiques, en forme de questions impératives ; elles se développent dans la positivité de problèmes ; les propositions de la conscience sont comme des affirmations engendrées qui désignent les cas de solution. Mais précisément chaque proposition a un double négatif, exprimant l'ombre du problème dans le domaine des solutions, c'est-à-dire la manière dont le problème subsiste à travers l'image déformée qu'en donne la représentation. La formule « ce n'est pas le cas » signifie qu'une hypothèse passe dans le négatif pour autant qu'elle ne représente pas les conditions actuellement remplies d'un problème, auxquelles correspond au contraire une autre proposition. Le négatif est donc bien l'ombre tournante du problématique sur l'ensemble des propositions que celui-ci subsume comme cas. En règle générale, la critique du négatif reste inefficace tant qu'elle se donne la forme d'affirmation toute faite dans la proposition. La critique du négatif n'est radicale et bien fondée que quand elle opère une genèse de l'affirmation, et *simultanément* la genèse de l'apparence de négation. Car il s'agit de savoir comment l'affirmation peut être elle-même multiple, ou comment la différence en tant que telle peut être objet d'affirmation pure. Cela n'est possible que dans la mesure où l'affirmation comme mode de la proposition est produite à partir d'éléments génétiques extra-propositionnels (les questions impératives ou affirmations ontologiques originelles), puis « menée à bien » à travers les problèmes, déterminée par les problèmes (Idées problématiques ou multiplicités, positivités idéelles). C'est à ces conditions qu'on doit dire en effet que le négatif dans la proposition se tient à côté de l'affirmation, mais seulement comme l'ombre du problème auquel la proposition est censée répondre, c'est-à-dire comme l'ombre de l'instance génétique qui produit l'affirmation même.

Les Idées contiennent toutes les variétés de rapports différentiels et toutes les distributions de points singuliers, coexistant dans des ordres divers et « perpliquées » les unes dans les autres. Quand le contenu virtuel de l'Idée s'actualise, les variétés de rapports s'incarnent dans des espèces distinctes, et corrélativement les points singuliers qui correspondent aux valeurs d'une variété s'incarnent dans des parties distinctes, caractéristiques de telle ou telle espèce. Par exemple, l'Idée de couleur est comme

la lumière blanche qui perplique en soi les éléments et rapports génétiques de toutes les couleurs, mais qui s'actualise dans les couleurs diverses et leurs espaces respectifs ; ou l'Idée de son, comme le bruit blanc. Il y a de même une société blanche, un blanc langage (celui qui contient dans sa virtualité tous les phonèmes et rapports destinés à s'actualiser dans les langues diverses et dans les parties remarquables d'une même langue). Avec l'actualisation un nouveau type de distinction, spécifique et partitive, prend donc la place des distinctions idéelles fluentes. Nous appelons différen*t*iation la détermination du contenu virtuel de l'Idée ; nous appelons différenciation l'actualisation de cette virtualité dans des espèces et des parties distinguées. C'est toujours par rapport à un problème différen*t*ié, à des conditions de problèmes différen*t*iées, qu'une différenciation d'espèces et de parties s'opère, comme correspondant aux cas de solution du problème. C'est toujours un champ problématique qui conditionne une différenciation à l'intérieur du milieu où il s'incarne. Dès lors, tout ce que nous voulons dire, c'est que le négatif n'apparaît ni dans le procès de différen*t*iation, ni dans le procès de différenciation. L'Idée ignore la négation. Le premier procès se confond avec la description d'une positivité pure, sur le mode du problème où sont assignés des rapports et des points, des places et des fonctions, des positions et des seuils différentiels, excluant toute détermination négative et trouvant leur source dans des éléments d'affirmation génétiques ou producteurs. L'autre procès se confond avec la production d'affirmations engendrées finies, qui portent sur les termes actuels occupant ces places et positions, sur les relations réelles incarnant ces rapports et ces fonctions. Les formes du négatif apparaissent bien dans les termes actuels et relations réelles, mais seulement en tant qu'ils sont coupés de la virtualité qu'ils actualisent et du mouvement de leur actualisation. Alors, et alors seulement, les affirmations finies paraissent limitées en elles-mêmes, opposées les unes aux autres, souffrant de manque ou de privation pour elles-mêmes. Bref, le négatif est toujours dérivé et représenté, jamais originel ni présent ; toujours le procès de la différence et de la différenciation est premier par rapport à celui du négatif et de l'opposition. Les commentateurs de Marx, qui insistent sur la différence fondamentale de Marx avec Hegel, rappellent à bon droit que la catégorie de différenciation au sein d'une multiplicité sociale (division du travail) se substitue, dans le *Capital*, aux concepts hégéliens d'opposition, de contradiction et d'aliénation — lesquels forment seulement un mouvement

de l'apparence et ne valent que pour les effets abstraits, séparés du principe et du vrai mouvement de leur production[1]. Évidemment la philosophie de la différence doit craindre ici de passer dans le discours d'une belle âme : des différences, rien que des différences, dans une coexistence paisible en Idée des places et des fonctions sociales... Mais le nom de Marx suffit à la préserver de ce danger.

Les problèmes d'une société, tels qu'ils sont déterminés dans l'infrastructure sous la forme du travail dit « abstrait », reçoivent une solution par le processus d'actualisation ou de différenciation (division du travail concret). Mais en même temps que l'ombre du problème persiste sur l'ensemble des cas différenciés formant la solution, ceux-ci renvoient du problème lui-même une image falsifiée. On ne peut même pas dire que la falsification vienne après ; elle accompagne, elle double l'actualisation. Toujours le problème se réfléchit dans de *faux problèmes* en même temps qu'il se résout, si bien que la solution se trouve généralement pervertie par une inséparable fausseté. Par exemple, le fétichisme selon Marx est bien une « absurdité », une illusion de la conscience sociale, à condition d'entendre par là, non pas une illusion subjective qui naîtrait de la conscience, mais une illusion objective, une illusion transcendantale née des conditions de la conscience sociale au cours de l'actualisation. Il y a des hommes dont toute l'existence sociale différenciée est liée aux faux problèmes dont ils vivent, et d'autres, dont l'existence sociale est tout entière maintenue dans ces faux problèmes dont ils souffrent, et dont ils remplissent les positions truquées. Dans le corps objectif du faux problème apparaissent toutes les figures du non-sens : c'est-à-dire les contrefaçons de l'affirmation, les malformations des éléments et des rapports, les confusions du remarquable avec l'ordinaire. C'est pourquoi l'histoire n'est pas moins le lieu du non-sens et de la bêtise que le procès du sens. Les problèmes échappent par nature à la

1. Louis ALTHUSSER, Jacques RANCIÈRE, Pierre MACHEREY, Etienne BALIBAR, Roger ESTABLET, *Lire le Capital* (Sur la nature et le rôle des concepts d'opposition, de contradiction et d'aliénation, cf. RANCIÈRE, t. I, pp. 141 sq., MACHEREY, t. I, pp. 233 sq., BALIBAR, t. II, pp. 298 sq.). — Sur le schéma « problème-différenciation » comme catégorie de l'histoire, on se reportera à Arnold TOYNBEE, il est vrai peu suspect de marxisme : « Une société, pouvons-nous dire, affronte au cours de son existence une succession de problèmes que chaque membre doit résoudre par lui-même de son mieux. L'énoncé de chacun de ces problèmes prend la forme d'un défi qu'il faut subir comme une épreuve. A travers cette série d'épreuves, les membres de la société se différencient progressivement les uns des autres » (*L'Histoire, un essai d'interprétation*, trad. JULIA, N.R.F.), p. 10.

conscience, il appartient à la conscience d'être une fausse conscience. Le fétiche est l'objet naturel de la conscience sociale comme sens commun ou recognition de valeur. Les problèmes sociaux ne peuvent être saisis que dans une « rectification », lorsque la faculté de sociabilité s'élève à son exercice transcendant, et brise l'unité du sens commun fétichiste. L'objet transcendant de la faculté de sociabilité, c'est la révolution. C'est en ce sens que la révolution est la puissance sociale de la différence, le paradoxe d'une société, la colère propre de l'Idée sociale. La révolution ne passe nullement par le négatif. Nous ne pouvions pas fixer la première détermination du négatif, *ombre du problème en tant que tel*, sans être déjà précipités dans une seconde détermination : le négatif est le *corps objectif du faux problème*, le fétiche en personne. Ombre du problème, le négatif est aussi le faux problème par excellence. La lutte pratique ne passe pas par le négatif, mais par la différence et sa puissance d'affirmer ; et la guerre des justes est la conquête du plus haut pouvoir, celui de décider des problèmes en les restituant à leur vérité, en évaluant cette vérité par-delà les représentations de la conscience et les formes du négatif, en accédant enfin aux impératifs dont ils dépendent.

Nous n'avons pas cessé d'invoquer le virtuel. N'est-ce pas retomber dans le vague d'une notion plus proche de l'indéterminé que des déterminations de la différence ? C'est pourtant ce que nous voulions éviter, précisément en parlant de virtuel. Nous avons opposé le virtuel au réel ; il faut maintenant corriger cette terminologie, qui ne pouvait pas encore être exacte. Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. *Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel.* Du virtuel, il faut dire exactement ce que Proust disait des états de résonance : « Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits » ; et symboliques sans être fictifs. Le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel — comme si l'objet avait une de ses parties dans le virtuel, et y plongeait comme dans une dimension objective. Dans l'exposition du calcul différentiel, on assimile souvent la différentielle à une « portion de la différence ». Ou bien, suivant la méthode de Lagrange, on demande quelle est la partie de l'objet mathématique qui doit être considérée comme dérivée et qui présente les rapports en question. La réalité du virtuel consiste dans les éléments et

rapports différentiels, et dans les points singuliers qui leur correspondent. La structure est la réalité du virtuel. Aux éléments et aux rapports qui forment une structure, nous devons éviter à la fois de donner une actualité qu'ils n'ont pas, et de retirer la réalité qu'ils ont. Nous avons vu qu'un double processus de détermination réciproque et de détermination complète définissait cette réalité : loin d'être indéterminé, le virtuel est complètement déterminé. Quand l'œuvre d'art se réclame d'une virtualité dans laquelle elle plonge, elle n'invoque aucune détermination confuse, mais la structure complètement déterminée que forment ses éléments différentiels génétiques, éléments « virtualés », « embryonnés ». Les éléments, les variétés de rapports, les points singuliers coexistent dans l'œuvre ou dans l'objet, dans la partie virtuelle de l'œuvre ou de l'objet, sans qu'on puisse assigner un point de vue privilégié sur les autres, un centre qui serait unificateur des autres centres. Mais comment peut-on parler à la fois de détermination complète, et seulement d'une partie de l'objet ? La détermination doit être une détermination complète de l'objet, et pourtant n'en former qu'une partie. C'est que, suivant les indications de Descartes dans les *Réponses à Arnauld*, on doit distinguer avec soin l'objet comme complet et l'objet comme entier. Le complet n'est que la partie idéelle de l'objet, qui participe avec d'autres parties d'objets dans l'Idée (autres rapports, autres points singuliers), mais qui ne constitue jamais une intégrité comme telle. Ce qui manque à la détermination complète, c'est l'ensemble des déterminations propres à l'existence actuelle. Un objet peut être *ens*, ou plutôt *(non)-ens omni modo determinatum*, sans être entièrement déterminé ou exister actuellement.

Il y a donc une autre partie de l'objet, qui se trouve déterminée par l'actualisation. Le mathématicien demande quelle est cette autre partie représentée par la fonction dite primitive ; l'intégration, en ce sens, n'est nullement l'inverse de la différentiation, mais forme plutôt un processus original de différenciation. Tandis que la différentiation détermine le contenu virtuel de l'Idée comme problème, la différenciation exprime l'actualisation de ce virtuel et la constitution des solutions (par intégrations locales). La différenciation est comme la seconde partie de la différence, et il faut former la notion complexe de différen$\frac{t}{c}$iation pour désigner l'intégrité ou l'intégralité de l'objet. Le *t* et le *c* sont ici le trait distinctif ou le rapport phonologique de la différence en personne. Tout objet est double, sans que ses deux moitiés se ressemblent, l'une étant image virtuelle, l'autre

image actuelle. Moitiés inégales impaires. La différentiation elle-même a déjà deux aspects pour son compte, qui correspondent aux variétés de rapports et aux points singuliers dépendant des valeurs de chaque variété. Mais la différenciation à son tour a deux aspects, l'un qui concerne les qualités ou espèces diverses actualisant les variétés, l'autre qui concerne le nombre ou les parties distinctes actualisant les points singuliers. Par exemple, les gènes comme système de rapports différentiels s'incarnent à la fois dans une espèce et dans les parties organiques qui la composent. Il n'y a pas de qualité en général qui ne renvoie à un espace défini par les singularités correspondant aux rapports différentiels incarnés dans cette qualité. Les travaux de Lavelle et de Nogué, par exemple, ont bien montré l'existence d'espaces propres aux qualités, et la manière dont ces espaces se construisent au voisinage de singularités : si bien qu'une différence de qualité se trouve toujours sous-tendue par une différence spatiale (diaphora). Plus encore, la réflexion des peintres nous apprend tout sur l'espace de chaque couleur, et sur le raccordement de ces espaces dans une œuvre. Des espèces ne sont différenciées que pour autant que chacune a des parties elles-mêmes différenciées. La différenciation est toujours simultanément différenciation d'espèces et de parties, de qualités et d'étendues : qualification ou spécification, mais aussi partition ou organisation. Comment, dès lors, ces deux aspects de la différenciation s'enchaînent-ils avec les deux aspects précédents de la différenciation ? Comment s'emboîtent les deux moitiés dissemblables de l'objet ? Les qualités et espèces incarnent les variétés de rapport sur un mode actuel ; les parties organiques incarnent les singularités correspondantes. Mais la précision de l'emboîtement apparaît mieux, de deux points de vue complémentaires.

D'une part, la détermination complète opère la différenciation des singularités ; mais elle porte seulement sur leur existence et leur distribution. La nature des points singuliers n'est spécifiée que par la forme des courbes intégrales à leur voisinage, c'est-à-dire en fonction d'espèces et d'espaces actuels ou différenciés. D'autre part, les aspects essentiels de la raison suffisante, déterminabilité, détermination réciproque, détermination complète, trouvent leur unité systématique dans la détermination progressive. La réciprocité de la détermination ne signifie pas, en effet, une régression, ni un piétinement, mais une véritable progression où les termes réciproques doivent être gagnés de proche en proche, et les rapports eux-mêmes, mis en rapport entre eux. La complétude de la détermination n'implique pas moins la progressivité

des corps d'adjonction. En allant de A à B, puis en revenant de B à A, nous ne retrouvons pas un point de départ comme dans une répétition nue ; la répétition est bien plutôt, entre A et B, B et A, le parcours ou la description progressive de l'ensemble d'un champ problématique. Il en est comme dans le poème de Vitrac, où les différentes démarches qui forment chacune un poème (l'Écrire, le Rêver, l'Oublier. Rechercher son contraire, l'Humoriser, enfin le *Retrouver en l'analysant*) déterminent progressivement l'ensemble du poème comme Problème ou Multiplicité. C'est en ce sens que toute structure, en vertu de cette progressivité, possède un temps purement logique, idéel ou dialectique. Mais ce temps virtuel détermine lui-même un temps de différenciation, ou plutôt des rythmes, des temps divers d'actualisation qui correspondent aux rapports et aux singularités de la structure, et qui mesurent pour leur compte le passage du virtuel à l'actuel. Quatre termes, à cet égard, sont synonymes : actualiser, différencier, intégrer, résoudre. Telle est la nature du virtuel, que s'actualiser, c'est se différencier pour lui. Chaque différenciation est une intégration locale, une solution locale, qui se compose avec d'autres dans l'ensemble de la solution ou dans l'intégration globale. C'est ainsi que, dans le vivant, le processus d'actualisation se présente à la fois comme différenciation locale des parties, formation globale d'un milieu intérieur, solution d'un problème posé dans le champ de constitution d'un organisme[1]. L'organisme ne serait rien s'il n'était la solution d'un problème, et aussi chacun de ses organes différenciés, tel l'œil qui résout un « problème » de lumière ; mais rien en lui, aucun organe, ne serait différencié sans le milieu intérieur doué d'une efficacité générale ou d'un pouvoir intégrant de régulation. (Là encore, les formes négatives de l'opposition et de la contradiction dans la vie, de l'obstacle et du besoin, sont secondaires ou dérivées par rapport aux impératifs d'un organisme à construire, comme d'un problème à résoudre.)

Le seul danger, en tout ceci, c'est de confondre le virtuel avec le possible. Car le possible s'oppose au réel ; le processus du pos-

1. Sur la corrélation du milieu intérieur et de la différenciation, cf. François MEYER, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 1954), pp. 112 sq. — H. F. OSBORN est un de ceux qui ont le plus profondément insisté sur la vie comme position et solution de « problèmes », problèmes mécaniques, dynamiques ou proprement biologiques : cf. *L'origine et l'évolution de la vie*, 1917 (trad. SARTIAUX, Masson éd.). Les différents types d'œil par exemple ne peuvent être étudiés qu'en fonction d'un problème physico-biologique général, et des variations de ses conditions dans des types d'animaux. La règle des solutions est que chacune comporte au moins un avantage et un inconvénient.

sible est donc une « réalisation ». Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l'actualisation. On aurait tort de ne voir ici qu'une dispute de mots : il s'agit de l'existence elle-même. Chaque fois que nous posons le problème en termes de possible et de réel, nous sommes forcés de concevoir l'existence comme un surgissement brut, acte pur, saut qui s'opère toujours derrière notre dos, soumis à la loi du tout ou rien. Quelle différence peut-il y avoir entre l'existant et le non existant, si le non existant est déjà possible, recueilli dans le concept, ayant tous les caractères que le concept lui confère comme possibilité ? L'existence est *la même* que le concept, mais hors du concept. On pose donc l'existence dans l'espace et dans le temps, mais comme milieux indifférents, sans que la production de l'existence se fasse elle-même dans un espace et un temps caractéristiques. La différence ne peut plus être que le négatif déterminé par le concept : soit la limitation des possibles entre eux pour se réaliser, soit l'opposition du possible avec la réalité du réel. Le virtuel, au contraire, est le caractère de l'Idée ; c'est à partir de sa réalité que l'existence est produite, et produite conformément à un temps et un espace immanents à l'Idée.

En second lieu, le possible et le virtuel se distinguent encore parce que l'un renvoie à la forme d'identité dans le concept, tandis que l'autre désigne une multiplicité pure dans l'Idée, qui exclut radicalement l'identique comme condition préalable. Enfin, dans la mesure où le possible se propose à la « réalisation », il est lui-même conçu comme l'image du réel, et le réel, comme la ressemblance du possible. C'est pourquoi l'on comprend si peu ce que l'existence ajoute au concept, en doublant le semblable par le semblable. Telle est la tare du possible, tare qui le dénonce comme produit après coup, fabriqué rétroactivement, lui-même à l'image de ce qui lui ressemble. Au contraire, l'actualisation du virtuel se fait toujours par différence, divergence ou différenciation. L'actualisation ne rompt pas moins avec la ressemblance comme processus qu'avec l'identité comme principe. Jamais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent : les qualités et les espèces ne ressemblent pas aux rapports différentiels qu'elles incarnent ; les parties ne ressemblent pas aux singularités qu'elles incarnent. L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création. Elle ne se fait pas par limitation d'une possibilité préexistante. Il est contradictoire de parler de « potentiel », comme le font certains biologistes, et de définir la différenciation par la simple limitation d'un pouvoir

global, comme si ce potentiel se confondait avec une possibilité logique. S'actualiser, pour un potentiel ou un virtuel, c'est toujours créer les lignes divergentes qui correspondent sans ressemblance à la multiplicité virtuelle. Le virtuel a la réalité d'une tâche à remplir, comme d'un problème à résoudre ; c'est le problème qui oriente, conditionne, engendre les solutions, mais celles-ci ne ressemblent pas aux conditions du problème. Aussi Bergson avait-il raison de dire que, du point de vue de la différenciation, même les ressemblances qui surgissent sur des lignes d'évolution divergentes (par exemple l'œil comme organe « analogue ») doivent être rapportées d'abord à l'hétérogénéité dans le mécanisme de production. Et c'est dans un même mouvement qu'il faut renverser la subordination de la différence à l'identité, et la subordination de la différence à la similitude. Mais qu'est-ce que cette correspondance sans ressemblance, ou différenciation créatrice ? Le schéma bergsonien qui unit l'*Évolution créatrice* à *Matière et mémoire* commence par l'exposition d'une gigantesque mémoire, multiplicité formée par la coexistence virtuelle de toutes les sections du « cône », chaque section étant comme la répétition de toutes les autres, et s'en distinguant seulement par l'ordre des rapports et la distribution des points singuliers. Puis l'actualisation de ce virtuel mnémonique apparaît comme la création de lignes divergentes, dont chacune correspond à une section virtuelle et représente une manière de résoudre un problème, mais en incarnant dans des espèces et des parties différenciées l'ordre de rapports et la distribution de singularités propres à la section considérée[1]. La différence et la répétition dans le virtuel fondent le mouvement de l'actualisation, de la différenciation comme création, se substituant ainsi à l'identité et à la ressemblance du possible, qui n'inspirent qu'un pseudo-mouvement, le faux mouvement de la réalisation comme limitation abstraite.

Ruineuse, toute hésitation entre le virtuel et le possible, l'ordre de l'Idée et l'ordre du concept, puisqu'elle abolit la réalité du virtuel. On trouve dans la philosophie de Leibniz les

1. Bergson est l'auteur qui pousse le plus loin la critique du possible, mais aussi qui invoque le plus constamment la notion de virtuel. Dès les *Données immédiates*, la durée est définie comme une multiplicité non actuelle (Editions du Centenaire, p. 57). Dans *Matière et mémoire*, le cône des souvenirs purs, avec ses sections et ses « points brillants » sur chaque section (p. 310) est complètement réel, mais seulement virtuel. Et dans *L'évolution créatrice*, la différenciation, la création des lignes divergentes, est conçue comme une actualisation, chaque ligne d'actualisation semblant correspondre à une section du cône (cf. p. 637).

traces d'une telle oscillation. Car, chaque fois que Leibniz parle des Idées, il les présente comme des multiplicités virtuelles faites de rapports différentiels et de points singuliers, et que la pensée appréhende dans un état voisin du sommeil, de l'étourdissement, de l'évanouissement, de la mort, de l'amnésie, du murmure ou de l'ivresse[1]... Mais voilà que ce dans quoi les Idées s'actualisent, est plutôt conçu comme un possible, un possible réalisé. Cette hésitation du possible et du virtuel explique que nul n'a été plus loin que Leibniz dans l'exploration de la raison suffisante ; et que, pourtant, nul n'a maintenu davantage l'illusion d'une subordination de cette raison suffisante à l'identique. Nul n'a davantage approché d'un mouvement de la vice-diction dans l'Idée, mais nul n'a mieux maintenu le droit prétendu de la représentation, quitte à la rendre infinie. Nul n'a mieux su plonger la pensée dans l'élément de la différence, la doter d'un inconscient différentiel, l'entourer de petites lueurs et de singularités ; mais tout cela, pour sauver et recomposer l'homogénéité d'une lumière naturelle à la Descartes. C'est chez Descartes, en effet, qu'apparaît le plus haut principe de la représentation comme bon sens ou sens commun. Nous pouvons appeler ce principe, principe du « clair *et* distinct », ou de la proportionnalité du clair et du distinct : une idée est d'autant plus distincte qu'elle est plus claire ; le clair-distinct constitue cette lumière qui rend la pensée possible dans l'exercice commun de toutes les facultés. Or, face à ce principe, on ne saurait exagérer l'importance d'une remarque que Leibniz fait constamment dans sa logique des idées : une idée claire est par elle-même confuse, elle est confuse *en tant que claire*. Sans doute, cette remarque peut s'accommoder avec la logique cartésienne, et signifier seulement qu'une idée claire est confuse parce qu'elle n'est pas encore assez claire dans toutes ses parties. Et n'est-ce pas ainsi finalement que Leibniz, lui-même, tend à l'interpréter ? Mais n'est-elle pas susceptible aussi d'une autre interprétation, plus radicale : il y aurait une différence de nature, non plus de degré, entre le clair et le distinct, si bien que le clair serait par lui-même confus, et réciproquement le distinct, par lui-même obscur ? Qu'est-ce que ce distinct-obscur répondant au clair-confus ? Revenons aux textes célèbres de Leibniz sur le murmure de la mer ; là encore, deux interprétations possibles. Ou bien nous disons que l'aperception du bruit d'ensemble est claire mais confuse (non distincte), parce que les petites perceptions composantes ne sont pas elles-mêmes claires, sont obscures. Ou

1. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livr. II, chap. I.

bien nous disons que les petites perceptions sont elles-mêmes distinctes et obscures (non claires) : distinctes parce que saisissant des rapports différentiels et des singularités, obscures parce que non encore « distinguées », non encore différenciées — et ces singularités se condensant déterminent un seuil de conscience en rapport avec notre corps, comme un seuil de différenciation, à partir duquel les petites perceptions s'actualisent, mais s'actualisent dans une aperception qui n'est à son tour que claire et confuse, claire parce que distinguée ou différenciée, et confuse parce que claire. Le problème alors ne se pose plus en termes de parties-tout (du point de vue d'une possibilité logique), mais en termes de virtuel-actuel (actualisation de rapports différentiels, incarnation de points singuliers). Voilà que la valeur de la représentation dans le sens commun se brise en deux valeurs irréductibles dans le para-sens : un distinct qui ne peut être qu'obscur, d'autant plus obscur qu'il est distinct, et un clair-confus, qui ne peut être que confus. Il appartient à l'Idée d'être distincte et obscure. C'est dire précisément que *l'Idée est réelle sans être actuelle, différentiée sans être différenciée, complète sans être entière*. Le distinct-obscur est l'ivresse, l'étourdissement proprement philosophique ou l'Idée dionysiaque. C'est donc de peu que Leibniz, sur le rivage de la mer ou près du moulin à eau, manquait Dionysos. Et peut-être faut-il Apollon, le penseur clair-confus, pour penser les Idées de Dionysos. Mais jamais les deux ne se réunissent pour reconstituer une lumière naturelle. Ils composent plutôt deux langues chiffrées dans le langage philosophique, et pour l'exercice divergent des facultés : le disparate du style.

Comment se fait l'actualisation dans les choses mêmes ? Pourquoi la différenciation est-elle corrélativement qualification et composition, spécification et organisation ? pourquoi se différencie-t-elle dans ces deux voies complémentaires ? Plus profonds que les qualités et les étendues actuelles, que les espèces et les parties actuelles, il y a les dynamismes spatio-temporels. C'est eux qui sont actualisants, différenciants. Il faut en faire le relevé en tout domaine, bien qu'ils soient ordinairement recouverts par les étendues et qualités constituées. Les embryologistes montrent bien que la division d'un œuf en parties reste secondaire par rapport à des mouvements morphogénétiques autrement significatifs, augmentation des surfaces libres, étirement des couches

cellulaires, invagination par plissement, déplacements régionaux des groupes. Toute une cinématique de l'œuf apparaît, qui implique une dynamique. Encore cette dynamique exprime-t-elle quelque chose d'idéel. Le transport est dionysiaque et divin, il est délire, avant d'être transfert local. Les types d'œuf se distinguent donc par des orientations, des axes de développement, des vitesses et des rythmes différentiels comme premiers facteurs de l'actualisation d'une structure, créant un espace et un temps propres à ce qui s'actualise. Baër en concluait, d'une part, que la différenciation va du plus général au moins général, puisque les caractères structuraux dynamiques des grands types ou embranchements apparaissent avant les caractères simplement formels de l'espèce, du genre ou même de la classe ; d'autre part, que les failles entre ces types ou l'irréductibilité des dynamismes venaient singulièrement limiter les possibilités de l'évolution, et imposaient des distinctions actuelles entre Idées. Toutefois, ces deux points soulèvent de grands problèmes. Car, d'abord, les plus hautes généralités de Baër ne sont des généralités que pour un observateur adulte qui les contemple du dehors. En elles-mêmes, elles sont vécues par l'individu-embryon dans son champ d'individuation. Bien plus, comme le remarquait Vialleton, disciple de Baër, elles ne peuvent qu'être vécues, et ne peuvent être vécues que par l'individu-embryon : il y a des « choses » que seul l'embryon peut faire, des mouvements qu'il peut seul entreprendre ou plutôt supporter (par exemple, chez les tortues, le membre antérieur subit un déplacement relatif de 180°, ou le cou implique le glissement en avant d'un nombre variable de protovertèbres)[1]. Les prouesses et le destin de l'embryon, c'est de vivre l'inviable comme tel, et l'ampleur de mouvements forcés qui briseraient tout squelette ou rompraient les ligaments. Il est bien vrai que la différenciation est progressive, cascadante : les caractères des grands types apparaissent avant ceux du genre et de l'espèce dans l'ordre de la spécification ; et dans l'ordre de l'organisation, tel bourgeon est bourgeon de patte avant de devenir patte droite ou gauche. Mais plutôt qu'une différence de généralité, ce mouvement indique une différence de nature ; plutôt qu'on ne découvre le plus général sous le moins général, on découvre de purs dynamismes spatio-temporels (le vécu de l'embryon) sous les caractères morphologiques, histologiques, anatomiques, physiologiques, etc, qui concernent les qualités et les parties constituées.

1. Louis VIALLETON, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes* (Doin, 1924), pp. 600 sq.

Plutôt que du plus général au moins général, on va du virtuel à l'actuel, d'après la détermination progressive et suivant les premiers facteurs d'actualisation. La notion de « généralité », ici, a l'inconvénient de suggérer une confusion du virtuel, en tant qu'il s'actualise par création, avec le possible, en tant qu'il se réalise par limitation. Et avant l'embryon comme support général de qualités et de parties, il y a l'embryon comme sujet individuel et patient de dynamismes spatio-temporels, le sujet larvaire.

Quant à l'autre aspect, celui d'une possibilité de l'évolution, nous devons le penser en fonction de polémiques pré-évolutionnistes. La grande polémique Cuvier-Geoffroy-Saint-Hilaire porte sur l'unité de composition : y a-t-il un Animal en soi comme une Idée d'animal universel — ou bien les grands embranchements introduisent-ils des failles infranchissables entre types d'animaux ? La discussion trouve sa méthode et son épreuve poétiques dans le *pliage* : peut-on, par pliage, passer du Vertébré au Céphalopode ? peut-on plier le Vertébré de telle façon que les deux parties de l'épine du dos se rapprochent, et que la tête aille vers les pieds, le bassin vers la nuque, et que les viscères se disposent comme dans les Céphalopodes ? Cuvier nie que le pliage puisse donner une telle disposition. Et quel animal supporterait l'épreuve, même réduit à son squelette sec ? Il est vrai que Geoffroy ne prétend pas que le pliage opère effectivement le passage, son argument est plus profond : il y aurait des temps de développement, qui arrêteraient tel ou tel animal à tel degré de composition (« l'organe A sera dans une relation insolite avec l'organe C, si B n'a pas été produit, si l'arrêt de développement ayant frappé trop tôt celui-ci en a prévenu la production »)[1]. L'introduction du facteur temporel est essentielle, bien que Geoffroy conçoive celui-ci sous forme d'arrêts, c'est-à-dire d'étapes progressives ordonnées dans la réalisation d'un *possible* commun à tous les animaux. Il suffit de donner au temps son vrai sens d'actualisation créatrice, pour que l'évolution trouve un principe qui la conditionne. Car, du point de vue de l'actualisation, si le dynamisme des directions spatiales détermine une différenciation des types, les temps plus ou moins rapides immanents à ces dynamismes fondent le passage des uns aux autres, ou d'un type différencié à un autre, soit par ralentissement, soit par précipitation. On crée d'autres espaces avec des temps contractés ou

1. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique*, Paris, 1830, p. 70. — Les textes de la polémique avec Cuvier se trouvent rassemblés dans ce livre.

détendus, suivant des raisons d'accélération ou de retardement. Même l'arrêt prend l'aspect d'une actualisation créatrice dans la *néolénie*. Le facteur temporel rend possible, en principe, la transformation des dynamismes, bien qu'ils soient asymétriques, spatialement irréductibles et tout à fait différenciés, ou plutôt même différenciants. C'est en ce sens que Perrier voyait des phénomènes de « répétition accélérée » (tachygenèse) à l'origine des embranchements du règne animal, et trouvait dans la précocité d'apparition des types une preuve supérieure de l'évolution même[1].

Le monde entier est un œuf. La double différenciation des espèces et des parties suppose toujours des dynamismes spatio-temporels. Soit une division en 24 éléments cellulaires doués de caractères semblables : rien ne nous dit encore par quel processus dynamique elle a été obtenue, 2×12, ou $(2 \times 2) + (2 \times 10)$, ou $(2 \times 4) + (2 \times 8)$... ? Même la division platonicienne n'aurait aucune règle pour distinguer deux côtés, si les mouvements et les orientations, les tracés dans l'espace, ne venaient lui en donner une. Ainsi, pour la pêche à la ligne : enfermer la proie ou la frapper, la frapper de haut en bas ou de bas en haut. Ce sont les processus dynamiques qui déterminent l'actualisation de l'Idée. Mais dans quel rapport sont-ils avec elle ? Ils sont exactement des *drames*, ils dramatisent l'Idée. D'une part, ils créent, ils tracent un espace correspondant aux rapports différentiels et aux singularités à actualiser. Quand une migration cellulaire se produit, comme le montre Raymond Ruyer, c'est l'exigence d'un « rôle » en fonction du « thème » structural à actualiser, qui détermine la situation et non pas l'inverse[2]. Le monde est un œuf, mais l'œuf est lui-même un théâtre : théâtre de mise en scène, où les rôles l'emportent sur les acteurs, les espaces sur les rôles, les Idées sur les espaces. Bien plus, en vertu de la complexité d'une Idée, et de ses rapports avec d'autres Idées, la dramatisation spatiale se joue à plusieurs niveaux : dans la constitution d'un espace intérieur, mais aussi dans la manière dont cet espace se répand dans l'étendue externe, en occupe une région. On ne confondra pas, par exemple, l'espace intérieur d'une couleur, et la manière

1. Edmond Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes* (Masson, 1881), pp. 701 sq.

2. Raymond Ruyer, *La genèse des formes vivantes* (Flammarion, 1958), pp. 91 sq. : « On ne peut dissiper le mystère de la différenciation en faisant de celle-ci l'effet des différences de situation produites par les divisions égales... » — Non moins que Bergson, Ruyer a profondément analysé les notions de virtuel et d'actualisation ; toute sa philosophie biologique repose sur elles et sur l'idée du « thématique » : cf. *Eléments de psycho-biologie* (Presses Universitaires de France, 1946), chap. IV.

dont elle occupe une étendue où elle entre en relation avec d'autres couleurs, quelle que soit l'affinité des deux processus. Un vivant ne se définit pas seulement génétiquement, par les dynamismes qui déterminent son milieu intérieur, mais écologiquement, par les mouvements externes qui président à sa distribution dans l'étendue. Une cinétique de la population se joint, sans ressemblance, à la cinétique de l'œuf ; un processus géographique d'isolation n'est pas moins formateur d'espèces que les variations génétiques internes, et parfois précède celles-ci[1]. Tout est encore plus compliqué, si l'on considère que l'espace intérieur est lui-même fait de multiples espaces qui doivent être localement intégrés, raccordés ; que ce raccordement, qui peut se faire de beaucoup de manières, pousse la chose ou le vivant jusqu'à ses propres limites, en contact avec l'extérieur ; que ce rapport avec l'extérieur, et avec d'autres choses et d'autres vivants, implique à son tour des connexions ou des intégrations globales qui diffèrent en nature des précédentes. Partout une mise en scène à plusieurs niveaux.

D'autre part, les dynamismes ne sont pas moins temporels que spatiaux. Ils constituent des temps d'actualisation ou de différenciation, non moins qu'ils tracent des espaces d'actualisation. Non seulement des espaces commencent à incarner les rapports différentiels entre éléments de la structure réciproquement et complètement déterminés ; mais des temps de différenciation incarnent le temps de la structure, le temps de la détermination progressive. De tels temps peuvent être appelés rythmes différentiels, en fonction de leur rôle dans l'actualisation de l'Idée. Et finalement, sous les espèces et les parties, on ne trouve que ces temps, ces taux de croissance, ces allures de développement, ces ralentissements ou précipitations, ces durées de gestation. Il n'est pas faux de dire que seul le temps apporte sa réponse à une question, et seul l'espace, sa solution à un problème. Exemple, concernant la stérilité ou la fécondité (chez l'Oursin femelle et l'Annélide mâle) — *problème* : certains chromosomes paternels seront-ils incorporés dans les nouveaux noyaux, ou se disperseront-ils dans le protoplasme ? — *Question* : arriveront-ils assez tôt ? Mais la distinction est forcément relative ; il est évident que le dynamisme est simultanément temporel et spatial, spatio-temporel (ici la formation du fuseau de division, le dédoublement des chromosomes et le mouvement qui les porte aux pôles du fuseau). La dualité n'existe pas dans le processus d'actua-

1. Lucien Cuénot, *L'espèce* (Doin, 1936), p. 241.

lisation même, mais seulement dans son aboutissant, dans les termes actuels, espèces et parties. Encore ne s'agit-il pas d'une distinction réelle, mais d'une stricte complémentarité, puisque l'espèce désigne la qualité des parties, comme les parties le nombre de l'espèce. L'espèce recueille précisément dans une qualité (léonité, grenouilléité) le temps du dynamisme, tandis que les parties en détaillent l'espace. Une qualité fulgure toujours dans un espace, et dure tout le temps de cet espace. Bref la dramatisation, c'est la différenciation de la différenciation, à la fois qualitative et quantitative. Mais, en disant, *à la fois*, nous disons que la différenciation se différencie elle-même dans ces deux voies corrélatives, espèces et parties, spécification et partition. De même qu'il y a une différence de la différence, qui rassemble le différent, il y a une différenciation de la différenciation, qui intègre et soude le différencié. Résultat nécessaire, dans la mesure où la dramatisation incarne inséparablement les deux traits de l'Idée, rapports différentiels et points singuliers correspondants, ceux-ci s'actualisant dans les parties, comme ceux-là dans les espèces.

Ces déterminations dynamiques spatio-temporelles, n'est-ce pas déjà ce que Kant appelait des schèmes ? Il y a toutefois une grande différence. Le schème est bien une règle de détermination du temps et de construction de l'espace, mais il est pensé et mis en œuvre par rapport au concept comme possibilité logique ; cette référence est présente dans sa nature même, au point qu'il convertit seulement la possibilité logique en possibilité transcendantale. Il fait correspondre des relations spatio-temporelles aux relations logiques du concept. Extérieur au concept, cependant, on ne voit pas comment il peut assurer l'harmonie de l'entendement et de la sensibilité, puisqu'il n'a pas de quoi lui-même assurer sa propre harmonie avec le concept de l'entendement, sans appel à un miracle. Le schématisme a une force immense : c'est par lui qu'un concept peut être divisé, spécifié d'après une typologie. Un concept est tout à fait incapable de se spécifier ou de se diviser par lui-même ; ce qui agit sous lui, comme un art caché, comme un agent de différenciation, ce sont les dynamismes spatio-temporels. Sans eux, on en resterait toujours aux questions qu'Aristote élevait contre la division platonicienne : et d'où viennent les moitiés ? Seulement, le schème ne rend pas compte de cette puissance *avec laquelle* il agit. Tout change quand on pose les dynamismes, non plus comme des schèmes de concepts, mais comme des drames d'Idées. Car si le dynamisme est extérieur au concept, et à ce titre schème, il est intérieur à l'Idée, et à ce titre drame ou rêve.

L'espèce est divisée en lignées, le linnéon en jordanons, le concept en types, mais ces divisions n'ont pas le même critère que le divisé, ne sont pas homogènes au divisé, et s'établissent dans un domaine extérieur au concept, mais intérieur aux Idées qui président à la division même. Le dynamisme comprend alors sa propre puissance de déterminer l'espace et le temps, puisqu'il incarne immédiatement les rapports différentiels, les singularités et les progressivités immanentes à l'Idée[1]. *Le plus court* n'est pas simplement le schème du concept de droite, mais le rêve, le drame ou la dramatisation de l'Idée de ligne, en tant qu'il exprime la différenciation de la droite et de la courbe. Nous distinguons l'Idée, le concept et le drame : le rôle du drame est de spécifier le concept, en incarnant les rapports différentiels et les singularités de l'Idée.

La dramatisation se fait dans la tête du rêveur, mais aussi bien sous l'œil critique du savant. Elle agit en deçà du concept et des représentations qu'il subsume. Il n'y a pas de chose qui ne perde son identité telle qu'elle est dans le concept, et sa similitude telle qu'elle est dans la représentation, quand on découvre l'espace et le temps dynamiques de sa constitution actuelle. Le « type colline » n'est plus qu'un ruissellement en lignes parallèles, le « type côte », un affleurement de couches dures le long desquelles les roches se creusent en direction perpendiculaire à celle des collines ; mais les roches les plus dures à leur tour, à l'échelle du million d'années qui constituent leur temps d'actualisation, sont des matières fluides coulant sous des contraintes très faibles exercées sur leurs singularités. Toute typologie est dramatique, tout dynamisme est une catastrophe. Il y a nécessairement quelque chose de cruel dans cette naissance de monde qui est un chaosmos, dans ces mondes de mouvements sans sujet, de rôles sans acteur. Lorsque Artaud parlait du théâtre de la cruauté, il le définissait seulement par un extrême « déterminisme », celui de la détermination spatio-temporelle en tant qu'elle incarne une Idée de la nature ou de l'esprit, comme un « espace agité », mouvement de gravitation tournant et blessant capable de toucher directement l'organisme, pure mise en scène sans auteur, sans acteurs et sans sujets. On ne creuse des espaces, on ne précipite ou ne ralentit des temps

1. La théorie kantienne du schématisme se dépasse d'ailleurs dans deux directions : vers l'Idée dialectique, qui est à elle-même son propre schème et qui assure la spécification du concept (*Raison pure*, « du but final de la dialectique ») ; et vers l'Idée esthétique, qui fait servir le schème au processus plus complexe et plus compréhensif du symbolisme (*Critique du jugement*, § 49 et 59).

qu'au prix de torsions et de déplacements qui mobilisent, compromettent tout le corps. Des points brillants nous percent, des singularités nous rebroussent, partout le cou de la tortue et son glissement vertigineux de protovertèbres. Même le ciel souffre de ses points cardinaux et de ses constellations qui inscrivent dans sa chair une Idée, comme des « acteurs-soleils ». — Il y a donc bien des acteurs et des sujets, mais ce sont des larves, parce qu'elles sont seules capables de supporter les tracés, les glissements et rotations. C'est trop tard ensuite. Et il est vrai que toute Idée fait de nous des larves ayant mis à bas l'identité du Je comme la ressemblance du moi. Ce qu'on exprime mal en parlant de régression, de fixation ou d'arrêt de développement. Car nous ne sommes pas fixés à un état ou à un moment, mais toujours fixés par une Idée comme par la lueur d'un regard, toujours fixés dans un mouvement en train de se faire. Que serait une Idée si elle n'était l'Idée fixe et cruelle dont parle Villiers de l'Isle-Adam ? Pour ce qui est de l'Idée on est toujours un patient. Mais ce n'est pas une patience ou fixation ordinaires. Le fixe n'est pas le tout fait ou le déjà fait. Quand nous restons ou redevenons embryons, c'est plutôt ce mouvement pur de la répétition qui se distingue fondamentalement de toute régression. Les larves portent les Idées dans leur chair, quand nous en restons aux représentations du concept. Elles ignorent le domaine du possible, étant toutes proches du virtuel dont elles portent, comme leur choix, les premières actualisations. Telle l'intimité de la Sangsue et de l'Homme supérieur, elles sont à la fois rêve et science, objet du rêve et objet de la science, morsure et connaissance, bouche et cerveau. (C'est Perrier qui parlait du conflit de la bouche et du cerveau, entre les Vertébrés et les Vers annelés.)

Une Idée se dramatise à plusieurs niveaux, mais aussi des dramatisations d'ordres différents se font écho et traversent les niveaux. Soit l'Idée d'île : la dramatisation géographique la différencie, ou en divise le concept d'après deux types, le type océanique originel qui marque une éruption, un soulèvement hors de l'eau, le type continental dérivé qui renvoie à une désarticulation, à une fracture. Mais le rêveur de l'île retrouve ce double dynamisme, puisqu'il rêve qu'il se sépare infiniment, à l'issue d'une longue dérive, et aussi qu'il recommence absolument, dans une fondation radicale. On a souvent remarqué que le comportement sexuel global de l'homme et de la femme tend à reproduire le mouvement de leurs organes, et que celui-ci, à son tour, tend à reproduire le dynamisme des éléments cellu-

laires : trois dramatisations d'ordres divers se font écho, psychique, organique et chimique. S'il appartient à la pensée d'explorer le virtuel jusqu'au fond de ses répétitions, il appartient à l'imagination de saisir les processus d'actualisation du point de vue de ces reprises ou de ces échos. C'est l'imagination qui traverse les domaines, les ordres et les niveaux, abattant les cloisons, coextensive au monde, guidant notre corps et inspirant notre âme, appréhendant l'unité de la nature et de l'esprit, conscience larvaire allant sans cesse de la science au rêve et inversement.

L'actualisation se fait suivant trois séries, dans l'espace, dans le temps, mais aussi dans une conscience. Tout dynamisme spatio-temporel est l'émergence d'une conscience élémentaire qui trace elle-même des directions, qui double les mouvements et migrations, et naît au seuil des singularités condensées par rapport au corps ou à l'objet dont elle est conscience. Il ne suffit pas de dire que la conscience est conscience de quelque chose, elle est le double de ce quelque chose, et chaque chose est conscience parce qu'elle possède un double, même très loin d'elle et très étranger. La répétition est partout, tant dans ce qui s'actualise que dans l'actualisation. Elle est d'abord dans l'Idée, elle parcourt les variétés de rapports et la distribution des points singuliers. Elle détermine aussi les reproductions de l'espace et du temps, comme les reprises de la conscience. Mais dans tous ces cas, la répétition est la puissance de la différence et de la différenciation : soit qu'elle condense les singularités, soit qu'elle précipite ou ralentisse les temps, soit qu'elle varie les espaces. Jamais la répétition ne s'explique par la forme d'identité dans le concept, ni par le semblable dans la représentation. Sans doute le blocage du concept fait-il surgir une répétition nue, qu'on représente effectivement comme la répétition du même. Mais *qui* bloque le concept, sinon l'Idée ? Aussi le blocage se fait-il, nous l'avons vu, suivant les trois figures de l'espace, du temps et de la conscience. C'est l'excès de l'Idée qui explique le défaut du concept. Et du même coup, c'est la répétition vêtue, la répétition extraordinaire ou singulière, dépendant de l'Idée — qui explique la répétition ordinaire et nue, celle qui dépend du concept et joue seulement le rôle d'un dernier vêtement. Dans l'Idée et son actualisation, nous trouvons à la fois la raison naturelle du blocage du concept, et la raison surnaturelle d'une répétition supérieure à celle que le concept bloqué subsume. Ce qui reste extérieur au concept renvoie plus profondément à ce qui est intérieur à l'Idée. L'Idée tout entière est prise dans le système mathématico-biologique de

la différen$\frac{t}{c}$iation. Mais mathématiques et biologie n'interviennent ici que comme des modèles techniques pour l'exploration des deux moitiés de la différence, la moitié dialectique et la moitié esthétique, l'exposition du virtuel et le procès de l'actualisation. L'Idée dialectique est doublement déterminée, dans la variété des rapports différentiels et la distribution des singularités corrélatives (différen*t*iation). L'actualisation esthétique est doublement déterminée, dans la spécification et la composition (différenciation). La spécification incarne les rapports, comme la composition, les singularités. Les qualités et les parties actuelles, les espèces et les nombres, correspondent avec l'élément de la qualitabilité et l'élément de la quantitabilité dans l'Idée. Mais qu'est-ce qui effectue le troisième aspect de la raison suffisante, l'élément de potentialité de l'Idée ? Sans doute la dramatisation, pré-quantitative et pré-qualitative. C'est elle, en effet, qui détermine ou déclenche, qui différencie la différenciation de l'actuel, dans sa correspondance avec la différen*t*iation de l'Idée. Mais d'où vient ce pouvoir de la dramatisation ? N'est-elle pas, sous les espèces et les parties, les qualités et les nombres, l'acte le plus intense ou le plus individuel ? Nous n'avons pas montré ce qui fondait la dramatisation, à la fois pour l'actuel et dans l'Idée, comme le développement du troisième élément de la raison suffisante.

CHAPITRE V

SYNTHÈSE ASYMÉTRIQUE DU SENSIBLE

La différence n'est pas le divers. Le divers est donné. Mais la différence, c'est ce par quoi le donné est donné. C'est ce par quoi le donné est donné comme divers. La différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène. Il est donc bien vrai que Dieu fait le monde en calculant, mais ses calculs ne tombent jamais juste, et c'est cette injustice dans le résultat, cette irréductible inégalité qui forme la condition du monde. Le monde « se fait » pendant que Dieu calcule ; il n'y aurait pas de monde si le calcul était juste. Le monde est toujours assimilable à un « reste », et le réel dans le monde ne peut être pensé qu'en termes de nombres fractionnaires ou même incommensurables. Tout phénomène renvoie à une inégalité qui le conditionne. Toute diversité, tout changement renvoient à une différence qui en est la raison suffisante. Tout ce qui se passe et qui apparaît est corrélatif d'ordres de différences : différence de niveau, de température, de pression, de tension, de potentiel, *différence d'intensité*. Le principe de Carnot le dit d'une certaine façon, le principe de Curie le dit d'une autre façon[1]. Partout l'Écluse. Tout phénomène fulgure dans un système signal-signe. Nous appelons signal le système tel qu'il est constitué ou bordé par deux séries hétérogènes au moins, deux ordres disparates capables d'entrer en communication ; le phénomène est un signe, c'est-à-dire ce qui fulgure dans ce système à la faveur de la communication des disparates. « L'émeraude en ses facettes cache une ondine aux yeux clairs... » : tout phénomène est du type « ondine aux yeux clairs », une émeraude le rend possible. Tout phénomène est composé, parce que les deux séries qui le bordent ne sont pas seulement hétérogènes, chacune est elle-même composée de termes hétérogènes, sous-tendue par des séries hétérogènes

1. Sur la dissymétrie comme « raison suffisante », cf. Louis ROUGIER, *En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein* (Chiron éd., 1922).

qui forment autant de sous-phénomènes. L'expression « différence d'intensité » est une tautologie. L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. Toute intensité est différentielle, différence en elle-même. Toute intensité est E-E', où E renvoie lui-même à *e-e'*, et *e* à ε-ε', etc. : chaque intensité est déjà un couplage (où chaque élément du couple renvoie à son tour à des couples d'éléments d'un autre ordre), et révèle ainsi le contenu proprement qualitatif de la quantité[1]. Nous appelons *disparité*, cet état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini. La disparité, c'est-à-dire la différence ou l'intensité (différence d'intensité), est la raison suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît. Novalis, avec sa tourmaline, est plus proche des conditions du sensible que Kant, avec l'espace et le temps. La raison du sensible, la condition de ce qui apparaît, ce n'est pas l'espace et le temps, mais l'Inégal en soi, la *disparation* telle qu'elle est comprise et déterminée dans la différence d'intensité, dans l'intensité comme différence.

∴

Nous rencontrons toutefois de grandes difficultés quand nous tentons de considérer le principe de Carnot ou le principe de Curie comme des manifestations régionales d'un principe transcendantal. Nous ne connaissons que des formes d'énergie déjà localisées et réparties dans l'étendue, des étendues déjà qualifiées par des formes d'énergie. L'énergétique définissait une énergie par la combinaison de deux facteurs, *intensif* et *extensif* (par exemple, force et longueur pour l'énergie linéaire, tension superficielle et surface pour l'énergie de surface, pression et volume pour l'énergie de volume, hauteur et poids pour l'énergie gravifique, température et entropie pour l'énergie thermique...). Il

1. J.-H. Rosny, aîné (Boex-Borel), *Les sciences et le pluralisme*, Alcan, 1922, p. 18 : « L'énergétique montre que tout travail dérive de différences de température, de potentiel, de niveau, comme au reste toute accélération suppose des différences de vitesse : vraisemblablement toute énergie calculable implique des facteurs de la forme E-E', dans lesquels E et E' cachent eux-mêmes des facteurs de la forme *e-e'*... L'intensité exprimant déjà une différence, il serait nécessaire de mieux définir ce qu'il faut entendre par là, et particulièrement de faire comprendre que l'intensité ne peut se composer de deux termes homogènes, mais au moins de deux séries de termes hétérogènes. » — Dans ce très beau livre concernant les quantités intensives, Rosny développe deux thèses : 1° la ressemblance suppose la différence, ce sont les différences qui se ressemblent ; 2° « la différence seule fait concevoir l'être ». Rosny était un ami de Curie. Dans son œuvre romanesque, il invente une sorte de naturalisme en intensité, qui s'ouvre dès lors, aux deux extrémités de l'échelle intensive, sur les cavernes préhistoriques et les espaces futurs de la science-fiction.

apparaît que, dans l'expérience, l'*intensio* (intensité) est inséparable d'une *extensio* (extensité) qui la rapporte à l'*extensum* (étendue). Et sous ces conditions, l'intensité elle-même apparaît subordonnée aux qualités qui remplissent l'étendue (qualité physique de premier ordre ou *qualitas*, qualité sensible de second ordre ou *quale*). Bref, nous ne connaissons d'intensité que déjà développée dans une étendue, et recouverte par des qualités. De là, vient notre tendance à considérer la quantité intensive comme un concept empirique, et encore mal fondé, mixte impur d'une qualité sensible et de l'étendue, ou même d'une qualité physique et d'une quantité extensive.

Il est vrai que cette tendance n'aboutirait pas si l'intensité ne présentait elle-même, pour son compte, une tendance correspondante dans l'étendue qui la développe et sous la qualité qui la recouvre. L'intensité est différence, mais cette différence tend à se nier, à s'annuler dans l'étendue et sous la qualité. Il est vrai que les qualités sont des signes, et fulgurent dans l'écart d'une différence ; mais, précisément, elles mesurent le temps d'une égalisation, c'est-à-dire le temps mis par la différence à s'annuler dans l'étendue où elle est distribuée. Tel est le contenu le plus général des principes de Carnot, de Curie, de Le Châtelier, etc. : la différence n'est raison suffisante de changement que dans la mesure où ce changement tend à la nier. C'est même de cette façon que le principe de causalité trouve, dans le processus de la signalisation, sa détermination physique catégorique : l'intensité définit un sens objectif pour une série d'états irréversibles, comme une « flèche du temps » d'après laquelle on va du plus différencié au moins différencié, d'une différence productrice à une différence réduite, à la limite annulée. On sait comment, à la fin du XIX^e^ siècle, ces thèmes d'une réduction de la différence, d'une uniformisation du divers, d'une égalisation de l'inégal, nouèrent pour la dernière fois la plus étrange alliance : entre la science, le bon sens et la philosophie. La thermodynamique fut le fourneau puissant de cet alliage. Un système de définitions de base s'établissait, donnant satisfaction à tout le monde, y compris à un certain kantisme : le donné comme divers ; la raison comme tendance à l'identité, processus d'identification et d'égalisation ; l'absurde ou l'irrationel comme résistance du divers à cette raison identifiante. Les mots « le réel est rationnel » y trouvaient un nouveau sens, car la diversité ne tendait pas moins à se réduire dans la Nature que dans la raison. Si bien que la différence ne formait ni une loi de la nature, ni une catégorie de l'esprit, mais seulement l'origine = x du divers : le donné, non pas la « valeur »

(sauf une valeur régulatrice ou compensatoire)[1]. En vérité, notre tendance épistémologique à suspecter la notion de quantité intensive ne prouverait rien, si elle n'épousait cette autre tendance, celle des différences d'intensité mêmes à s'annuler dans les systèmes étendus qualifiés. Nous ne suspectons l'intensité que parce qu'elle semble courir au suicide.

La science et la philosophie donnèrent donc ici une dernière satisfaction au bon sens. Car ce qui est en question, ce n'est pas la science, qui reste indifférente à l'extension du principe de Carnot — ni la philosophie qui, d'une certaine manière, reste indifférente au principe de Carnot lui-même. Chaque fois que la science, la philosophie et le bon sens se rencontrent, il est inévitable que le bon sens en personne se prenne pour une science et pour une philosophie (c'est pourquoi ces rencontres doivent être évitées avec le plus grand soin). Il s'agit donc de l'essence du bon sens. Cette essence est bien indiquée par Hegel, de manière concise, dans la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling* : le bon sens, c'est la vérité partielle en tant que s'y joint le sentiment de l'absolu. La vérité comme raison y est à l'état partiel, et l'absolu y est comme sentiment. Mais comment le sentiment de l'absolu se joint-il à la vérité partielle ? Le bon sens est essentiellement distributeur, répartiteur : *d'une part* et *d'autre part* sont les formules de sa platitude ou de sa fausse profondeur. Il fait la part des choses. Il est évident pourtant que toute distribution n'est pas de bon sens : il y a des distributions de la folie, de folles répartitions. Peut-être même appartient-il au bon sens de supposer la folie, et de venir en second pour corriger ce qu'il y a de fou dans une distribution préalable. Une distribution est conforme au bon sens, lorsqu'elle tend par elle-même à conjurer la différence dans le distribué. C'est seulement lorsque l'inégalité des parts est supposée s'annuler avec le temps et dans le milieu, que la répartition est effectivement conforme au bon sens, ou suit un sens qui est dit le bon. Le bon sens est par nature eschatologique, prophète d'une compensation et d'une uniformisation finales. S'il vient en second, c'est parce qu'il suppose la folle distribution — la distribution nomade, instantanée, l'anarchie couronnée, la différence. Mais lui, le sédentaire et le patient, lui

1. Cf. Valeur de la différence (*Revue philosophique*, avril 1955) où André LALANDE résume ses thèses principales. La position de Emile MEYERSON est fort analogue, bien que Meyerson évalue tout autrement le rôle et le sens du principe de Carnot. Mais il accepte le même système de définitions. De même Albert CAMUS qui, dans le *Mythe de Sisyphe*, invoque Nietzsche, Kierkegaard et Chestov, mais est beaucoup plus proche de la tradition de Meyerson et de Lalande.

qui dispose du temps, il corrige la différence, il l'introduit dans un milieu qui doit amener l'annulation des différences ou la compensation des parts. Lui-même est le « milieu ». Se pensant entre les extrêmes, il les conjure, en comble l'intervalle. Il ne nie pas les différences, au contraire ; il fait en sorte qu'elles se nient, dans les conditions de l'étendue et dans l'ordre du temps. Il multiplie les médiétés, et, tel le démiurge de Platon, il n'a de cesse, patiemment, de conjurer l'inégal dans le divisible. Le bon sens est l'idéologie des classes moyennes, qui se reconnaissent dans l'égalité comme produit abstrait. Il rêve moins d'agir, que de constituer le milieu naturel, l'élément d'une action qui va du plus différencié au moins différencié : ainsi le bon sens de l'économie politique au XVIIIe siècle, qui voit dans la classe des commerçants la compensation naturelle des extrêmes, et dans la prospérité du commerce le processus mécanique de l'égalisation des parts. Il rêve donc moins d'agir que de prévoir, et de laisser aller l'action qui va de l'imprévisible au prévisible (de la production des différences à leur réduction). Ni contemplatif ni actif, il est prévoyant. Bref, il va de la part des choses à la part du feu : des différences produites aux différences réduites. Il est thermodynamique. C'est en ce sens qu'il joint le sentiment de l'absolu à la vérité particlle. Il n'est ni optimiste ni pessimiste ; il se colore d'une teinte pessimiste ou optimiste, suivant que la part du feu, celle qui prend tout et uniformise toutes les parts, lui apparaît marquée d'une mort et d'un néant inévitables (nous sommes tous égaux devant la mort), ou, au contraire, avoir la plénitude heureuse de ce qui est (nous avons des chances égales devant la vie). Le bon sens ne nie pas la différence ; il la reconnaît au contraire, mais juste ce qu'il faut pour affirmer qu'elle se nie, avec assez d'étendue et de temps. Entre la folle différence et la différence annulée, entre l'inégal dans le divisible et le divisible égalisé, entre la distribution de l'inégal et l'égalité distribuée, il est forcé que le bon sens se vive comme une règle de partage universel, donc comme universellement partagé.

Le bon sens se fonde sur une synthèse du temps, précisément celle que nous avons déterminée comme la première synthèse, celle de l'habitude. Le bon sens n'est le bon que parce qu'il épouse le sens du temps d'après cette synthèse. Témoignant d'un présent vivant (et de la fatigue de ce présent), il va du passé au futur, comme du particulier au général. Mais il définit ce passé comme l'improbable ou le moins probable. En effet, tout système partiel ayant pour origine une différence qui individualise son domaine, comment un observateur situé dans le système saisi-

rait-il la différence autrement que comme passée, et hautement « improbable », puisqu'elle est derrière lui ? En revanche, au sein du même système, la flèche du temps, c'est-à-dire le bon sens, identifie : le futur, le probable, l'annulation de la différence. Cette condition fonde la prévision elle-même (on a souvent remarqué que, si des températures d'abord indiscernables allaient en se différenciant, on ne saurait prévoir laquelle va augmenter ou diminuer ; et si la viscosité se faisait accélérante, elle arracherait les mobiles au repos, mais dans un sens imprévisible). Des pages célèbres de Boltzmann commentent cette garantie scientifique et thermodynamique du bon sens ; elles montrent comment, dans un système partiel, s'identifient, d'une part, passé, improbable et différence, d'autre part, futur, probable et uniformité[1]. Cette uniformisation, cette égalisation, ne se fait pas seulement dans chaque système partiel, mais se rêve d'un système à l'autre, dans un bon sens vraiment universel, c'est-à-dire qui joint la Lune à la Terre, et le sentiment de l'absolu à l'état des vérités partielles. Mais (comme le montre Boltzmann), ce joint n'est pas légitime, pas plus que cette synthèse du temps n'est suffisante.

Nous sommes en mesure, au moins, de préciser les rapports du bon sens avec le sens commun. Le sens commun se définissait subjectivement par l'identité supposée d'un Moi comme unité et fondement de toutes les facultés, et objectivement par l'identité de l'objet quelconque, auquel toutes les facultés sont censées se rapporter. Mais cette double identité reste statique. Pas plus que nous ne sommes le Moi universel, nous ne nous trouvons devant l'objet quelconque universel. Les objets sont découpés par et dans des champs d'individuation, de même que les Moi. Il faut donc que le sens commun se dépasse vers une autre instance, dynamique, capable de déterminer l'objet quelconque comme tel ou tel, et d'individualiser le moi situé dans tel ensemble d'objets. Cette autre instance est le bon sens, qui part d'une différence à l'origine de l'individuation. Mais précisément, parce qu'il en assure la répartition de telle manière qu'elle tende à s'annuler dans l'objet, parce qu'il donne une règle d'après laquelle les différents objets tendent eux-mêmes à s'égaliser, et les différents Moi à s'uniformiser, le bon sens à son tour se dépasse vers l'instance du sens commun, qui lui fournit la forme du Moi universel comme de l'objet quelconque. Le bon sens a donc lui-même deux définitions, objective et subjective, qui correspondent

1. Ludwig BOLTZMANN, *Leçons sur la théorie des gaz* (trad. GALLOTTI et BÉNARD, Gauthier-Villars), t. II, pp. 251 sq.

à celles du sens commun : règle de partage universel, règle universellement partagée. Bon sens et sens commun, chacun des deux renvoie à l'autre, chacun réfléchit l'autre et constitue la moitié de l'orthodoxie. Dans cette réciprocité, dans cette double réflexion, nous pouvons définir le sens commun par le processus de la récognition, et le bon sens par le processus de la prévision. L'un comme la synthèse qualitative du divers, synthèse statique de la diversité qualitative rapportée à un objet supposé le même pour toutes les facultés d'un même sujet ; l'autre, comme la synthèse quantitative de la différence, synthèse dynamique de la différence de quantité rapportée à un système dans lequel elle s'annule objectivement et subjectivement.

Reste que la différence n'est pas le donné lui-même, mais ce par quoi le donné est donné. Comment la pensée pourrait-elle éviter d'aller jusque-là, comment pourrait-elle éviter de penser ce qui s'oppose le plus à la pensée ? Car, avec l'identique, on pense bien de toutes ses forces, mais sans avoir la moindre pensée ; n'a-t-on pas dans le différent, au contraire, la plus haute pensée, mais qu'on ne peut pas penser ? Cette protestation du Différent est pleine de sens. Même si la différence tend à se répartir dans le divers de manière à disparaître, et à uniformiser ce divers qu'elle crée, elle doit d'abord être sentie, comme ce qui donne le divers à sentir. Et elle doit être pensée comme ce qui crée le divers. (Non pas que nous revenions alors à l'exercice commun des facultés, mais parce que les facultés dissociées entrent précisément dans ce rapport de violence où l'une transmet sa contrainte à l'autre). Le délire est au fond du bon sens, c'est pourquoi le bon sens est toujours second. Il faut que la pensée pense la différence, cet absolument différent de la pensée, qui pourtant donne à penser, lui donne une pensée. Lalande, dans des pages très belles, dit que la réalité est différence, tandis que la loi de la réalité, comme le principe de la pensée, est identification : « La réalité est donc en opposition avec la loi de la réalité, l'état actuel avec son devenir. Comment un pareil état de choses a-t-il pu se produire ? Comment le monde physique est-il constitué par une propriété fondamentale que ses propres lois atténuent sans cesse ? »[1]. Autant dire que le réel n'est pas le résultat des lois qui le régissent, et qu'un Dieu saturnien dévore par un bout ce qu'il a fait de l'autre, légiférant contre sa création puisqu'il crée

1. André LALANDE, *Les illusions évolutionnistes* (éd. 1930, Alcan), pp. 347-348. Et p. 378 : « La *production* de la différence, chose contraire aux lois générales de la pensée, est, rigoureusement parlant, *in*explicable. »

contre sa législation. Nous voilà forcés et de sentir et de penser la différence. Nous sentons quelque chose qui est contraire aux lois de la nature, nous pensons quelque chose qui est contraire aux principes de la pensée. Et même si la production de la différence est par définition « inexplicable », comment éviter *d'impliquer* l'inexplicable au sein de la pensée même ? Comment l'impensable ne serait-il pas au cœur de la pensée ? Et le délire, au cœur du bon sens ? Comment pourrait-on se contenter de reléguer l'improbable au début d'une évolution partielle, sans le saisir aussi comme la plus haute puissance du passé, comme l'immémorial dans la mémoire ? (C'est en ce sens que la synthèse partielle du présent nous jetait déjà dans une autre synthèse du temps, de la mémoire immémoriale, quitte encore à nous précipiter plus loin...)

La manifestation de la philosophie n'est pas le bon sens, mais le paradoxe. Le paradoxe est le pathos ou la passion de la philosophie. Encore y a-t-il plusieurs sortes de paradoxes, qui s'opposent aux formes complémentaires de l'orthodoxie, bon sens et sens commun. Subjectivement le paradoxe brise l'exercice commun et porte chaque faculté devant sa limite propre, devant son incomparable, la pensée devant l'impensable qu'elle est pourtant seule à pouvoir penser, la mémoire devant l'oubli qui est aussi son immémorial, la sensibilité devant l'insensible qui se confond avec son intensif... Mais en même temps, le paradoxe communique aux facultés brisées ce rapport qui n'est pas de bon sens, les situant sur la ligne volcanique qui fait flamber l'une à l'étincelle de l'autre, sautant d'une limite à l'autre. Et objectivement, le paradoxe fait valoir l'élément qui ne se laisse pas totaliser dans un ensemble commun, mais aussi la différence qui ne se laisse pas égaliser ou annuler dans la direction d'un bon sens. On a raison de dire que la seule réfutation des paradoxes est dans le bon sens et le sens commun eux-mêmes ; mais à condition qu'on leur donne déjà tout, le rôle de juge avec celui de partie, et l'absolu avec la vérité partielle.

∴

Que la différence soit à la lettre « inexplicable », il n'y a pas lieu de s'en étonner. La différence s'explique, mais précisément elle tend à s'annuler dans le système où elle s'explique. Ce qui signifie seulement que la différence est essentiellement impliquée, que l'être de la différence est l'implication. S'expliquer pour elle, c'est s'annuler, conjurer l'inégalité qui la constitue. La formule

d'après laquelle « expliquer, c'est identifier » est une tautologie. On ne peut pas en conclure que la différence s'annule, du moins qu'elle s'annule en soi. Elle s'annule en tant qu'elle est mise hors de soi, *dans* l'étendue et *dans* la qualité qui remplit cette étendue. Mais cette qualité comme cette étendue, la différence les crée. L'intensité s'explique, se développe dans une extension *(extensio)*. C'est cette extension qui la rapporte à l'étendue *(extensum)*, où elle apparaît hors de soi, recouverte par la qualité. La différence d'intensité s'annule ou tend à s'annuler dans ce système ; mais c'est elle qui crée ce système en s'expliquant. D'où le double aspect de la qualité comme signe : renvoyer à un ordre impliqué de différences constituantes, tendre à annuler ces différences dans l'ordre étendu qui les explique. C'est pourquoi aussi la causalité trouve dans la signalisation à la fois une origine et une orientation, une destination, la destination démentant l'origine en quelque sorte. Et le propre de l'effet, au sens causal, c'est de faire de « l'effet », au sens perceptif, et de pouvoir être dénommé par un nom propre (effet Seebeck, effet Kelvin...), parce qu'il surgit dans un champ d'individuation proprement différentiel, symbolisable par le nom. Précisément, l'évanouissement de la différence n'est pas séparable d'un « effet » dont nous sommes victimes. La différence comme intensité reste impliquée en elle-même, quand elle s'annule en s'expliquant dans l'étendue. Aussi n'est-il pas nécessaire, pour sauver l'univers de la mort calorifique ou sauvegarder les chances de l'éternel retour, d'imaginer des mécanismes extensifs hautement « improbables », censés capables de restaurer la différence. Car la différence n'a pas cessé d'être en soi, d'être impliquée en soi, quand elle s'explique hors d'elle-même. Il y a donc non seulement des illusions sensibles, mais une illusion physique transcendantale. Nous croyons, à cet égard, que Léon Selme avait fait une profonde découverte[1]. Quand il opposait Carnot à Clausius, il voulait montrer que l'augmentation d'entropie était illusoire. Et il indiquait certains facteurs empiriques ou contingents de l'illusion : la petitesse relative des différences de température réalisées dans les machines thermiques, l'énormité des amortissements qui semble exclure la confection d'un « bélier thermique ». Mais surtout, il dégageait une forme transcendantale de l'illusion : de toutes les extensions, l'entropie est la seule qui ne soit pas directement mesurable, ni même indirectement par un procédé

1. Léon Selme, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius* (Givors, 1917).

indépendant de l'énergétique ; s'il en était de même pour le volume, ou pour la quantité d'électricité, nous aurions nécessairement l'impression qu'ils augmentent dans les transformations irréversibles. Le paradoxe de l'entropie est le suivant : l'entropie est un facteur extensif, mais, à la différence de tous les autres facteurs extensifs, c'est une extension, une « explication » qui se trouve impliquée comme telle dans l'intensité, qui n'existe qu'impliquée, qui n'existe pas hors de l'implication, et cela, parce qu'elle a pour fonction de *rendre possible* le mouvement général par lequel l'impliqué s'explique ou s'étend. Il y a donc une illusion transcendantale, essentiellement liée à la *qualitas* Chaleur, et à l'extension Entropie.

Il est remarquable que l'étendue ne rend pas compte des individuations qui se font en elle. Sans doute le haut et le bas, la droite et la gauche, la forme et le fond sont des facteurs individuants qui tracent dans l'étendue des chutes et des montées, des courants, des plongées. Mais leur valeur est seulement relative puisqu'ils s'exercent dans une étendue déjà développée. Aussi découlent-ils d'une instance plus « profonde » : la profondeur elle-même, qui n'est pas une extension, mais un pur *implexe*. Sans doute, toute profondeur est-elle une longueur, une largeur possibles. Mais cette possibilité ne se réalise que pour autant qu'un observateur change de place, et réunit dans un concept abstrait ce qui est longueur pour lui-même et ce qui est longueur pour autrui : en fait, c'est toujours à partir d'une nouvelle profondeur que l'ancienne est devenue longueur, ou s'explique en longueur. Il revient évidemment au même de considérer un simple plan, ou une étendue à trois dimensions dont la troisième est homogène aux deux autres. Dès que la profondeur est saisie comme quantité extensive, elle fait partie de l'étendue engendrée, et cesse de comprendre en soi sa propre hétérogénéité par rapport aux deux autres. Alors nous constatons qu'elle est la dimension ultime de l'étendue, mais nous le constatons seulement comme un fait, sans en comprendre la raison, puisque nous ne savons plus qu'elle est originelle. Alors aussi nous constatons dans l'étendue la présence de facteurs individuants, mais sans comprendre d'où vient leur pouvoir, puisque nous ne savons plus qu'ils expriment la profondeur originelle. C'est la profondeur qui s'explique en gauche et droite dans la première dimension, en haut et en bas dans la seconde, en forme et fond dans la troisième homogénéisée. L'étendue n'apparaît pas, ne se développe pas sans présenter une gauche et une droite, un haut et un bas, un dessus et un dessous, qui sont comme les marques

dissymétriques de sa propre origine. Et la relativité de ces déterminations témoigne encore de l'absolu dont elles proviennent. C'est l'étendue tout entière qui sort des profondeurs. La profondeur comme dimension hétérogène (ultime et originelle) est la matrice de l'étendue, y compris de la troisième dimension considérée comme homogène aux deux autres.

Notamment le fond, tel qu'il apparaît dans une étendue homogène, est une projection du « profond » : celui-ci seul peut être dit Ungrund ou sans fond. Jamais la loi de la forme et du fond ne vaudrait, pour un objet se détachant sur fond neutre ou sur fond d'autres objets, si l'objet lui-même n'entretenait d'abord un rapport avec sa propre profondeur. La relation de la forme et du fond n'est qu'une relation plane extrinsèque qui suppose un rapport interne et volumineux des surfaces avec la profondeur qu'elles enveloppent. Cette synthèse de la profondeur, qui dote l'objet de son ombre, mais qui le fait surgir de cette ombre, témoigne du plus lointain passé, comme de la coexistence du passé avec le présent. On ne s'étonnera pas que les synthèses spatiales pures reprennent ici les synthèses temporelles précédemment déterminées : l'explication de l'étendue repose sur la première synthèse, de l'habitude ou du présent ; mais l'implication de la profondeur repose sur la seconde synthèse, de la Mémoire et du passé. Encore faut-il pressentir dans la profondeur la proximité et le bouillonnement de la troisième synthèse annonçant « l'effondement » universel. La profondeur est comme la célèbre ligne géologique du N.-E. au S.-O., celle qui vient du cœur des choses, en diagonale, et qui répartit les volcans, pour réunir une sensibilité qui bouillonne à une pensée qui « tonne en son cratère ». Schelling savait le dire : la profondeur ne s'ajoute pas du dehors à la longueur et à la largeur, mais reste enfouie comme le sublime principe du *différend* qui les crée.

Que l'étendue sorte des profondeurs, cela n'est possible que si la profondeur est définissable indépendamment de l'étendue. L'étendue dont nous cherchons à établir la genèse est la grandeur extensive, l'*extensum* ou le terme de référence de toutes les *extensio*. Au contraire, la profondeur originelle est bien l'espace tout entier, mais l'espace comme quantité intensive : le pur *spatium*. Nous savons que la sensation ou la perception ont un aspect ontologique : précisément dans les synthèses qui leur sont propres, face à ce qui ne peut être que senti, ou à ce qui ne peut être que perçu. Or, il apparaît que la profondeur est essentiellement *impliquée* dans la perception de l'étendue : on ne juge pas de la profondeur ni des distances par la grandeur apparente des

objets, mais au contraire la profondeur enveloppe en elle-même les distances, qui s'expliquent à leur tour dans les grandeurs apparentes et se développent dans l'étendue. Il apparaît aussi que la profondeur et les distances, dans cet état d'implication, sont fondamentalement liées à l'intensité de la sensation : c'est la puissance de dégradation de l'intensité sentie qui donne une perception de la profondeur (ou plutôt qui donne la profondeur à la perception). La qualité perçue suppose l'intensité, parce qu'elle exprime seulement un caractère de ressemblance pour une « tranche d'intensités isolables », dans les limites de laquelle se constitue un objet permanent — l'objet qualifié qui affirme son identité à travers les distances variables[1]. L'intensité, qui enveloppe les distances, s'explique dans l'étendue, et l'étendue développe, extériorise ou homogénéise ces distances mêmes. En même temps, une qualité occupe cette étendue, soit comme *qualitas* qui définit le milieu d'un sens, soit comme *quale* qui caractérise tel objet par rapport à ce sens. L'intensité est à la fois l'insensible et ce qui ne peut être que senti. Comment serait-elle sentie pour elle-même, indépendamment des qualités qui la recouvrent et de l'étendue dans laquelle elle se répartit ? mais comment serait-elle autre chose que « sentie », puisque c'est elle qui donne à sentir, et qui définit la limite propre de la sensibilité ? La profondeur est à la fois l'imperceptible et ce qui ne peut être que perçu (c'est en ce sens que Paliard la dit à la fois conditionnante et conditionnée, et montre l'existence d'un rapport complémentaire inverse entre la distance comme existence idéelle et la distance comme existence visuelle). De l'intensité à la profondeur, se noue déjà la plus étrange alliance, celle de l'Être avec soi dans la différence, qui porte chaque faculté devant sa limite propre, et ne les fait communiquer qu'à la pointe de leur

1. A) Sur l'enveloppement ou « l'implication » de la profondeur dans la perception de l'étendue, cf. l'œuvre en général si importante et trop méconnue de Jacques PALIARD. (Paliard analyse les formes d'*implication*, et montre la différence de nature entre la pensée qu'il appelle implicite et la pensée explicite. Notamment *Pensée implicite et perception visuelle*, Presses Universitaires de France, 1949, p. 6 : « Non seulement il existe un implicite enveloppé, mais il y a encore un implicite enveloppant », et p. 46 : « Ce savoir implicite... nous est apparu tout à la fois comme un enveloppant, telle la profondeur ou l'affirmation synthétique d'un univers visible, et comme un enveloppé, telles les multiples suggestions qui rendent les détails conspirants, les multiples relations distantielles au sein de la profondeur elle-même... »)

B) Sur le caractère intensif de la perception de la profondeur, et le statut de la qualité qui en découle, cf. Maurice PRADINES, *Traité de Psychologie générale* (Presses Universitaires de France, 1943), t. I, pp. 405-431 et 554-569.

C) Et, du point de vue de l'activité, sur l'espace intensif et les opérations spatiales de caractère intensif, cf. Jean PIAGET, *Introduction à l'épistémologie génétique* (Presses Universitaires de France, 1949), t. I, pp. 75 sq. et 210 sq.

solitude respective. Dans l'être, la profondeur et l'intensité sont le Même — mais le même qui se dit de la différence. La profondeur est l'intensité de l'être, ou inversement. Et de cette profondeur intensive, de ce *spatium*, sortent à la fois l'*extensio* et l'*extensum*, la *qualitas* et le *quale*. Les vecteurs, les grandeurs vectorielles qui traversent l'étendue, mais aussi les grandeurs scalaires comme cas particuliers de potentiels-vecteurs sont l'éternel témoin de l'origine intensive : ainsi les altitudes. Qu'elles ne s'additionnent pas dans n'importe quel sens, ou même qu'elles aient un rapport essentiel avec un ordre de succession, nous renvoie à la synthèse du temps qui s'exerce en profondeur.

Kant définit toutes les intuitions comme des quantités extensives, c'est-à-dire telles que la représentation des parties rende possible et précède nécessairement la représentation du tout. Mais l'espace et le temps ne se présentent pas comme ils sont représentés. Au contraire, c'est la présentation du tout qui fonde la possibilité des parties, celles-ci n'étant que virtuelles et s'actualisant seulement dans les valeurs déterminées de l'intuition empirique. Ce qui est extensif, c'est l'intuition empirique. Le tort de Kant, au moment même où il refuse à l'espace comme au temps une extension logique, c'est de lui maintenir une extension géométrique, et de réserver la quantité intensive pour une matière remplissant une étendue à tel ou tel degré. Dans les corps énantiomorphes, Kant reconnaissait exactement une *différence interne* ; mais n'étant pas conceptuelle, elle ne pouvait selon lui se rapporter qu'à une *relation extérieure* avec l'étendue tout entière en tant que grandeur extensive. En fait, le paradoxe des objets symétriques, comme tout ce qui concerne la droite et la gauche, le haut et le bas, la forme et le fond, a une source intensive. L'espace en tant qu'intuition pure, *spatium*, est quantité intensive ; et l'intensité comme principe transcendantal n'est pas simplement l'anticipation de la perception, mais la source d'une quadruple genèse, celle des *extensio* comme schèmes, celle de l'étendue comme grandeur extensive, celle de la *qualitas* comme matière occupant l'étendue, celle du *quale* comme désignation d'objet. Aussi Hermann Cohen a-t-il raison de donner une pleine valeur au principe des quantités intensives dans sa réinterprétation du kantisme[1]. S'il est vrai que l'espace est irréductible au

1. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (2e éd., Dümmler, 1885), § 428 sq. — Sur le rôle des quantités intensives dans l'interprétation du kantisme par Cohen, cf. les commentaires de Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (Presses Universitaires de France, 1954), pp. 183-202.

concept, on ne peut nier pour autant son affinité avec l'Idée, c'est-à-dire sa capacité (comme *spatium* intensif) de déterminer dans l'étendue l'actualisation des liaisons idéales (comme rapports différentiels contenus dans l'Idée). Et s'il est vrai que les conditions de l'expérience possible se rapportent à l'extension, il n'y en a pas moins des conditions de l'expérience réelle qui, sous-jacentes, se confondent avec l'intensité comme telle.

∴

L'intensité a trois caractères. D'après un premier caractère, la quantité intensive comprend l'inégal en soi. Elle représente la différence dans la quantité, ce qu'il y a d'inannulable dans la différence de quantité, d'inégalisable dans la quantité même : elle est donc la qualité propre à la quantité. Elle apparaît moins comme une espèce du genre quantité que comme la figure d'un moment fondamental ou originel présent dans toute quantité. Ce qui signifie que la quantité extensive, d'autre part, est la figure d'un autre moment qui marque plutôt la destination ou la finalité quantitatives (dans un système numérique partiel). Dans l'histoire du nombre, on voit bien que chaque type systématique est construit sur une inégalité essentielle, et retient cette inégalité par rapport au type inférieur : ainsi la fraction recueille en soi l'impossibilité d'égaliser le rapport de deux grandeurs à un nombre entier, le nombre irrationnel exprime à son tour l'impossibilité de déterminer pour deux grandeurs une partie aliquote commune, donc d'égaliser leur rapport à un nombre même fractionnaire, etc.

Il est vrai qu'un type de nombre ne retient pas dans son essence une inégalité sans la conjurer ou l'annuler dans l'ordre nouveau qu'il instaure : le nombre fractionnaire compense son inégalité caractéristique par l'égalité de la partie aliquote ; le nombre irrationnel subordonne la sienne à une égalité de rapports purement géométrique, ou mieux encore, arithmétiquement, à une égalité-limite marquée par une série convergente de nombres rationnels. Mais ici nous retrouvons seulement la dualité de l'explication et de l'implicite, de l'étendue et de l'intensif ; car, si le nombre annule sa différence, c'est seulement en l'expliquant dans l'extension qu'il instaure. Mais il la conserve en soi dans l'ordre impliqué qui le fonde lui-même. Tout nombre est originellement intensif, vectoriel, en tant qu'il implique une différence de quantité proprement inannulable ; mais extensif et scalaire, en tant qu'il annule cette différence sur un autre plan qu'il crée,

dans lequel il s'explique. Même le type le plus simple du nombre confirme cette dualité : le nombre naturel est d'abord ordinal, c'est-à-dire originellement intensif. Le nombre cardinal en résulte, et se présente comme l'explication de l'ordinal. On objecte souvent que l'ordination ne peut pas être à l'origine du nombre, parce qu'elle implique déjà des opérations cardinales de colligation. Mais, c'est parce que l'on comprend mal la formule : le cardinal résulte de l'ordinal. L'ordination ne suppose nullement la répétition d'une même unité, qui devrait se « cardinaliser » chaque fois qu'on arrive au nombre ordinal suivant. La construction ordinale n'implique pas une unité supposée la même, mais seulement, nous le verrons, une notion irréductible de distance — des distances impliquées dans la profondeur d'un *spatium* intensif (différences ordonnées). L'unité identique n'est pas supposée par l'ordination ; au contraire, elle appartient au nombre cardinal, et suppose dans le nombre cardinal une égalité extensive, une équivalence relative de termes extériorisés. Il faut donc se garder de croire que le nombre cardinal résulte analytiquement de l'ordinal, ou de chaque dernier terme d'une série ordinale finie (l'objection précédente serait alors fondée). En fait, l'ordinal ne devient cardinal que par extension, pour autant que les distances enveloppées dans le *spatium* s'expliquent ou se développent, et s'égalisent, dans une étendue que le nombre naturel instaure. Autant dire que le concept de nombre est, dès le début, synthétique.

L'intensité, c'est l'inannulable dans la différence de quantité, mais cette différence de quantité s'annule en extension, l'extension étant précisément le processus par lequel la différence intensive est mise hors de soi, répartie de manière à être conjurée, compensée, égalisée, supprimée dans l'étendue qu'elle crée. Mais combien d'opérations sont nécessaires et doivent intervenir dans ce processus ! Des pages admirables du *Timée* mettent en présence le divisible et l'indivisible[1]. L'important est que le divisible est défini comme ce qui comporte en soi l'inégal, tandis que l'indivisible (le Même ou l'Un) cherche à lui imposer une égalité qui le rendrait docile. Or, le Dieu commence à faire un mélange des deux éléments. Mais précisément parce que B, le divisible, se dérobe au mélange et fait valoir son inégalité, son imparité, le Dieu obtient seulement : $A + \frac{B}{2} = C$. Si bien qu'il doit faire un second mélange : $A + \frac{B}{2} + C$, c'est-à-dire $A + \frac{B}{2} + 1\left(A + \frac{B}{2}\right)$.

1. PLATON, *Timée*, 35-37.

Mais ce mélange encore rebelle, il doit en conjurer la rébellion : il le distribue en parts suivant deux progressions arithmétiques, l'une de raison 2 qui renvoie à l'élément A (1, 2, 4, 8), l'autre de raison 3 qui renvoie à C, et qui reconnaît l'imparité de B (1, 3, 9, 27). Voilà maintenant que le Dieu se trouve devant des intervalles, des *distances* à combler : il le fait avec deux médiétés dont l'une est arithmétique (correspondant à A), et l'autre harmonique (correspondant à C). En dérivent des rapports, et des rapports entre ces rapports, qui poursuivent à travers tout le mélange la tâche de traquer l'inégal dans le divisible. Encore faut-il que le Dieu coupe l'ensemble en deux, croise les deux, puis les courbe en deux cercles, dont l'un extérieur recueille l'égal comme mouvement du Même, et l'autre, intérieur, orienté suivant une diagonale, retient ce qui subsiste d'inégalité dans le divisible en le répartissant dans des cercles secondaires. Finalement, le Dieu n'a pas vaincu l'inégal en soi ; il lui a seulement arraché le divisible, l'a seulement entouré d'un cercle d'extériorité, κύκλος ἔξωθεν. Il a égalisé le divisible en extension, mais sous cette extension qui est celle de l'Ame du monde, au plus profond du divisible, c'est encore l'inégal qui gronde en intensité. Peu importe au Dieu ; car il remplit toute l'extension de l'âme avec l'étendue des corps et leurs qualités. Il recouvre tout. Mais il danse sur un volcan. On n'a jamais multiplié tant d'opérations, les plus diverses, les plus affolées, pour tirer une étendue sereine et docile des profondeurs d'un *spatium* intensif, et conjurer une Différence qui subsiste en soi, quand même elle s'annule hors de soi. Toujours la troisième hypothèse du *Parménide*, celle de l'instant différentiel ou intensif, menace la besogne du Dieu.

Un second caractère découle du premier : comprenant l'inégal en soi, étant déjà différence en soi, l'intensité *affirme* la différence. Elle fait de la différence un objet d'affirmation. Curie remarquait qu'il était commode, mais fâcheux de parler de la dissymétrie en termes négatifs, comme d'une absence de symétrie, sans créer les mots positifs capables de désigner l'infinité des opérations de non-recouvrement. De même pour l'inégalité : c'est par des inégalités qu'on découvre la formule affirmative du nombre irrationnel (pour p, q entiers, chaque nombre $(p\text{-}q\sqrt{2})^2$ dépassera toujours une certaine valeur). C'est aussi par les inégalités qu'on prouve positivement la convergence d'une série (la fonction majorante). L'entreprise si importante d'une mathématique sans négation ne se fonde évidemment pas sur l'identité, qui détermine au contraire le négatif dans le tiers exclu et la non-contradiction.

Elle repose axiomatiquement sur une définition affirmative de l'inégalité ($\neq$) pour deux nombres naturels, et, dans les autres cas, sur une définition positive de la *distance* ($\neq\ \neq$) qui met en jeu trois termes dans une suite infinie de relations affirmatives. Il suffit de considérer la différence formelle entre les deux propositions suivantes : « si $a \neq b$ est *impossible*, on a $a = b$ et » « si a est *distant* de tout nombre c qui est distant de b, on a $a = b$ » — pour pressentir déjà la puissance logique d'une affirmation des distances dans l'élément pur de la différence positive[1]. Mais nous verrons que la distance ainsi comprise n'est nullement une grandeur extensive, et doit être rapportée à son origine intensive. Parce que l'intensité est déjà différence, elle renvoie à une suite d'autres différences qu'elle affirme en s'affirmant. On remarque en général qu'il n'y a pas de rapports de fréquences nuls, pas de potentiel effectivement nul, pas de pression nulle absolument ; comme sur une règle de graduation logarithmique, le zéro se trouve à l'infini du côté de fractions de plus en plus petites. Et il faut aller plus loin, quitte à tomber dans une « éthique » des quantités intensives. Construite au moins sur deux séries, supérieure et inférieure, et chaque série renvoyant à son tour à d'autres séries impliquées, l'intensité affirme même le plus *bas*, elle fait du plus bas un objet d'affirmation. Il faut la puissance d'une Cascade ou d'une chute profonde pour aller jusque-là, pour faire de la dégradation même une affirmation. Tout est vol de l'aigle, tout est surplomb, suspens et descente. Tout va de haut en bas, et, par ce mouvement affirme le plus bas — synthèse asymétrique. Haut et bas ne sont d'ailleurs que des manières de dire. Il s'agit de la profondeur, et du bas-fond qui lui appartient essentiellement. Pas de profondeur qui ne soit « fouilleuse » d'un bas-fond : c'est là que la distance s'élabore, mais la distance

1. C'est G. F. C. Griss qui, dans le cadre de l'intuitionnisme brouwerien, fonda et développa l'idée d'une mathématique sans négation : *Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation* (C. R. Ac. des Sc., 8 nov. 1948) ; *Sur la négation* (Synthèse, Bussum, Amsterdam, 1948-1949.)

Sur la notion d'écart, de distance ou de différence positive selon Griss, cf. A. Heyting, *Les fondements mathématiques, Intuitionnisme, Théorie de la démonstration* (trad. Février, Gauthier-Villars). — Paulette Février, *Manifestations et sens de la notion de complémentarité* (Dialectica, 1948) — et surtout Nicole Dequoy, *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective* (Gauthier-Villars, 1955), où l'auteur donne de nombreux exemples de démonstrations de Griss par opposition aux démonstrations qui comportent des négations.

Les limites de cette mathématique, telles que Mme Février les marque, ne nous semblent pas venir de la notion même de distance ou de différence, mais seulement de la théorie des problèmes que Griss y a joint : cf. *supra*, chap. III.

comme affirmation de ce qu'elle distancie, la différence comme sublimation du bas.

Quand surgit le négatif ? La négation, c'est l'image renversée de la différence, c'est-à-dire l'image de l'intensité vue d'en bas. Tout se renverse en effet. Ce qui, d'en haut, est affirmation de la différence, devient en bas négation de ce qui diffère. Là encore, le négatif n'apparaît donc qu'avec l'étendue et la qualité. Nous avons vu que la première dimension de l'étendue était puissance de limitation, comme la seconde, puissance d'opposition. Et ces deux figures du négatif se trouvent fondées dans le caractère « conservatif » des extensions (on ne peut faire croître une extension dans un système, sans faire décroître l'extension de même nature du système en relation). La qualité à son tour semble inséparable de l'opposition : opposition de contradiction, comme l'a montré Platon, dans la mesure où chaque qualité pose l'identité du « plus » et du « moins » dans les intensités qu'elle isole ; opposition de contrariété dans la distribution couplée des qualités elles-mêmes. Et quand la contrariété fait défaut, comme dans le cas des odeurs, c'est pour faire place à un jeu de limitations dans une série de ressemblances croissantes ou décroissantes. Sans doute, d'ailleurs, la ressemblance est-elle la loi de la qualité, comme l'égalité, celle de l'étendue (ou l'invariance celle de l'extension) : par là, l'étendue et la qualité sont les deux formes de la généralité. Mais précisément, ceci suffit à en faire les éléments de la représentation, sans lesquels la représentation même ne pourrait remplir sa tâche la plus intime qui consiste à rapporter la différence à l'identique. Aux deux raisons que nous avons précédemment déterminées pour rendre compte de l'illusion du négatif, nous pouvons donc en joindre une troisième.

La différence n'est pas la négation, c'est le négatif au contraire qui est différence renversée, vue du petit côté. Toujours la bougie dans l'œil du bœuf. La différence est renversée, d'abord, par les exigences de la représentation qui la subordonne à l'identité. Ensuite, par l'ombre des « problèmes », qui suscite l'illusion du négatif. Enfin, par l'étendue et la qualité qui viennent recouvrir ou expliquer l'intensité. *C'est sous la qualité, c'est dans l'étendue que l'intensité apparaît la tête en bas*, et que sa différence caractéristique prend la figure du négatif (de limitation ou d'opposition). La différence ne lie son sort au négatif que dans l'étendue, sous la qualité qui, précisément, tendent à l'annuler. Chaque fois que nous nous trouvons devant des oppositions qualifiées, et dans une étendue où elles se répartissent, nous ne devons pas compter, pour les résoudre, sur une synthèse extensive qui les surmonte-

rait. Au contraire, c'est dans la profondeur intensive que vivent les disparités constituantes, les distances enveloppées, qui sont à la source de l'illusion du négatif, mais qui sont aussi le principe de dénonciation de cette illusion. Seule, la profondeur résout, parce que seule la différence fait problème. Ce n'est pas la synthèse des différents qui nous mène à leur réconciliation dans l'étendue (pseudo-affirmation), c'est au contraire la *différenciation* de leur différence qui les affirme en intensité. Les oppositions sont toujours planes ; elles expriment seulement sur un plan l'effet dénaturé d'une profondeur originelle. On l'a souvent remarqué pour les images stéréoscopiques ; et plus généralement tout champ de forces renvoie à une énergie potentielle, toute opposition renvoie à une « disparation » plus profonde, les oppositions ne sont résolues dans le temps et l'étendue que pour autant que les disparates ont d'abord inventé leur ordre de communication en profondeur, et retrouvé cette dimension où ils s'enveloppent, traçant des chemins intensifs reconnaissables à peine dans le monde ultérieur de l'étendue qualifiée[1].

Quel est l'être *du* sensible ? D'après les conditions de cette question, la réponse doit désigner l'existence paradoxale d'un « quelque chose » qui, à la fois, ne peut pas être senti (du point de vue de l'exercice empirique) et ne peut être que senti (du point de vue de l'exercice transcendant). Dans le texte du livre VII de *La République*, Platon montrait comment un tel être transmettait l'épreuve de force aux autres facultés, les arrachait à leur torpeur, émouvant la mémoire et contraignant la pensée. Mais cet être, Platon le déterminait de la façon suivante : le sensible-contraire en même temps. Platon veut dire, comme le montre expressément le *Philèbe*, qu'une qualité ou un rapport sensibles ne sont pas séparables en eux-mêmes d'une contrariété, et même d'une contradiction dans le sujet auquel on les attribue. Toute qualité étant un devenir, on ne devient pas plus « dur » qu'on était (ou plus grand), sans, par là même aussi, devenir en même temps plus « mou » qu'on est en train de devenir (plus petit qu'on est). Nous ne nous en sortirons pas en distinguant les temps ; car la distinction des temps est postérieure au devenir qui met l'un dans l'autre, ou qui pose en même temps le mouvement par

1. Sur la profondeur, les images stéréoscopiques et la « solution des antinomies », cf. Raymond RUYER, Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur (*Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1956). Et sur le primat de la « disparation » par rapport à l'opposition, cf. la critique que Gilbert SIMONDON fait de « l'espace hodologique » de Lewin : *L'individu et sa genèse physicobiologique* (Presses Universitaires de France, 1964), pp. 232-234.

lequel se constitue le nouveau présent et le mouvement par lequel l'ancien se constitue comme passé. Il semble qu'on ne puisse pas échapper à un devenir-fou, à un devenir illimité impliquant l'identité des contraires comme la coexistence du *plus* et du *moins* dans la qualité. Mais cette réponse platonicienne a de graves inconvénients : en fait, elle repose déjà sur les quantités intensives, mais elle ne reconnaît celles-ci que dans les qualités en train de se développer — et c'est pourquoi elle assigne l'être du sensible comme la contrariété dans la qualité. Mais le sensible-contraire ou la contrariété dans la qualité peuvent constituer l'être sensible par excellence, ils ne constituent nullement l'être *du* sensible. C'est la différence dans l'intensité, non pas la contrariété dans la qualité, qui constitue l'être « du » sensible. La contrariété qualitative n'est que la réflexion de l'intense, réflexion qui le trahit en l'expliquant dans l'étendue. C'est l'intensité, la différence dans l'intensité, qui constitue la limite propre de la sensibilité. Aussi a-t-elle le caractère paradoxal de cette limite : elle est l'insensible, ce qui ne peut pas être senti, parce qu'elle est toujours recouverte par une qualité qui l'aliène ou qui la « contrarie », distribuée dans une étendue qui la renverse et qui l'annule. Mais d'une autre manière, elle est ce qui ne peut être que senti, ce qui définit l'exercice transcendant de la sensibilité, puisqu'elle donne à sentir, et par là éveille la mémoire et force la pensée. Saisir l'intensité indépendamment de l'étendue ou avant la qualité dans lesquelles elle se développe, tel est l'objet d'une distorsion des sens. Une pédagogie des sens est tournée vers ce but, et fait partie intégrante du « transcendantalisme ». Des expériences pharmacodynamiques, ou des expériences physiques comme celles du vertige, s'en approchent : elles nous révèlent cette différence en soi, cette profondeur en soi, cette intensité en soi au moment originel où elle n'est plus qualifiée ni étendue. Alors le caractère déchirant de l'intensité, si faible en soit le degré, lui restitue son vrai sens : non pas anticipation de la perception, mais limite propre de la sensibilité du point de vue d'un exercice transcendant.

D'après un troisième caractère qui résume les deux autres, l'intensité est une quantité impliquée, enveloppée, « embryonnée ». Non pas impliquée dans la qualité. Cela, elle ne l'est que secondairement. Elle est d'abord impliquée en elle-même : impliquante et impliquée. Nous devons concevoir l'implication comme une forme d'être parfaitement déterminée. Dans l'intensité, nous appelons *différence* ce qui est réellement impliquant, enveloppant ; nous appelons *distance* ce qui est réellement impliqué ou enveloppé. C'est pourquoi l'intensité n'est ni divisible comme la

quantité extensive, ni indivisible comme la qualité. La divisibilité des quantités extensives se définit : par la détermination relative d'une unité (cette unité n'étant jamais indivisible elle-même, mais marquant seulement le niveau où l'on arrête la division) ; par l'équivalence des parties déterminées par l'unité ; par la consubstantialité de ces parties avec le tout qu'on divise. La division peut donc se faire, et se prolonger, sans que rien ne change dans la nature du divisé. Au contraire, quand on remarque qu'une température n'est pas composée de températures, une vitesse de vitesses, on veut dire que chaque température est déjà différence, et que les différences ne se composent pas de différences de même ordre, mais impliquent des séries de termes hétérogènes. Comme le montrait Rosny, la fiction d'une quantité homogène s'évanouit dans l'intensité. Une quantité intensive se divise, mais ne se divise pas sans changer de nature. En un sens, elle est donc indivisible, mais seulement parce qu'aucune partie ne préexiste à la division et ne garde la même nature en se divisant. On doit parler pourtant de « plus petit » et de « plus grand » : précisément, suivant que la nature de telle partie suppose tel changement de nature ou est supposée par lui. Ainsi l'accélération ou le ralentissement d'un mouvement définissent en lui des parties intensives qu'on doit dire plus grandes ou plus petites, en même temps qu'elles changent de nature et suivant l'ordre de ces changements (différences ordonnées). C'est en ce sens que la différence en profondeur se compose de distances, la « distance » n'étant nullement une quantité extensive, mais une relation asymétrique indivisible, de caractère ordinal et intensif, qui s'établit entre séries de termes hétérogènes et exprime à chaque fois la nature de ce qui ne se divise pas sans changer de nature[1]. Contrairement aux quantités extensives, les quantités intensives se définissent donc par la différence enveloppante — les distances enveloppées — et l'inégal en soi qui témoigne d'un « reste » naturel comme matière du changement de nature. Nous devons, dès lors, distinguer deux types de multiplicités, comme les

1. Alois Meinong (Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes, *Zschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg.*, XI, 1896) et Bertrand Russell (*The principles of mathematics*, 1903, chap. 31) ont bien marqué la distinction des longueurs ou extensions et des différences ou distances. Les unes sont des quantités extensives divisibles en parties égales ; les autres sont des quantités d'origine intensive, relativement indivisibles, c'est-à-dire qui ne se divisent pas sans changer de nature. C'est Leibniz qui, le premier, fonda la théorie des distances, en liant celles-ci au *spatium*, et en les opposant aux grandeurs de l'*extensio* — cf. Martial Guéroult, Espace, point et vide chez Leibniz, *R.M.M.*, 1946.

distances et les longueurs : les multiplicités implicites et les explicites, celles dont la métrique varie avec la division et celles qui portent le principe invariable de leur métrique. Différence, distance, inégalité, tels sont les caractères positifs de la profondeur comme *spatium* intensif. Et le mouvement de l'explication, c'est celui par lequel la différence tend à s'annuler, mais aussi les distances à s'étendre, à se développer en longueurs, et le divisible à s'égaliser. (Encore une fois, grandeur de Platon, d'avoir vu que le divisible ne formait une nature en soi qu'en comprenant l'inégal.)

On pourrait nous reprocher d'avoir mis dans l'intensité toutes les différences de nature, et ainsi de l'avoir engrossée de tout ce qui revient normalement à la qualité. Mais aussi bien, avec les distances, d'y avoir mis ce qui appartient normalement aux quantités extensives. Ces reproches ne nous semblent pas fondés. Il est bien vrai que la différence, en se développant en extension, devient simple différence de degré, n'ayant plus sa raison en elle-même. Il est bien vrai que la qualité bénéficie alors de cette raison aliénée, et se charge des différences de nature. Mais la distinction des deux, comme celle du mécanisme et du « qualitativisme », repose sur un tour de passe-passe : l'un profite de ce qui a disparu dans l'autre, mais la vraie différence n'appartient à aucun des deux. La différence ne devient qualitative que dans le processus où elle s'annule en extension. Dans sa nature elle-même, la différence n'est pas plus qualitative qu'extensive. Remarquons d'abord que les qualités ont beaucoup plus de stabilité, d'immobilité et de généralité qu'on ne dit parfois. Ce sont des ordres de ressemblance. Qu'elles diffèrent, et diffèrent en nature, c'est certain, mais toujours dans un ordre supposé de ressemblance. Et leurs variations dans la ressemblance renvoient précisément à des variations d'une tout autre sorte. Certes, une différence qualitative ne reproduit pas ou n'exprime pas une différence d'intensité. Mais dans le passage d'une qualité à une autre, même sous le maximum de ressemblance ou de continuité, il y a des phénomènes de décalage et de palier, des chocs de différence, des distances, tout un jeu de conjonctions et de disjonctions, toute une profondeur qui forme une échelle graduée plus qu'une durée proprement qualitative. Et la durée qu'on prête à la qualité, que serait-elle sauf une course au tombeau, quel temps aurait-elle, sauf le temps nécessaire à l'anéantissement de la différence dans l'étendue correspondante, sauf le temps nécessaire à l'uniformisation des qualités entre elles, si l'intensité ne venait la tendre, la soutenir et la reprendre ?

Bref, jamais il n'y aurait de différences qualitatives ou de nature, pas plus qu'il n'y aurait de différences quantitatives ou de degré, s'il n'y avait l'intensité capable de constituer les unes dans la qualité, les autres dans l'étendue, quitte à paraître s'éteindre dans les unes et les autres.

C'est pourquoi la critique bergsonienne de l'intensité semble peu convaincante. Elle se donne des qualités toutes faites et des étendues déjà constituées. Elle répartit la différence en différences de nature dans la qualité, en différences de degré dans l'étendue. Il est forcé que l'intensité, de ce point de vue, n'apparaisse plus que comme un mixte impur ; elle n'est plus sensible, ni perceptible. Mais ainsi Bergson a déjà mis dans la qualité tout ce qui revient aux quantités intensives. Il voulait libérer la qualité du mouvement superficiel qui la lie à la contrariété ou à la contradiction (c'est pourquoi il opposait la durée au devenir) ; mais il ne pouvait le faire qu'en prêtant à la qualité une profondeur qui est précisément celle de la quantité intensive. On ne peut pas à la fois être contre le négatif et contre l'intensité. Il est frappant que Bergson définisse la durée qualitative, non pas du tout comme indivisible, mais comme ce qui change de nature en se divisant, ce qui ne cesse pas de se diviser en changeant de nature : multiplicité virtuelle, dit-il, par opposition à la multiplicité actuelle du nombre et de l'étendue qui ne retiennent que des différences de degré. Or, dans cette philosophie de la Différence que représente l'ensemble du bergsonisme, vient le moment où Bergson s'interroge sur la double genèse de la qualité et de l'étendue. Et cette différenciation fondamentale (qualité-étendue) ne peut trouver sa raison que dans une grande synthèse de la Mémoire qui fait coexister tous les degrés de différence comme degrés de détente et de contraction, et qui redécouvre au sein de la durée l'ordre impliqué de cette intensité qui n'avait été dénoncée que du dehors et provisoirement[1]. Car les différences de degré, et l'étendue qui les représente mécaniquement, n'ont pas

1. Bergson, dès le début, définit la durée comme une « multiplicité », une divisibilité, mais qui ne se divise pas sans changer de nature : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Œuvres*, Éditions du Centenaire), pp. 57 sq., et surtout *Matière et mémoire*, pp. 341-342. Il n'y a donc pas seulement une différence de nature entre la durée et l'étendue, mais la durée se distingue de l'étendue comme les *différences de nature* se distinguent elles-mêmes des *différences de degré* (deux types de « multiplicité »). Pourtant, d'une autre manière, la durée se confond avec la *nature de la différence*, et, à ce titre, comprend tous les *degrés de la différence* : d'où la réintroduction d'intensités intérieures à la durée, et l'idée d'une coexistence dans la durée de tous les degrés de détente et de contraction (thèse essentielle de *Matière et mémoire* et de *La pensée et le mouvant*).

leur raison en elles-mêmes ; mais les différences de nature, et la durée qui les représente qualitativement, ne l'ont pas davantage. L'âme du mécanisme dit : tout est différence de degré. L'âme de la qualité répond : partout il y a des différences de nature. Mais ce sont de fausses âmes, et des âmes comparses, complices. Prenons au sérieux la question célèbre : y a-t-il une différence de nature, ou de degré, entre les différences de degré et les différences de nature ? Ni l'un ni l'autre. La différence n'est de degré que dans l'étendue où elle s'explique ; elle n'est de nature que sous la qualité qui vient la recouvrir dans cette étendue. Entre les deux il y a tous les degrés de la différence, sous tous les deux, il y a toute la nature de la différence : l'intensif. Les différences de degré sont seulement le plus bas degré de la différence, et les différences de nature sont la plus haute nature de la différence. Ce que les différences de nature et de degré séparent ou différencient, voilà que les degrés ou la nature de la différence en font le Même, mais le même qui se dit du différent. Et Bergson, nous l'avons vu, allait jusqu'à cette extrême conclusion : l'identité de la nature et des degrés de la différence, ce « même », peut-être est-ce la Répétition (répétition ontologique)...

Il y a une illusion liée aux quantités intensives. Mais l'illusion n'est pas l'intensité elle-même ; c'est plutôt le mouvement par lequel la différence d'intensité s'annule. Non pas qu'elle s'annule en apparence. Elle s'annule réellement, mais hors de soi, dans l'étendue et sous la qualité. Nous devons donc distinguer deux ordres d'implication, ou de dégradation : une implication seconde, qui désigne l'état dans lequel des intensités sont enveloppées dans les qualités et l'étendue qui les expliquent ; et une implication primaire, désignant l'état dans lequel l'intensité est impliquée en elle-même, à la fois enveloppante et enveloppée. Une dégradation seconde où la différence d'intensité s'annule, le plus haut rejoignant le plus bas ; et une puissance de dégradation première, où le plus haut affirme le plus bas. L'illusion, c'est précisément la confusion de ces deux instances, de ces deux états, extrinsèque et intrinsèque. Et comment pourrait-elle être évitée du point de vue de l'exercice empirique de la sensibilité, puisque celui-ci ne peut saisir l'intensité que dans l'ordre de la qualité et de l'étendue ? Seule l'étude transcendantale peut découvrir que l'intensité reste impliquée en elle-même et continue d'envelopper la différence, au moment où elle se réfléchit dans l'étendue et la qualité qu'elle crée, et qui ne l'impliquent à leur tour que secondairement, juste ce qu'il faut pour « l'expliquer ». L'étendue, la qualité, la limitation, l'opposition désignent bien des réalités ;

mais l'illusoire, c'est la figure qu'y prend la différence. La différence poursuit sa vie souterraine quand se brouille son image réfléchie par la surface. Et il appartient à cette image, mais seulement à cette image, de se brouiller, comme il appartient à la surface d'annuler la différence, mais seulement en surface.

Nous demandions comment extraire du principe empirique de Carnot, ou de Curie, un principe transcendantal. Quand nous cherchons à définir *l'énergie* en général, ou bien nous tenons compte des facteurs extensifs et qualifiés de l'étendue : alors nous sommes réduits à dire « il y a quelque chose qui demeure constant », formulant ainsi la grande mais plate tautologie de l'Identique. Ou bien, au contraire, nous considérons l'intensité pure telle qu'elle est impliquée dans cette région profonde où nulle qualité ne se développe, où nulle étendue n'est déployée ; nous définissons l'énergie par la différence enfouie dans cette intensité pure, et c'est la formule « différence d'intensité » qui porte la tautologie, mais cette fois la belle et profonde tautologie du Différent. On évitera donc de confondre l'énergie en général avec une énergie uniforme en repos qui rendrait impossible toute transformation. Seule peut être en repos une forme d'énergie particulière, empirique, qualifiée dans l'étendue, où la différence d'intensité est déjà annulée, puisque mise hors de soi et répartie dans les éléments du système. Mais l'énergie en général ou la quantité intensive est le *spatium*, théâtre de toute métamorphose, différence en soi qui enveloppe tous ses degrés dans la production de chacun. En ce sens l'énergie, la quantité intensive, est un principe transcendantal et non un concept scientifique. D'après la répartition des principes empiriques et transcendantaux, on appelle principe empirique l'instance qui régit un domaine. Tout domaine est un système partiel étendu qualifié, qui se trouve régi de telle façon que la différence d'intensité qui le crée tend à s'annuler en lui *(loi de la nature)*. Mais les domaines sont distributifs et ne s'additionnent pas ; il n'y a pas plus d'étendue en général que d'énergie en général dans l'étendue. En revanche, il y a un espace intensif sans autre qualification, et dans cet espace une énergie pure. Le principe transcendantal ne régit aucun domaine, mais donne le domaine à régir au principe empirique ; il rend compte de la soumission du domaine au principe. C'est la différence d'intensité qui crée le domaine, et le donne au principe empirique d'après lequel elle s'(y) annule. C'est elle, le principe transcendantal, qui se conserve en soi hors de la portée du principe empirique. Et, en même temps que les lois de la nature régissent la surface du monde, l'éternel retour ne cesse de gronder

dans cette autre dimension, celle du transcendantal ou du *spatium* volcanique.

Quand nous disons que l'éternel retour n'est pas le retour du Même, du Semblable ou de l'Égal, nous voulons dire qu'il ne présuppose aucune identité. Au contraire, il se dit d'un monde *sans identité*, sans ressemblance comme sans égalité. Il se dit d'un monde dont le fond même est la différence, où tout repose sur des disparités, des différences de différences qui se répercutent à l'infini (le monde de l'intensité). Lui-même, l'éternel retour, est l'Identique, le semblable et l'égal. Mais, justement, il ne présuppose rien de ce qu'il est dans ce dont il se dit. Il se dit de ce qui n'a pas d'identité, de ressemblance et d'égalité. Il est l'identique qui se dit du différent, la ressemblance qui se dit du pur dispars, l'égal qui se dit seulement de l'inégal, la proximité, de toutes les distances. Il faut que les choses soient écartelées dans la différence, et leur identité dissoute, pour qu'elles deviennent la proie de l'éternel retour, et de l'identité dans l'éternel retour. On peut, dès lors, mesurer l'abîme qui sépare l'éternel retour comme croyance « moderne », et même croyance de l'avenir, et l'éternel retour comme croyance antique ou supposée antique. A vrai dire, c'est un acquis dérisoire de notre philosophie de l'histoire d'opposer le temps historique, qui serait le nôtre, au temps cyclique, qui aurait été celui des Anciens. On croirait que, chez les Anciens, *ça tourne*, et que chez les Modernes ça va droit : cette opposition d'un temps cyclique et d'un temps linéaire est une pauvre idée. Chaque fois qu'un tel schéma est mis à l'épreuve, il en sort ruiné, et pour plusieurs raisons. D'abord l'éternel retour, tel qu'on le prête aux Anciens, présuppose l'identité en général de ce qu'il est censé faire revenir. Or, ce retour de l'identique est soumis à certaines conditions qui le contredisent en fait. Car, ou bien il se fonde sur la transformation cyclique des éléments qualitatifs les uns dans les autres (éternel retour physique), ou bien sur le mouvement circulaire des corps célestes incorruptibles (éternel retour astronomique). Dans les deux cas, le retour est présenté comme « loi de la nature ». Dans un cas, il est interprété en termes de qualité, dans l'autre cas, en termes d'étendue. Mais, astronomique ou physique, extensive ou qualitative, cette interprétation de l'éternel retour a déjà réduit l'identité qu'elle suppose à une simple ressemblance très générale ; car le « même » processus qualitatif, ou la « même » position respective des astres ne déterminent que des ressemblances grossières dans les phénomènes qu'elles régissent. Bien plus, l'éternel retour est alors si mal compris qu'il s'oppose à

ce qui lui est intimement lié : d'une part, il trouve une première limite qualitative dans les métamorphoses et les transmigrations, avec l'idéal d'une sortie hors de la « roue des naissances » ; d'autre part, il trouve une seconde limite quantitative dans le nombre irrationnel, dans l'irréductible inégalité des périodes célestes. Voilà que les deux thèmes le plus profondément liés à l'éternel retour, celui de la métamorphose qualitative et celui de l'inégalité quantitative, se retournent contre lui, ayant perdu tout rapport intelligible avec lui. Nous ne disons pas que l'éternel retour, « tel qu'y croyaient les Anciens », est erroné ou mal fondé. Nous disons que les Anciens n'y croyaient qu'approximativement et partiellement. Ce n'était pas un éternel retour, mais des cycles partiels, et des cycles de ressemblance. C'était une généralité, bref une loi de la nature. (Même la grande Année d'Héraclite n'est que le temps nécessaire à la partie du feu constituant un vivant pour se transformer en terre et redevenir feu)[1]. — Ou bien, s'il y a en Grèce ou ailleurs un véritable savoir de l'éternel retour, c'est un cruel savoir ésotérique, qu'il faut chercher dans une autre dimension, autrement mystérieuse, autrement singulière que celle des cycles astronomiques ou qualitatifs et de leurs généralités.

Pourquoi Nietzsche, connaisseur des Grecs, sait-il que l'éternel retour est *son* invention, la croyance intempestive ou de l'avenir ? Parce que « son » éternel retour n'est nullement le retour d'un même, d'un semblable ou d'un égal. Nietzsche dit bien : s'il y avait de l'identité, s'il y avait pour le monde un état qualitatif indifférencié ou pour les astres une position d'équilibre, ce serait une raison de ne pas en sortir, non pas une raison d'entrer dans un cycle. Ainsi Nietzsche lie l'éternel retour à ce qui paraissait s'y opposer ou le limiter du dehors : la métamorphose intégrale, l'inégal irréductible. La profondeur, la distance, les bas-fonds, le tortueux, les cavernes, l'inégal en soi forment le seul paysage de l'éternel retour. Zarathoustra le rappelle au bouffon, mais aussi à l'aigle et au serpent : ce n'est pas une « rengaine » astronomique, ni même une ronde physique... Ce n'est pas une loi de la nature. L'éternel retour s'élabore dans un fond, dans un sans fond où la Nature originelle réside en son chaos, au-dessus des règnes et des lois qui constituent seulement la nature seconde. Nietzsche oppose « son » hypothèse à l'hypothèse cyclique, « sa »

1. Sur la réticence des Grecs, par exemple, à l'égard de l'éternel retour, cf. Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque, devenir cyclique et pluralité des mondes* (Klincksieck, éd., 1953).

profondeur à l'absence de profondeur dans la sphère des fixes. L'éternel retour n'est ni qualitatif ni extensif, il est intensif, purement intensif. C'est-à-dire : il se dit de la différence. Tel est le lien fondamental de l'éternel retour et de la volonté de puissance. L'un ne peut se dire que de l'autre. La volonté de puissance est le monde scintillant des métamorphoses, des intensités communicantes, des différences de différences, des *souffles*, insinuations et expirations : monde d'intensives intentionalités, monde de simulacres ou de « mystères »[1]. L'éternel retour est l'être de ce monde, le seul Même qui se dit de ce monde, y excluant toute identité préalable. Il est vrai que Nietzsche s'intéressait à l'énergétique de son temps ; mais ce n'était pas nostalgie scientifique d'un philosophe, il faut deviner ce qu'il allait chercher dans la science des quantités intensives — le moyen de réaliser ce qu'il appelait la prophétie de Pascal : faire du chaos un objet d'affirmation. Sentie contre les lois de la nature, la différence dans la volonté de puissance est l'objet le plus haut de la sensibilité, la *hohe Stimmung* (on se rappellera que la volonté de puissance fut d'abord présentée comme sentiment, sentiment de la distance). Pensée contre les lois de la pensée, la répétition dans l'éternel retour est la plus haute pensée, la *gross Gedanke*. La différence est la première affirmation, l'éternel retour est la seconde, « éternelle affirmation de l'être », ou la nième puissance qui se dit de la première. C'est toujours à partir d'un signal, c'est-à-dire d'une intensité première, que la pensée se désigne. A travers la chaîne brisée ou l'anneau tortueux, nous sommes conduits violemment de la limite des sens à la limite de la pensée, de ce qui ne peut être que senti à ce qui ne peut être que pensé.

C'est parce que rien n'est égal, c'est parce que tout baigne dans sa différence, dans sa dissemblance et son inégalité, même avec soi, que tout revient. Ou plutôt tout ne revient pas. Ce qui ne revient pas, c'est ce qui nie l'éternel retour, ce qui ne supporte pas l'épreuve. Ce qui ne revient pas, c'est la qualité, c'est l'étendue — parce que la différence comme condition de l'éternel retour s'y annule. C'est le négatif — parce que la différence s'y renverse pour s'annuler. C'est l'identique, le semblable et l'égal — parce

1. Pierre Klossowski a montré le lien de l'éternel retour avec des intensités pures fonctionnant comme « signes » : cf. Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même (dans *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Editions de Minuit, 1967). Dans son récit *Le Baphomet* (Mercure, 1965), Klossowski va très loin dans la description de ce monde de « souffles » intensifs qui constitue la matière propre de l'éternel retour.

qu'ils constituent les formes de l'indifférence. C'est Dieu, c'est le moi comme forme et garant de l'identité. C'est tout ce qui n'apparaît que sous la loi du « Une fois pour toutes », y compris la répétition quand elle est soumise à la condition d'identité d'une même qualité, d'un même corps étendu, d'un même moi (ainsi la « résurrection »)... Est-ce dire vraiment que la qualité ni l'étendue ne reviennent pas ? Ou bien n'étions-nous pas amenés à distinguer comme deux états de la qualité, deux états de l'extension ? L'un où la qualité fulgure comme signe dans la distance ou l'intervalle d'une différence d'intensité ; l'autre où, comme effet, elle réagit déjà sur sa cause et tend à annuler la différence. L'un où l'extension reste encore impliquée dans l'ordre enveloppant des différences, l'autre où l'étendue explique la différence et l'annule dans le système qualifié. Cette distinction qui ne peut pas être effectuée dans l'expérience devient possible du point de vue de la pensée de l'éternel retour. La dure loi de l'explication, c'est que ce qui s'explique *s'explique une fois pour toutes*. L'éthique des quantités intensives n'a que deux principes : affirmer même le plus bas, ne pas (trop) s'expliquer. Nous devons être comme le père qui reprochait à l'enfant d'avoir dit tous les mots sales qu'il savait, non pas seulement parce que c'était mal, mais parce qu'il avait tout dit en une fois, parce qu'il n'avait rien gardé, aucun reste pour la subtile matière impliquée de l'éternel retour. Et si l'éternel retour, même au prix de notre cohérence et au profit d'une cohérence supérieure, ramène les qualités à l'état de purs signes, et ne retient des étendues que ce qui se combine avec la profondeur originelle, alors apparaîtront des qualités plus belles, des couleurs plus brillantes, des pierres plus précieuses, des extensions plus vibrantes, puisque, réduites à leurs raisons séminales, ayant rompu tout rapport avec le négatif, elles resteront pour toujours accrochées dans l'espace intensif des différences positives — alors à son tour se réalisera la prédiction finale du *Phédon* quand Platon promet, à la sensibilité dégagée de son exercice empirique, des temples, des astres et des dieux comme on n'en a jamais vus, des affirmations inouïes. La prédiction ne se réalise, il est vrai, que dans le renversement du platonisme même.

L'affinité des quantités intensives avec les différentielles a été souvent niée. Mais la critique porte seulement sur une fausse conception de l'affinité. Celle-ci ne doit pas se fonder sur la considération d'une série, des termes d'une série et des différences

entre termes consécutifs, mais sur la confrontation de deux types de rapports, rapports différentiels dans la synthèse réciproque de l'Idée, rapports d'intensité dans la synthèse asymétrique du sensible. La synthèse réciproque $\frac{dy}{dx}$ se prolonge dans la synthèse asymétrique qui lie y à x. Le facteur intensif est une dérivée partielle ou la différentielle d'une fonction composée. Entre l'intensité et l'Idée s'établit tout un courant d'échange, comme entre deux figures correspondantes de la différence. Les Idées sont des multiplicités virtuelles, problématiques ou « perplexes », faites de rapports entre éléments différentiels. Les intensités sont des multiplicités impliquées, des « implexes », faits de rapports entre éléments asymétriques, qui dirigent le cours d'actualisation des Idées et déterminent les cas de solution pour les problèmes. Aussi l'esthétique des intensités développe-t-elle chacun de ses moments en correspondance avec la dialectique des Idées : la puissance de l'intensité (profondeur) est fondée dans la potentialité de l'Idée. Déjà l'illusion rencontrée au niveau de l'esthétique reprend celle de la dialectique ; et la forme du négatif est l'ombre projetée des problèmes et de leurs éléments, avant d'être l'image renversée des différences intensives. Les quantités intensives ne semblent pas moins s'annuler, que les Idées problématiques s'évanouir. L'inconscient des petites perceptions comme quantités intensives renvoie à l'inconscient des Idées. Et l'art de l'esthétique fait écho à celui de la dialectique. Ce dernier est l'ironie, comme art des problèmes et des questions, qui s'exprime dans le maniement des rapports différentiels et dans la distribution de l'ordinaire et du singulier. Mais l'art de l'esthétique est l'humour, art physique des signaux et des signes, déterminant les solutions partielles ou les cas de solution, bref art impliqué des quantités intensives.

Ces correspondances très générales n'indiquent pas toutefois comment l'affinité s'exerce au juste, et comment s'opère la jonction des quantités intensives avec les différentielles. Reprenons le mouvement de l'Idée, inséparable d'un processus d'actualisation. Une Idée, une multiplicité comme celle de couleur, par exemple, est constituée par la coexistence virtuelle de rapports entre éléments génétiques ou différentiels d'un certain ordre. Ce sont ces rapports qui s'actualisent dans des couleurs qualitativement distinctes, en même temps que leurs points remarquables s'incarnent dans des étendues distinguées qui correspondent avec ces qualités. Les qualites sont donc différenciées, et les étendues, pour autant qu'elles représentent des lignes divergentes d'après

lesquelles s'actualisent les rapports différentiels qui ne coexistent qu'en Idée. Nous avons vu en ce sens que tout processus d'actualisation était une double différenciation, qualitative et extensive. Et sans doute les catégories de différenciation changent d'après l'ordre des différentiels constitutifs de l'Idée : la qualification et la partition sont les deux aspects d'une actualisation physique, comme la spécification et l'organisation, ceux d'une actualisation biologique. Mais toujours se retrouve l'exigence de qualités différenciées en fonction des rapports qu'elles actualisent respectivement, comme d'étendues différenciées en fonction des points remarquables qu'elles incarnent. C'est pourquoi nous avons été conduits à former le concept de différen-$\frac{t}{c}$iation, pour indiquer à la fois l'état des rapports différentiels dans l'Idée ou la multiplicité virtuelle, et l'état des séries, qualitative et extensive, où ils s'actualisent en se différenciant. Mais ce qui restait ainsi tout à fait indéterminé, c'était la condition d'une telle actualisation. Comment l'Idée est-elle déterminée à s'incarner dans des qualités différenciées, dans des étendues différenciées ? Qu'est-ce qui détermine les rapports coexistant dans l'Idée à se différencier dans des qualités et des étendues ? La réponse est précisément donnée par les quantités intensives. C'est l'intensité, le déterminant dans le processus d'actualisation. C'est l'intensité qui *dramatise*. C'est elle qui s'exprime immédiatement dans les dynamismes spatio-temporels de base, et qui détermine un rapport différentiel, « indistinct » dans l'Idée, à s'incarner dans une qualité distincte et une étendue distinguée. Par là, d'une certaine manière (mais, nous le verrons, seulement d'une certaine manière), le mouvement et les catégories de la différenciation se confondent avec ceux de l'explication. Nous parlons de différenciation par rapport à l'Idée qui s'actualise. Nous parlons d'explication par rapport à l'intensité qui se « développe », et qui, précisément, détermine le mouvement d'actualisation. S'il reste littéralement vrai que l'intensité crée les qualités et les étendues dans lesquelles elle s'explique, c'est que les qualités et les étendues ne ressemblent pas, ne ressemblent nullement aux rapports idéels qui s'actualisent en elles : la différenciation implique la création des lignes d'après lesquelles elle s'opère.

Comment l'intensité remplit-elle ce rôle déterminant ? Il faut que, en elle-même, elle ne soit pas moins indépendante de la différenciation que de l'explication qui procède d'elle. Indépendante de l'explication, elle l'est, par l'ordre d'implication qui la définit. Elle est indépendante de la différenciation, par le

processus qui lui appartient essentiellement. Le processus essentiel des quantités intensives est l'individuation. L'intensité est individuante, les quantités intensives sont des facteurs individuants. Les individus sont des systèmes signal-signe. Toute individualité est intensive : donc cascadante, éclusante, communicante, comprenant et affirmant en soi la différence dans les intensités qui la constituent. Gilbert Simondon montrait récemment que l'individuation suppose d'abord un état métastable, c'est-à-dire l'existence d'une « disparation », comme au moins deux ordres de grandeur ou deux échelles de réalité hétérogènes, entre lesquels des potentiels se répartissent. Cet état pré-individuel ne manque pourtant pas de singularités : les points remarquables ou singuliers sont définis par l'existence et la répartition des potentiels. Apparaît ainsi un champ « problématique » objectif, déterminé par la distance entre ordres hétérogènes. L'individuation surgit comme l'acte de solution d'un tel problème, ou, ce qui revient au même, comme l'actualisation du potentiel et la mise en communication des disparates. L'acte d'individuation consiste, non pas à supprimer le problème, mais à intégrer les éléments de la disparation dans un état de couplage qui en assure la résonance interne. L'individu se trouve donc accolé à une moitié pré-individuelle, qui n'est pas l'impersonnel en lui, mais plutôt le réservoir de ses singularités[1]. Sous tous ces aspects, nous croyons que l'individuation est essentiellement intensive, et le champ pré-individuel, idéel-virtuel, ou fait de rapports différentiels. L'individuation, c'est elle qui répond à la question *Qui ?*, comme l'Idée répondait aux questions *combien ? comment ?* Qui ? c'est toujours une intensité... L'individuation, c'est l'acte de l'intensité qui détermine les rapports différentiels à s'actualiser, d'après des lignes de différenciation, dans les qualités et les étendues qu'elle crée. Aussi bien la notion totale est-elle celle de : indi-différen-$\frac{t}{c}$iation (indi-drama-différen-$\frac{d}{c}$iation.) L'ironie même, comme art des Idées différentielles, n'ignore nullement la singularité ; au contraire, elle joue de toute la distribution des points ordinaires et remarquables. Mais il s'agit toujours de singularités pré-individuelles réparties dans l'Idée. Elle ignore encore l'individu. C'est l'humour, en tant qu'art des quantités intensives, qui joue de l'individu et des facteurs individuants. L'humour témoigne des jeux de l'individu comme

1. Cf. Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Presses Universitaires de France, 1964).

cas de solution, par rapport aux différenciations qu'il détermine, tandis que l'ironie procède pour son compte aux différentiations nécessaires dans le calcul des problèmes ou la détermination de leurs conditions.

L'individu n'est ni une qualité ni une extension. L'individuation n'est ni une qualification ni une partition, ni une spécification ni une organisation. L'individu n'est pas une *species infima*, pas plus qu'il n'est un composé de parties. Les interprétations qualitatives ou extensives de l'individuation restent incapables de fixer une raison pour laquelle une qualité cesserait d'être générale, ou pour laquelle une synthèse d'étendue commencerait ici et finirait là. La qualification et la spécification supposent déjà des individus à qualifier ; et les parties extensives sont relatives à un individu, non pas l'inverse. Mais précisément, il ne suffit pas de marquer une différence de nature entre l'individuation et la différenciation en général. Cette différence de nature reste inintelligible tant que nous n'en acceptons pas la conséquence nécessaire : que l'individuation précède en droit la différenciation, que toute différenciation suppose un champ intense d'individuation préalable. C'est sous l'action du champ d'individuation que tels rapports différentiels et tels points remarquables (champ pré-individuel) s'actualisent, c'est-à-dire s'organisent dans l'intuition suivant des lignes différenciées par rapport à d'autres lignes. Ils forment alors, sous cette condition, la qualité et le nombre, l'espèce et les parties d'un individu, bref sa généralité. Parce qu'il y a des individus d'espèce différente et des individus de même espèce, on a tendance à croire que l'individuation prolonge la spécification, même si elle est d'une autre nature et emprunte d'autres moyens. Mais réellement toute confusion entre les deux processus, toute réduction de l'individuation à une limite ou à une complication de la différenciation, compromet l'ensemble de la philosophie de la différence ; on commet, cette fois dans l'actuel, une erreur analogue à celle qu'on faisait en confondant le virtuel avec le possible. L'individuation ne suppose aucune différenciation, mais la provoque. Les qualités et les étendues, les formes et les matières, les espèces et les parties ne sont pas premières ; elles sont emprisonnées dans les individus comme dans des cristaux. Et c'est le monde entier, comme dans une boule de cristal, qui se lit dans la profondeur mouvante des différences individuantes ou différences d'intensité.

Toutes les différences sont portées par l'individu, mais elles ne sont pas pour autant individuelles. A quelles conditions une

différence est-elle pensée comme individuelle ? Nous voyons bien que le problème de la classification fut toujours d'ordonner les différences. Mais les classifications végétales ou animales montrent qu'on n'ordonne les différences qu'à condition de se donner un réseau multiple de continuité de ressemblance. L'idée d'une continuité des êtres vivants ne fut jamais distincte de celle de classification, encore moins opposée ; ce ne fut même pas une idée chargée de limiter ou de nuancer les exigences de la classification. C'est au contraire le requisit de toute classification possible. On demande par exemple, entre plusieurs différences, quelle est celle qui forme un véritable « caractère », c'est-à-dire qui permet de grouper dans une identité réfléchie des êtres qui se ressemblent sur un maximum de points. C'est en ce sens que le genre peut être à la fois un concept de réflexion, et pourtant un concept naturel (dans la mesure où l'identité qu'il « taille » est prise dans des espèces voisines). Si l'on considère trois plantes, A, B, C, dont A et B sont ligneuses, C non ligneuse, B et C bleues, A rouge, c'est « ligneux » qui forme le caractère, parce qu'il assure la plus grande subordination des différences à l'ordre des ressemblances croissantes et décroissantes. Et sans doute peut-on dénoncer l'ordre des ressemblances comme appartenant à la perception grossière. Mais c'est à condition de substituer aux unités de réflexion de grandes unités constitutives (soit les grandes unités fonctionnelles de Cuvier, soit la grande unité de composition de Geoffroy), par rapport auxquelles la différence est encore pensée dans des jugements d'analogie, ou bien comme variable dans un concept universel. De toute façon, la différence n'est pas pensée comme différence individuelle tant qu'on la subordonne aux critères de la ressemblance dans la perception, de l'identité dans la réflexion, de l'analogie dans le jugement ou de l'opposition dans le concept. Elle reste seulement différence générale, bien qu'elle soit portée par l'individu.

La grande nouveauté de Darwin fut peut-être d'instaurer la pensée de la différence individuelle. Le leitmotiv de *L'origine des espèces* est : on ne sait pas ce que peut la différence individuelle ! on ne sait pas jusqu'où elle peut aller, à condition d'y joindre la sélection naturelle. Le problème de Darwin se pose en des termes assez semblables à ceux dont Freud se servira dans une autre occasion : il s'agit de savoir à quelles conditions de petites différences, libres, flottantes ou non liées, deviennent des différences appréciables, liées et fixes. Or, c'est la sélection naturelle, jouant véritablement le rôle d'un principe de réalité et même de succès, qui montre comment des différences se lient et s'accumulent dans

une direction, mais aussi comment elles tendent de plus en plus à diverger dans des directions diverses ou même opposées. La sélection naturelle a un rôle essentiel : différencier la différence (survivance des plus divergents). Là où la sélection ne s'exerce pas ou ne s'exerce plus, les différences restent ou redeviennent flottantes ; là où elle s'exerce, c'est de manière à fixer les différences et à les faire diverger. Les grandes unités taxinomiques, genres, familles, ordres, classes, ne servent plus à penser la différence en la rapportant à des ressemblances, à des identités, à des analogies, à des oppositions déterminées comme autant de conditions. *Au contraire*, ce sont ces unités taxinomiques qui sont pensées à partir de la différence, et de la différenciation de la différence comme mécanisme fondamental de la sélection naturelle. Sans doute, la différence individuelle, étant pensée pour elle-même, matière première de la sélection ou de la différenciation, n'a pas encore de statut précis chez Darwin : libre, flottante, non liée, elle se confond avec une variabilité indéterminée. C'est pourquoi Weissmann apporte une contribution essentielle au darwinisme, lorsqu'il montre comment la différence individuelle trouve une cause naturelle dans la reproduction sexuée : la reproduction sexuée comme principe de la « production incessante de différences individuelles variées ». Dans la mesure où la différenciation sexuelle résulte elle-même de la reproduction sexuée, nous voyons que les trois grandes différenciations biologiques, celle des espèces, celle des parties organiques et celle des sexes, tournent autour de la différence individuelle et non l'inverse. Ce sont les trois figures de la révolution copernicienne du darwinisme. La première concerne la différenciation des différences individuelles, comme divergence des caractères et détermination des groupes ; la seconde, la liaison des différences comme coordination des caractères dans un même groupe ; la troisième, la production des différences comme matière continue de la différenciation et de la liaison.

C'est en apparence — certes, dans une apparence bien fondée — que la reproduction sexuée se trouve subordonnée aux critères de l'espèce et aux exigences des parties organiques. Il est vrai que l'œuf devra reproduire toutes les parties de l'organisme auquel il appartient. Il est vrai aussi, approximativement, que la reproduction sexuée joue dans les limites de l'espèce. Mais on a souvent remarqué que tous les modes de reproduction impliquaient des phénomènes de « dédifférenciation » organique. L'œuf ne reconstitue les parties qu'à condition de se développer dans un champ qui n'en dépend pas. Et il ne se développe dans

les limites de l'espèce qu'à condition de présenter aussi des phénomènes de dédifférenciation spécifique. Seuls des êtres de même espèce peuvent effectivement dépasser l'espèce, et produire à leur tour des êtres fonctionnant comme ébauches, réduits provisoirement à des caractères supra-spécifiques. C'est bien ce que von Baër découvrait, quand il montrait que l'embryon ne reproduit pas des formes adultes ancestrales appartenant à d'autres espèces, mais éprouve et subit des états, entreprend des mouvements qui ne sont pas viables spécifiquement, qui débordent les limites de l'espèce, du genre, de l'ordre ou de la classe, et qui ne peuvent être vécus que par lui, dans les conditions de la vie embryonnaire. Baër en conclut que l'épigenèse va du plus général au moins général, c'est-à-dire des types les plus généraux aux déterminations génériques et spécifiques. Mais cette haute généralité n'a rien à voir avec un concept taxinomique abstrait ; car elle est, comme telle, *vécue* par l'embryon. Elle renvoie, d'une part, aux rapports différentiels qui constituent la virtualité préexistant à l'actualisation des espèces ; elle renvoie, d'autre part, aux premiers mouvements de cette actualisation, et surtout à la condition de cette actualisation, c'est-à-dire à l'individuation telle qu'elle trouve son champ de constitution dans l'œuf. Ainsi les plus hautes généralités de la vie dépassent les espèces et les genres, mais les dépassent vers l'individu et les singularités préindividuelles, non pas vers un impersonnel abstrait. Si l'on remarque avec Baër que, non seulement le type de l'embryon apparaît très tôt, mais même sa forme spécifique, on n'en conclura pas nécessairement à l'irréductibilité des types ou embranchements, mais à la vitesse et à l'accélération relatives de l'action exercée par l'individuation sur l'actualisation ou la spécification[1]. Ce n'est pas l'individu qui est une illusion par rapport au génie de l'espèce, c'est l'espèce qui est une illusion, il est vrai inévitable et bien fondée, par rapport aux jeux de l'individu et de l'individuation. La question n'est pas de savoir si l'individu, en fait, peut être séparé de son espèce et de ses parties. Il ne le peut pas. Mais cette « inséparabilité » même, et

1. Sur la vitesse d'apparition du type de la forme spécifique, cf. Edmond PERRIER, *Les colonies animales et la formation des organismes* (Masson, éd.), pp. 701 sq. — Perrier souligne la dépendance de la notion d'espèce à l'égard de la reproduction sexuée : « A chaque génération nouvelle, les caractères communs prennent une fixité de plus en plus grande... Toutes les recherches récentes s'accordent à prouver que l'espèce n'existe pas dans les groupes du règne animal où la reproduction s'effectue sans fécondation préalable. Ainsi l'apparition de l'espèce est intimement liée à celle de la génération sexuée » (p. 707).

la vitesse d'apparition de l'espèce et des parties, ne témoignent-elles pas du primat en droit de l'individuation sur la différenciation ? Ce qui est au-dessus de l'espèce, ce qui précède en droit l'espèce, c'est l'individu. Et l'embryon, c'est l'individu comme tel, directement pris dans le champ de son individuation. La reproduction sexuée définit ce champ même ; si elle s'accompagne dans le produit d'une apparition d'autant plus précoce de la forme spécifique, c'est que la notion même d'espèce dépend d'abord de la reproduction sexuée, celle-ci accélérant le mouvement de déclenchement de l'actualisation par l'individuation (l'œuf lui-même est déjà le siège des premiers mouvements). L'embryon est une sorte de phantasme de ses parents ; tout embryon est une chimère, apte à fonctionner comme ébauche, et à vivre l'inviable pour tout adulte spécifié. Il entreprend des mouvements forcés, constitue des résonances internes, il dramatise les rapports primordiaux de la vie. Le problème comparé de la sexualité animale et de la sexualité humaine consiste à chercher comment la sexualité cesse d'être une fonction et rompt ses attaches avec la reproduction. C'est que la sexualité humaine intériorise les conditions de production du phantasme. Les rêves sont nos œufs, nos larves ou nos individus proprement psychiques. Il n'en reste pas moins que l'œuf vital est déjà champ d'individuation ; que l'embryon lui-même est pur individu ; et que l'un dans l'autre témoigne de la préséance de l'individuation sur l'actualisation, c'est-à-dire à la fois sur la spécification et l'organisation.

La différence individuante doit d'abord être pensée dans son champ d'individuation — non pas comme tardive, mais dans l'œuf en quelque sorte. Depuis les travaux de Child et de Weiss, on reconnaît des axes ou des plans de symétrie dans un œuf ; mais là encore le positif est moins dans les éléments de symétrie donnés que dans ceux qui manquent, qui ne sont pas là. Le long des axes, et d'un pôle à l'autre, une intensité répartit sa différence, formant une onde de variation qui s'étend à travers le protoplasme. La région d'activité maximale entre en jeu la première, et exerce une influence dominante sur le développement des parties qui correspondent à un taux inférieur : l'individu dans l'œuf est une véritable chute, allant du plus haut au plus bas, affirmant les différences d'intensité dans lesquelles il est compris, dans lesquelles il choît. Dans une jeune *gastrula* d'Amphibien, l'intensité semble maximale en un foyer médian « susblastoporal », et décroît dans toutes les directions, mais moins rapidement vers le pôle animal ; dans le feuillet moyen d'une

jeune *neurula* de Vertébré l'intensité décroît, pour chaque section transversale, de la ligne médio-dorsale à la ligne médio-ventrale. Il faut multiplier les directions et les distances, les dynamismes ou les drames, les potentiels et les potentialités pour sonder le *spatium* de l'œuf, c'est-à-dire ses profondeurs intensives. Le monde est un œuf. Et l'œuf nous donne, en effet, le modèle de l'ordre des raisons : différentiation-individuation-dramatisation-différenciation (spécifique et organique). Nous considérons que la différence d'intensité, telle qu'elle est impliquée dans l'œuf, exprime d'abord des rapports différentiels comme une matière virtuelle à actualiser. Ce champ intensif d'individuation détermine les rapports qu'il exprime à s'incarner dans des dynamismes spatio-temporels (dramatisation), dans des espèces qui correspondent à ces rapports (différenciation spécifique), dans des parties organiques qui correspondent aux points remarquables de ces rapports (différenciation organique). C'est toujours l'individuation qui commande l'actualisation : les parties organiques ne sont induites qu'à partir des gradients de leur voisinage intensif ; les types ne se spécifient qu'en fonction de l'intensité individuante. Partout l'intensité est première par rapport aux qualités spécifiques et aux extensions organiques. Des notions comme celles de Dalcq, « potentiel morphogénétique », « champ-gradient-seuil », qui concernent essentiellement des rapports d'intensité comme tels, rendent compte de cet ensemble complexe. C'est pourquoi la question du rôle comparé du noyau et du cytoplasme, dans l'œuf comme dans le monde, ne se laisse pas résoudre aisément. Le noyau et les gènes désignent seulement la matière différentiée, c'est-à-dire les rapports différentiels constituant le champ pré-individuel à actualiser ; mais leur actualisation n'est déterminée que par le cytoplasme avec ses gradients et ses champs d'individuation.

L'espèce ne ressemble pas aux rapports différentiels qui s'actualisent en elle ; les parties organiques ne ressemblent pas aux points remarquables correspondant à ces rapports. L'espèce et les parties ne ressemblent pas aux intensités qui les déterminent. Comme dit Dalcq, quand un appendice caudal est induit par son voisinage intensif, cet appendice dépend d'un système où « rien n'est caudal *a priori* » et répond à un certain niveau du potentiel morphogénétique[1]. C'est l'œuf qui détruit le modèle de la similitude. Et deux querelles semblent perdre beaucoup de

1. Albert Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur* (Albin Michel, 1941), pp. 194 sq.

leur sens à mesure que disparaissent les exigences de la ressemblance. D'une part, le préformisme et l'épigenèse cessent de s'opposer, dès qu'on admet que les préformations enveloppées sont intensives, les formations développées, qualitatives et extensives, et que les unes ne ressemblent pas aux autres. D'autre part, le fixisme et l'évolutionnisme tendent à se réconcilier, pour autant que le mouvement va, non pas d'un terme actuel à un autre, et non pas davantage du général au particulier, mais du virtuel à son actualisation — par l'intermédiaire d'une individuation déterminante.

Toutefois, nous n'avons pas avancé dans la difficulté principale. Nous invoquons un champ d'individuation, une différence individuante, comme condition de la spécification et de l'organisation. Mais ce champ d'individuation n'est posé qu'en général et formellement ; il semble être « le même » pour une espèce donnée, et varier en intensité d'une espèce à l'autre. Il semble donc dépendre de l'espèce et de la spécification, et nous renvoyer encore à des différences portées par l'individu, non pas à des différences individuelles. Pour que cette difficulté disparaisse, il faudrait que la différence individuante ne soit pas seulement pensée dans un champ d'individuation en général, mais qu'elle soit elle-même pensée comme différence individuelle. Il faudrait que la forme du champ soit en elle-même et nécessairement remplie, par des différences individuelles. Il faudrait que ce remplissement fût immédiat, le plus précoce, et non tardif, dans l'œuf — au point que le principe des indiscernables aurait bien la formule que lui donnait Lucrèce : pas deux œufs identiques ou deux grains de froment. Or, nous croyons que ces conditions sont pleinement satisfaites dans l'ordre d'implication des intensités. Les intensités n'expriment et ne supposent rien d'autre que des rapports différentiels ; les individus ne supposent rien d'autre que les Idées. Or, les rapports différentiels dans l'Idée ne sont nullement encore des espèces (ou des genres, des familles, etc.), pas plus que leurs points remarquables ne sont encore des parties. Ils ne constituent nullement encore des qualités ni des extensions. Au contraire, toutes les Idées coexistent ensemble, tous les rapports, leurs variations et leurs points, bien qu'il y ait changement d'ordre suivant les éléments considérés : elles sont pleinement déterminées ou différen*tiées*, bien qu'elles soient tout à fait indifféren*ciées*. Un tel mode de « distinction » nous a paru correspondre à la *perplication* de l'Idée, c'est-à-dire à son caractère problématique et à la réalité du virtuel qu'elle représente. C'est pourquoi l'Idée avait pour caractère logique d'être à la fois

distincte-obscure. C'est en tant que distincte *(omni modo determinata)* qu'elle est obscure (indifférenciée, coexistant avec les autres Idées, « perpliquée » avec elles). Il s'agit de savoir ce qui arrive quand les Idées sont exprimées par les intensités ou les individus, dans cette nouvelle dimension qui est celle de l'implication.

Voilà que l'intensité, différence en elle-même, exprime des rapports différentiels et des points remarquables correspondants. Elle introduit dans ces rapports, et entre les Idées, un nouveau type de distinction. Maintenant les Idées, les rapports, les variations de ces rapports, les points remarquables sont en quelque sorte séparés ; au lieu de coexister, ils entrent dans des états de simultanéité ou de succession. Pourtant toutes les intensités sont impliquées les unes dans les autres, chacune étant à son tour enveloppante et enveloppée. Si bien que chacune continue à exprimer la totalité changeante des Idées, l'ensemble variable des rapports différentiels. Mais elle n'en exprime *clairement* que certains, ou certains degrés de variation. Ceux qu'elle exprime clairement, c'est précisément ceux qu'elle vise directement quand elle a la fonction d'*enveloppante*. Elle n'en exprime pas moins tous les rapports, tous les degrés, tous les points, mais *confusément*, dans sa fonction d'*enveloppée*. Comme les deux fonctions se réciproquent, comme l'intensité est d'abord enveloppée par elle-même, il faut dire que le clair et le confus ne sont pas plus séparables, comme caractère logique dans l'intensité qui exprime l'Idée, c'est-à-dire dans l'individu qui la pense, que le distinct et l'obscur ne sont séparables dans l'Idée elle-même. Au distinct-obscur comme unité idéelle, correspond le clair-confus comme unité intensive individuante. Le clair-confus qualifie non pas l'Idée, mais le penseur qui la pense ou l'exprime. Car le penseur est l'individu même. Le distinct n'était pas autre chose que l'obscur, il était obscur en tant que distinct ; mais maintenant le clair n'est pas autre chose que le confus, et est confus en tant que clair. Nous avons vu que le vice de la théorie de la représentation, du point de vue de la logique de la connaissance, avait été d'établir entre le clair et le distinct une proportion directe, au mépris du rapport inverse qui lie ces deux valeurs logiques ; toute l'image de la pensée s'en trouvait compromise. Leibniz seul s'était approché des conditions d'une logique de la pensée, précisément inspirée par sa théorie de l'individuation et de l'expression. Car, malgré l'ambiguïté et la complexité des textes, il semble bien par moments que l'exprimé (le continu des rapports différentiels

ou l'Idée virtuelle inconsciente) soit en lui-même distinct et obscur : ainsi toutes les gouttes d'eau de la mer, comme éléments génétiques avec leurs rapports différentiels, les variations de ces rapports et les points remarquables qu'ils comprennent. Et que l'exprimant (l'individu percevant, imaginant ou pensant) soit par nature clair et confus : ainsi notre perception du bruit de la mer, qui comprend confusément le tout, mais qui n'exprime clairement que certains rapports et certains points en fonction de notre corps, et d'un seuil de conscience que celui-ci détermine.

L'ordre de l'implication ne comprend pas moins l'enveloppant que l'enveloppé, la profondeur et la distance. Quand une intensité enveloppante exprime clairement tels rapports différentiels et tels points remarquables, elle n'en exprime pas moins confusément tous les autres rapports, toutes leurs variations et leurs points. Elle les exprime alors dans les intensités qu'elle enveloppe, dans les intensités enveloppées. Mais celles-ci sont intérieures à celle-là. Les intensités enveloppantes (la profondeur) constituent le champ d'individuation, les différences individuantes. Les intensités enveloppées (les distances) constituent les différences individuelles. Celles-ci remplissent donc nécessairement celles-là. Pourquoi l'intensité enveloppante est-elle déjà champ d'individuation ? C'est que le rapport différentiel qu'elle vise n'est pas encore une espèce, ni ses points remarquables, des parties. Ils le deviendront, mais seulement en s'actualisant, sous l'action de ce champ qu'elle constitue. Doit-on dire du moins que tous les individus d'une même espèce ont le même champ d'individuation, puisqu'ils visent originellement le même rapport ? Certes non, car deux intensités individuantes peuvent être les mêmes abstraitement, par leur expression claire ; elles ne sont jamais les mêmes par l'ordre des intensités qu'elles enveloppent ou des rapports qu'elles expriment confusément. Il y a un ordre variable suivant lequel l'ensemble des rapports est diversement impliqué dans ces intensités secondes. On évitera pourtant de dire que l'individu n'a de différence individuelle que par sa sphère confuse. Ce serait à nouveau négliger l'indissolubilité du clair et du confus ; ce serait oublier que le clair est confus par lui-même, en tant que clair. En effet, les intensités secondes représentent la propriété fondamentale des intensités premières, c'est-à-dire la puissance de se diviser en changeant de nature. Deux intensités ne sont jamais identiques sauf abstraitement, mais diffèrent en nature, ne serait-ce que par la façon dont elles se divisent dans les intensités qu'elles comprennent. On évitera enfin de dire que les individus d'une même espèce se distinguent

par leur participation à d'autres espèces : comme s'il y avait par exemple dans chaque homme de l'âne et du lion, du loup ou du mouton. Il y a bien tout cela, et la métempsycose garde toute sa vérité symbolique ; mais l'âne et le loup ne peuvent être considérés comme des espèces que par rapport aux champs d'individuation qui les expriment clairement. Dans le confus et dans l'enveloppé, ils jouent seulement le rôle de variables, d'âmes composantes ou de différences individuelles. C'est pourquoi Leibniz avait raison de substituer la notion de « métaschématisme » à celle de métempsycose ; par là, il entendait qu'une âme ne changeait pas de corps, mais que son corps se ré-enveloppait, se ré-impliquait pour entrer au besoin dans d'autres champs d'individuation, retournant ainsi à un « théâtre plus subtil »[1]. Tout corps, toute chose pense et est une pensée, pour autant que, réduite à ses raisons intensives, elle exprime une Idée dont elle détermine l'actualisation. Mais le penseur lui-même fait de toutes choses ses différences individuelles ; c'est en ce sens qu'il est chargé des pierres et des diamants, des plantes « et des animaux même ». Le penseur, sans doute le penseur de l'éternel retour, est l'individu, l'universel individu. C'est lui qui se sert de toute la puissance du clair et du confus, du clair-confus, pour penser l'Idée dans toute sa puissance comme distincte-obscure. Aussi faut-il constamment rappeler le caractère multiple, mobile et communicant de l'individualité : son caractère impliqué. L'indivisibilité de l'individu tient seulement à la propriété des quantités intensives de ne pas se diviser sans changer de nature. Nous sommes faits de toutes ces profondeurs et distances, de ces âmes intensives qui se développent et se ré-enveloppent. Nous appelons facteurs individuants l'ensemble de ces intensités enveloppantes et enveloppées, de ces différences individuantes et individuelles, qui ne cessent de pénétrer les unes dans les autres à travers les champs d'individuation. L'individualité n'est pas le caractère du Moi, mais au contraire forme et nourrit le système du Moi dissous.

Nous devons préciser les rapports de l'explication et de la différenciation. L'intensité crée les étendues et les qualités dans lesquelles elle s'explique ; ces étendues comme ces qualités sont différenciées. Une étendue est formellement distincte d'une autre

1. LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce* (1714), § 6.

et comporte en elle-même des distinctions de parties correspondant à des points remarquables ; une qualité est matériellement distincte et comporte des distinctions correspondant à des variations de rapport. Créer, c'est toujours produire des lignes et des figures de différenciation. Mais il est vrai que l'intensité ne s'explique pas sans s'annuler dans ce système différencié qu'elle crée. On remarque aussi bien que la différenciation d'un système se fait par couplage avec un système plus général qui se « dédifférencie ». C'est en ce sens que même les êtres vivants ne contredisent pas le principe empirique de dégradation, et qu'une uniformisation d'ensemble vient compenser les différenciations locales, exactement comme une annulation finale vient compenser les créations originaires. On voit pourtant, suivant les domaines, apparaître des variations très importantes. Un système physique et un système biologique se distinguent d'abord par l'ordre des Idées qu'ils incarnent ou actualisent : différentielles de tel ou tel ordre. Ils se distinguent ensuite par le processus d'individuation qui détermine cette actualisation : en une fois dans le système physique, et seulement sur les bords, tandis que le système biologique reçoit des apports successifs de singularités et fait participer tout son milieu intérieur aux opérations qui se produisent sur les limites externes. Ils se distinguent enfin par les figures de différenciation qui représentent l'actualisation même : la spécification et l'organisation biologiques, dans leur différence avec les simples qualification et partition physiques. Mais, quel que soit le domaine considéré, l'annulation de la différence productrice et l'effacement de la différenciation produite restent la loi de l'explication, qui se manifeste aussi bien dans le nivellement physique que dans la mort biologique. Encore une fois, jamais le principe de dégradation n'est démenti ni contredit. Et néanmoins, s'il « explique » tout, il ne rend compte de rien. Si tout y entre, a-t-on pu dire, rien n'en sort. Si rien ne le contredit, s'il n'a pas de contre-ordre ni d'exception, en revanche, il y a bien des choses d'un autre ordre. Si la remontée locale d'entropie est compensée par une dégradation plus générale, elle n'est nullement comprise ni produite par celle-ci. C'est le sort des principes empiriques de laisser hors d'eux les éléments de leur propre fondation. Le principe de dégradation ne rend compte évidemment ni de la création du système le plus simple, ni de l'évolution des systèmes (la triple différence du système biologique avec le système physique). Aussi le vivant témoigne-t-il d'un autre ordre, d'un ordre hétérogène et d'une autre dimension — comme si les facteurs individuants, ou les atomes individuellement pris

dans leur puissance de communication mutuelle et d'instabilité fluente, y jouissaient d'un degré d'expression supérieur[1].

Quelle est la formule de cette « évolution » ? Plus un système est complexe, plus y apparaissent des *valeurs propres d'implication*. C'est la présence de ces valeurs qui permet de juger de la complexité ou de la complication d'un système, et qui déterminent les caractères précédents du système biologique. Les valeurs d'implication sont des centres d'enveloppement. Ces centres ne sont pas les facteurs intensifs individuants eux-mêmes ; mais ils en sont les représentants dans un ensemble complexe, en voie d'explication. Ce sont eux qui constituent les îlots, les remontées locales d'entropie, au sein d'un système dont l'ensemble est pourtant conforme à la dégradation : ainsi, les atomes pris individuellement, qui n'en confirment pas moins la loi de l'entropie croissante dès qu'on les considère en masses, dans l'ordre d'explication du système où ils sont impliqués. En témoignant d'actions individuelles entre molécules orientées, un organisme, un mammifère par exemple, peut être assimilé à un être microscopique. La fonction de ces centres se définit de plusieurs façons. D'abord, pour autant que les facteurs individuants forment une sorte de noumène du phénomène, nous disons que le noumène tend à apparaître comme tel dans les systèmes complexes, qu'il trouve son propre phénomène dans les centres d'enveloppement. Ensuite, pour autant que le sens est lié aux Idées qui s'incarnent et aux individuations qui déterminent cette incarnation, nous disons que ces centres sont expressifs ou révèlent le sens. Enfin, pour autant que tout phénomène trouve sa raison dans une différence d'intensité qui l'encadre, comme des bords entre lesquels il fulgure, nous disons que les systèmes complexes tendent de plus en plus à intérioriser leurs différences constituantes : les centres d'enveloppement procèdent à cette intériorisation des facteurs individuants. Et plus la différence dont le système dépend se trouve intériorisée dans le phénomène, plus la répétition se trouve elle-même intérieure, moins elle dépend de conditions extérieures qui devraient assurer la reproduction des « mêmes » différences.

C'est en même temps, comme en témoigne le mouvement de la vie, que la différence et la répétition tendent à s'intérioriser dans

1. François Meyer, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 1954), p. 193 : « Le fonctionnement du système biologique n'est donc pas contraire à la thermodynamique, il est seulement extérieur à son champ d'application... » — F. Meyer rappelle en ce sens la question de Jordan : « Un Mammifère est-il un être microscopique ? » (p. 228).

le système signal-signe. Les biologistes ont raison lorsque, posant le problème de l'hérédité, ils ne se contentent pas de prêter à celle-ci deux fonctions distinctes, qui seraient comme la variation et la reproduction, mais veulent montrer l'unité profonde de ces fonctions ou leur conditionnement réciproque. C'est le point où les théories de l'hérédité entrent nécessairement dans une philosophie de la nature. Autant dire que la répétition n'est jamais répétition du « même », mais toujours du Différent comme tel, et que la différence en elle-même a pour objet la répétition. Au moment où ils s'expliquent dans un système (une fois pour toutes), les facteurs différentiels, intensifs ou individuants témoignent de leur persistance en implication, et de l'éternel retour comme vérité de cette implication. Témoins muets de la dégradation et de la mort, les centres d'enveloppement sont aussi les précurseurs sombres de l'éternel retour. Mais là encore, ce sont les témoins muets, les précurseurs sombres qui font tout ou du moins, en qui tout se fait.

A force de parler d'évolution, il faut bien en venir aux systèmes psychiques. Pour chaque type de systèmes, nous devons demander ce qui revient aux Idées, ce qui revient respectivement à l'individuation-implication et à la différenciation-explication. Si le problème prend une urgence particulière avec les systèmes psychiques, c'est qu'il n'est pas du tout certain que le Je ni le Moi appartiennent au domaine de l'individuation. Ils sont plutôt les figures de la différenciation. Le Je forme la spécification proprement psychique, et le Moi, l'organisation psychique. Le Je est la qualité de l'homme en tant qu'espèce. La spécification psychique n'est pas du même type que la spécification biologique, parce que la détermination doit y être égale au déterminable ou de même puissance que lui. C'est pourquoi Descartes refusait toute définition de l'homme procédant par genre et différence, comme pour une espèce animale : par exemple, animal raisonnable. Mais, précisément, il présente le *Je pense* comme un autre procédé de *définition*, capable de manifester la spécificité de l'homme ou la qualité de sa substance. En corrélation avec le Je, le Moi doit se comprendre en extension : le Moi désigne l'organisme proprement psychique, avec ses points remarquables représentés par les diverses facultés qui rentrent dans la compréhension du Je. Si bien que la corrélation psychique fondamentale s'exprime dans la formule JE ME pense, comme la corrélation biologique s'exprime dans la complémentarité de l'espèce et des parties, de la qualité et de l'extension. C'est pourquoi le Je, le Moi, chacun de son côté commence par des différences, mais ces différences

sont, dès le début, distribuées de manière à s'annuler, conformément aux exigences du bon sens et du sens commun. Le Je apparaît donc aussi bien à la fin comme la forme universelle de la vie psychique sans différences, et le Moi, comme la matière universelle de cette forme. Le Je et le Moi s'expliquent, et ne cessent de s'expliquer à travers toute l'histoire du Cogito.

Les facteurs individuants, les facteurs impliqués d'individuation, n'ont donc ni la forme du Je ni la matière du Moi. C'est que le Je n'est pas séparable d'une forme d'identité, et le Moi, d'une matière constituée par une continuité de ressemblances. Les différences comprises dans le Je et dans le Moi sont sans doute portées par l'individu ; néanmoins, elles ne sont pas individuelles ou individuantes, pour autant qu'elles sont pensées par rapport à cette identité dans le Je et cette ressemblance dans le Moi. Tout facteur individuant, au contraire, est déjà différence, et différence de différence. Il est construit sur une disparité fondamentale, il fonctionne sur les bords de cette disparité comme telle. C'est pourquoi ces facteurs ne cessent de communiquer entre eux à travers les champs d'individuation, s'enveloppant les uns les autres, dans une mouvance qui bouleverse aussi bien la matière du Moi que la forme du Je. L'individuation est mobile, étrangement souple, fortuite, jouissant de franges et de marges, parce que les intensités qui la promeuvent enveloppent d'autres intensités, sont enveloppées par d'autres et communiquent avec toutes. L'individu n'est nullement l'indivisible, il ne cesse de se diviser en changeant de nature. Il n'est pas un Moi dans ce qu'il exprime ; car il exprime des Idées comme multiplicités internes, faites de rapports différentiels et de points remarquables, de singularités pré-individuelles. Et il n'est pas davantage un Je comme expression ; car là encore il forme une multiplicité d'actualisation, comme une condensation de points remarquables, une collection ouverte d'intensités. On a souvent signalé la frange d'indétermination dont jouissait l'individu, et le caractère relatif, flottant et fluent de l'individualité même (par exemple, le cas de deux particules physiques dont on ne peut plus suivre l'individualité quand leur domaine de présence ou leur champ d'individuation empiètent l'un sur l'autre ; ou bien la distinction biologique d'un organe et d'un organisme, qui dépend de la situation des intensités correspondantes suivant qu'elles sont enveloppées ou non dans un champ d'individuation plus vaste). Mais l'erreur est de croire que cette relativité ou cette indétermination signifient quelque chose d'inachevé dans l'individualité, quelque chose d'interrompu dans l'individuation.

Au contraire, ils expriment la pleine puissance positive de l'individu comme tel, et la manière dont celui-ci se distingue en nature d'un Je comme d'un moi. L'individu se distingue du Je et du moi, comme l'ordre intense des implications se distingue de l'ordre extensif et qualitatif de l'explication. Indéterminé, flottant, fluent, communicant, enveloppant-enveloppé, sont autant de caractères positifs affirmés par l'individu. Aussi ne suffit-il pas de multiplier les moi, ni « d'atténuer » le Je pour découvrir le vrai statut de l'individuation. Nous avons vu pourtant combien il fallait supposer de moi comme condition des synthèses organiques passives, jouant déjà le rôle de témoins muets. Mais précisément la synthèse du temps qui s'effectue en eux renvoie à d'autres synthèses comme à d'autres témoins, et nous conduisent dans des domaines d'une autre nature où il n'y a plus ni moi ni Je, et où commence, au contraire, le règne chaotique de l'individuation. C'est que chaque moi garde encore une ressemblance dans sa matière, et chaque Je, une identité, même atténuée. Mais ce qui a pour fond une dissemblance, ou pour sans fond une différence de différence, cela n'entre pas dans les catégories du Je et du Moi.

La grande découverte de la philosophie de Nietzsche, sous le nom de volonté de puissance ou de monde dionysiaque, celle qui marque sa rupture avec Schopenhauer, est celle-ci : sans doute le Je et le moi doivent être dépassés dans un abîme indifférencié ; mais cet abîme n'est pas un impersonnel ni un Universel abstrait, par-delà l'individuation. Au contraire, c'est le Je, c'est le moi qui sont l'universel abstrait. Ils doivent être dépassés, mais par et dans l'individuation, vers les facteurs individuants qui les consument, et qui constituent le monde fluent de Dionysos. L'indépassable, c'est l'individuation même. Au-delà du moi et du Je, il y a non pas l'impersonnel, mais l'individu et ses facteurs, l'individuation et ses champs, l'individualité et ses singularités pré-individuelles. Car le pré-individuel est encore singulier, comme l'ante-moi, l'ante-Je sont encore individuels. Pas seulement « encore », il faudrait dire « enfin ». C'est pourquoi l'individu en intensité ne trouve son image psychique, ni dans l'organisation du moi, ni dans la spécification du Je, mais au contraire dans le Je fêlé et dans le moi dissous, et dans la corrélation du Je fêlé avec le moi dissous. Cette corrélation nous apparaît nettement, comme celle du penseur et de la pensée, du penseur clair-confus pour des Idées distinctes obscures (le penseur dionysiaque). Ce sont les Idées qui nous conduisent du Je fêlé au Moi dissous. Ce qui fourmille aux bords de la fêlure, nous l'avons vu, ce sont

les Idées comme autant de problèmes, c'est-à-dire comme multiplicités faites de rapports différentiels et variations de rapports, points remarquables et transformations de points. Mais ces Idées s'expriment dans les facteurs individuants, dans le monde impliqué des quantités intensives qui constituent l'universelle individualité concrète du penseur ou le système du Moi dissous.

La mort se trouve inscrite dans le Je et le moi, comme l'annulation de la différence dans un système d'explication, ou comme la dégradation qui vient compenser les processus de différenciation. De ce point de vue, la mort a beau être inévitable, toute mort n'en est pas moins accidentelle et violente, et vient toujours du dehors. Mais simultanément la mort a une tout autre figure, cette fois dans les facteurs individuants qui dissolvent le moi : elle est alors comme un « instinct de mort », puissance interne qui libère les éléments individuants de la forme du Je ou de la matière du moi qui les emprisonnent. On aurait tort de confondre les deux faces de la mort, comme si l'instinct de mort se réduisait à une tendance à l'entropie croissante, ou à un retour à la matière inanimée. Toute mort est double, par l'annulation de la grande différence qu'elle représente en extension, par le fourmillement et la libération des petites différences qu'elle implique en intensité. Freud suggérait l'hypothèse suivante : l'organisme veut mourir, mais veut mourir à sa manière, si bien que la mort qui survient réellement présente toujours des raccourcis, un caractère extérieur, accidentel et violent qui répugnent au vouloir-mourir interne. Il y a une inadéquation nécessaire de la mort comme événement empirique et de la mort comme « instinct », comme instance transcendantale. Freud et Spinoza ont tous deux raison : l'un pour l'instinct, l'autre pour l'événement. Voulue du dedans, la mort arrive toujours du dehors, sous une autre figure, passive, accidentelle. Le suicide est une tentative pour rendre adéquates et faire coïncider ces deux faces qui se dérobent. Mais les deux bords ne se rejoignent pas, chaque mort continue à être double. D'une part, elle est « dédifférenciation », qui vient compenser les différenciations du Je, du Moi, dans un système d'ensemble qui les uniformise ; d'autre part, elle est individuation, protestation de l'individu qui ne s'est jamais reconnu dans les limites du Moi et du Je, même universels.

Encore faut-il que, dans les systèmes psychiques en train de s'expliquer, il y ait des valeurs d'implication, c'est-à-dire des centres d'enveloppement qui témoignent pour les facteurs individuants. Ces centres ne sont évidemment constitués ni par le Je ni par le Moi, mais par une structure tout à fait différente appar-

tenant au système Je-Moi. Cette structure doit être désignée sous le nom de « autrui ». Elle ne désigne personne, mais seulement moi pour l'autre Je et l'autre Je pour moi. Le tort des théories est précisément d'osciller sans cesse d'un pôle où autrui est réduit à l'état d'objet, à un pôle où il est porté à l'état de sujet. Même Sartre se contentait d'inscrire cette oscillation dans autrui comme tel, en montrant qu'autrui devenait objet quand j'étais sujet, et ne devenait pas sujet sans que je fusse à mon tour objet. Par là, la structure d'autrui restait méconnue, ainsi que son fonctionnement dans les systèmes psychiques. Autrui qui n'est personne, mais moi pour l'autre et l'autre pour moi dans deux systèmes, *Autrui a priori* se définit dans chaque système par sa valeur expressive, c'est-à-dire implicite et enveloppante. Que l'on considère un visage terrifié (dans des conditions d'expérience où je ne vois pas, et ne sens pas les causes de cette terreur). Ce visage exprime un monde possible — le monde terrifiant. Par expression, nous entendons comme toujours cette relation qui comporte essentiellement une torsion, entre un exprimant et un exprimé, telle que l'exprimé n'existe pas hors de l'exprimant, bien que l'exprimant s'y rapporte comme à quelque chose de tout à fait autre. Par possible, nous n'entendons donc aucune ressemblance, mais l'état de l'impliqué, de l'enveloppé, dans son hétérogénéité même avec ce qui l'enveloppe : le visage terrifié ne ressemble pas à ce qui le terrifie, mais l'enveloppe à l'état de monde terrifiant. Dans chaque système psychique, il y a un fourmillement de possibilités autour de la réalité ; mais nos possibles sont toujours les Autres. Autrui ne peut pas être séparé de l'expressivité qui le constitue. Même lorsque nous considérons le corps d'autrui comme un objet, ses oreilles et ses yeux comme des pièces anatomiques, nous ne leur ôtons pas toute expressivité, bien que nous simplifiions à l'extrême le monde qu'ils expriment : l'œil est une lumière impliquée, l'œil est l'expression d'une lumière possible, l'oreille, d'un son possible[1]. Mais concrètement ce sont les qualités dites tertiaires dont le mode d'existence est d'abord enveloppé par autrui. Le Je et le Moi, au contraire, se caractérisent immédiatement par des fonctions de développement ou d'explication : non seulement ils éprouvent les qualités en général comme déjà développées dans l'étendue de leur système, mais ils tendent à expliquer, à développer le monde exprimé par

1. Autrui comme expression, implication et enveloppement d'un monde « possible » : cf. Michel TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, N.R.F., 1967.

autrui, soit pour y participer, soit pour le démentir (je déroule le visage effrayé d'autrui, je le développe en un monde effrayant dont la réalité me saisit, ou dont je dénonce l'irréalité). Mais ces relations de développement, qui forment aussi bien nos communautés que nos contestations avec autrui, dissolvent sa structure, et le réduisent dans un cas à l'état d'objet, dans l'autre cas le portent à l'état de sujet. C'est pourquoi, pour saisir autrui comme tel, nous étions en droit de réclamer des conditions d'expérience spéciales, si artificielles fussent-elles : le moment où l'exprimé n'a pas encore (pour nous) d'existence hors de ce qui l'exprime. — Autrui comme *expression d'un monde possible.*

Autrui, dans un système psychique Je-Moi, fonctionne donc comme centre d'enroulement, d'enveloppement, d'implication. C'est lui, le représentant des facteurs individuants. Et s'il est vrai qu'un organisme vaut pour un être microscopique, combien c'est encore plus vrai d'Autrui, dans les systèmes psychiques. Il y forme les remontées locales d'entropie, tandis que l'explication d'autrui par le moi représente une dégradation conforme à la loi. La règle que nous invoquions précédemment : ne pas trop s'expliquer, signifiait avant tout ne pas trop s'expliquer avec autrui, ne pas trop expliquer autrui, maintenir ses valeurs implicites, multiplier notre monde en le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas hors de leurs expressions. Car ce n'est pas autrui qui est un autre Je, mais le Je, un autre, un Je fêlé. Il n'y a pas d'amour qui ne commence par la révélation d'un monde possible en tant que tel, enroulé dans autrui qui l'exprime. Le visage d'Albertine exprimait l'amalgame de la plage et des flots : « De quel monde inconnu me distinguait-elle ? » Toute l'histoire de cet amour exemplaire, c'est la longue explication des mondes possibles exprimés par Albertine, et qui tantôt la transforme en sujet fascinant, tantôt en objet décevant. Il est vrai qu'autrui dispose d'un moyen pour donner une réalité aux possibles qu'il exprime, indépendamment du développement que nous leur ferions subir. Ce moyen est le langage. Proférés par autrui, les mots confèrent une position de réalité au possible en tant que tel ; d'où la fondation du mensonge inscrite dans le langage lui-même. C'est ce rôle du langage en fonction des valeurs d'implication ou des centres d'enveloppement, qui le dote de ses pouvoirs dans les systèmes à résonance interne. La structure d'autrui et la fonction correspondante du langage représentent effectivement la manifestation du noumène, la montée des valeurs expressives, cette tendance à l'intériorisation de la différence enfin.

CONCLUSION

DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION

Tant que la différence est soumise aux exigences de la représentation, elle n'est pas pensée en elle-même, et ne peut pas l'être. La question : fut-elle « toujours » soumise à ces exigences, et pour quelles raisons ? doit être examinée de près. Mais il apparaît que les purs *disparates* forment ou bien l'au-delà céleste d'un entendement divin inaccessible à notre pensée représentative, ou bien l'en deçà infernal, insondable pour nous, d'un Océan de la dissemblance. De toute manière, la différence en elle-même semble exclure tout rapport du différent avec le différent qui la rendrait pensable. Pensable, il semble qu'elle ne le devienne que domptée, c'est-à-dire soumise au quadruple carcan de la représentation : l'identité dans le concept, l'opposition dans le prédicat, l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans la perception. S'il y a, comme Foucault l'a si bien montré, un monde classique de la représentation, il se définit par ces quatre dimensions qui l'arpentent et le coordonnent. Ce sont les quatre racines du principe de raison : l'identité du concept qui se réfléchit dans une *ratio cognoscendi* ; l'opposition du prédicat, développée dans une *ratio fiendi* ; l'analogie du jugement, distribuée dans une *ratio essendi* ; la ressemblance de la perception, qui détermine une *ratio agendi*. Toute autre différence, toute différence qui ne s'enracine pas ainsi, sera démesurée, incoordonnée, inorganique : trop grande ou trop petite, non seulement pour être pensée, mais pour être. Cessant d'être pensée, la différence se dissipe dans le non-être. On en conclut que la différence en soi reste maudite, et doit expier, ou bien être rachetée sous les espèces de la raison qui la rendent vivable et pensable, qui en font l'objet d'une représentation organique.

Le plus grand effort de la philosophie consista peut-être à rendre la représentation infinie (orgique). Il s'agit d'étendre la représentation jusqu'au trop grand et au trop petit de la diffé-

rence ; de donner une perspective insoupçonnée à la représentation, c'est-à-dire d'inventer des techniques théologiques, scientifiques, esthétiques qui lui permettent d'intégrer la profondeur de la différence en soi ; de faire que la représentation conquière l'obscur ; qu'elle comprenne l'évanouissement de la différence trop petite et le démembrement de la différence trop grande ; qu'elle capte la puissance de l'étourdissement, de l'ivresse, de la cruauté, même de la mort. Bref, il s'agit de faire couler un peu du sang de Dionysos dans les veines organiques d'Apollon. Cet effort a pénétré de tout temps le monde de la représentation. Devenir orgique est le vœu suprême de l'organique, et de conquérir l'en soi. Mais cet effort eut deux moments culminants, avec Leibniz et avec Hegel. Dans un cas, la représentation conquiert l'infini, parce qu'une technique de l'infiniment petit recueille la plus petite différence et son évanouissement ; dans l'autre cas, parce qu'une technique de l'infiniment grand recueille la plus grande différence et son écartèlement. Et les deux sont d'accord, parce que le problème hégélien est *aussi* celui de l'évanouissement, et le problème leibnizien, aussi celui de l'écartèlement. La technique de Hegel est dans le mouvement de la contradiction (il faut que la différence aille jusque-là, qu'elle s'étende jusque-là). Elle consiste à inscrire l'inessentiel dans l'essence, et à conquérir l'infini par les armes d'une identité synthétique finie. La technique de Leibniz est dans un mouvement qu'on doit appeler vice-diction ; elle consiste à construire l'essence à partir de l'inessentiel, et à conquérir le fini par l'identité analytique infinie (il faut que la différence s'approfondisse jusque-là). Mais à quoi sert-il de rendre la représentation infinie ? Elle conserve toutes ses exigences. Ce qui est découvert, c'est seulement un *fondement* qui rapporte l'excès et le défaut de la différence à l'identique, au semblable, à l'analogue, à l'opposé : la raison est devenue fondement, c'est-à-dire raison suffisante, qui ne laisse plus rien échapper. Mais, rien n'a changé, la différence reste frappée de malédiction, on a seulement découvert des moyens plus subtils et plus sublimes de la faire expier, ou de la soumettre, de la racheter sous les catégories de la représentation.

Ainsi la contradiction hégélienne a l'air de pousser la différence jusqu'au bout ; mais ce chemin, c'est le chemin sans issue qui la ramène à l'identité, et qui rend l'identité suffisante pour la faire être et être pensée. C'est seulement par rapport à l'identique, en fonction de l'identique, que la contradiction est *la plus grande* différence. Les ivresses et les étourdissements sont feints ; l'obscur

est déjà éclairci dès le début. Rien ne le montre mieux que l'insipide monocentrage des cercles dans la dialectique hégélienne. Et peut-être, d'une autre façon, faut-il en dire autant de la condition de convergence dans le monde leibnizien. Soit une notion comme celle d'incompossibilité chez Leibniz. Tout le monde s'accorde à reconnaître que l'incompossible est irréductible au contradictoire, et le compossible irréductible à l'identique. C'est même en ce sens que le compossible et l'incompossible témoignent d'une raison suffisante spécifique, et d'une présence de l'infini, non seulement dans l'ensemble des mondes possibles, mais dans chaque monde à choisir. Il est plus difficile de dire en quoi consistent ces nouvelles notions. Or, ce qui constitue la compossibilité nous semble uniquement ceci : la condition d'un maximum de continuité pour un maximum de différence, c'est-à-dire une condition de convergence des séries établies autour des singularités du continuum. Inversement, l'incompossibilité des mondes se décide au voisinage des singularités qui inspireraient des séries divergentes entre elles. Bref, la représentation a beau devenir infinie, *elle n'acquiert pas le pouvoir d'affirmer la divergence ni le décentrement.* Il lui faut un monde convergent, monocentré : un monde où l'on n'est ivre qu'en apparence, où la raison fait l'ivrogne et chante un air dionysiaque, mais c'est encore la raison « pure ». C'est que la raison suffisante, ou le fondement, n'est rien d'autre que le moyen de faire régner l'identique sur l'infini lui-même, et de faire pénétrer dans l'infini la continuité de ressemblance, le rapport d'analogie, l'opposition des prédicats. A cela se réduit l'originalité de la raison suffisante : mieux assurer l'asservissement de la différence au quadruple joug. Ce qui est ruineux, ce n'est donc pas seulement l'exigence de la représentation finie, qui consiste à fixer pour la différence un heureux moment, ni trop grand ni trop petit, entre l'excès et le défaut ; mais l'exigence apparemment contraire de la représentation infinie, qui prétend intégrer l'infiniment grand et l'infiniment petit de la différence, l'excès et le défaut eux-mêmes. *C'est toute l'alternative du fini et de l'infini qui s'applique fort mal à la différence*, parce qu'elle constitue seulement l'antinomie de la représentation. Nous l'avons vu d'ailleurs à propos du calcul : les interprétations finitistes modernes ne trahissent pas moins la nature du différentiel que les anciennes interprétations infinitistes, parce qu'elles laissent échapper toutes deux la source extra-propositionnelle ou sub-représentative, c'est-à-dire le « problème », d'où le calcul tire son pouvoir. Bien plus, c'est l'alternative du Petit et du

Grand, soit dans la représentation finie qui les exclut tous deux, soit dans la représentation infinie qui veut les comprendre tous deux, et l'un par l'autre — c'est cette alternative, en général, qui ne convient pas du tout avec la différence, parce qu'elle exprime seulement les oscillations de la représentation par rapport à une identité toujours dominante, ou plutôt les oscillations de l'Identique par rapport à une matière toujours rebelle, dont il rejette tantôt l'excès et le défaut, et tantôt les intègre. Finalement, revenons à Leibniz et à Hegel dans leur effort commun de porter la représentation à l'infini. Nous ne sommes pas sûr que Leibniz n'aille pas « le plus loin » (et, des deux, ne soit le moins théologien) : sa conception de l'Idée comme ensemble de rapports différentiels et de points singuliers, sa manière de partir de l'inessentiel, et de construire les essences comme des centres d'enveloppement autour des singularités, son pressentiment des divergences, son procédé de vice-diction, son approche d'une raison inverse entre le distinct et le clair, tout cela montre pourquoi le fond gronde avec plus de puissance chez Leibniz, pourquoi l'ivresse et l'étourdissement y sont moins feints, l'obscurité mieux saisie, et plus réellement proches les rivages de Dionysos.

Pour quel motif la différence fut-elle subordonnée aux exigences de la représentation, finie ou infinie ? Il est exact de définir la métaphysique par le platonisme, mais insuffisant de définir le platonisme par la distinction de l'essence et de l'apparence. La première distinction rigoureuse établie par Platon est celle du modèle et de la copie ; or, la copie n'est nullement une simple apparence, puisqu'elle présente avec l'Idée comme modèle un rapport intérieur spirituel, noologique et ontologique. La seconde distinction, plus profonde encore, est celle de la copie elle-même et du phantasme. Il est clair que Platon ne distingue, et même n'oppose le modèle et la copie que pour obtenir un critère sélectif entre les copies et les simulacres, les unes étant fondées sur leur rapport avec le modèle, les autres, disqualifiées parce qu'elles ne supportent ni l'épreuve de la copie ni l'exigence du modèle. Si donc apparence il y a, il s'agit de distinguer les splendides apparences apolliniennes bien fondées, et d'autres apparences, malignes et maléfiques, insinuantes, qui ne respectent pas plus le fondement que le fondé. C'est cette volonté platonicienne d'exorciser le simulacre qui entraîne la soumission de la différence. Car le modèle ne peut être défini que par une position d'identité comme essence du Même (αὐτὸ καθ' αὑτό) ; et la copie, par une affection de ressemblance interne comme qualité du

Semblable. Et parce que la ressemblance est intérieure, il faut que la copie ait elle-même un rapport intérieur avec l'être et le vrai qui soit pour son compte analogue à celui du modèle. Il faut, enfin, que la copie se construise au cours d'une méthode qui, de deux prédicats opposés, lui attribue celui qui convient avec le modèle. De toutes ces manières, la copie ne peut être distinguée du simulacre qu'en subordonnant la différence aux instances du Même, du Semblable, de l'Analogue et de l'Opposé. Et, sans doute, ces instances ne se distribuent pas encore chez Platon comme elles le feront dans le monde déployé de la représentation (à partir d'Aristote). Platon inaugure, initie, parce qu'il évolue dans une théorie de l'Idée qui *va* rendre possible le déploiement de la représentation. Mais, justement, c'est une motivation morale dans toute sa pureté qui se déclare chez lui : la volonté d'éliminer les simulacres ou les phantasmes n'a pas d'autre motivation que morale. Ce qui est condamné dans le simulacre, c'est l'état des différences libres océaniques, des distributions nomades, des anarchies couronnées, toute cette malignité qui conteste et la notion de modèle et celle de copie. Plus tard, le monde de la représentation pourra oublier plus ou moins son origine morale, ses présupposés moraux. Ceux-ci n'en continueront pas moins d'agir dans la distinction de l'originaire et du dérivé, de l'originel et de la suite, du fondement et du fondé, qui anime les hiérarchies d'une théologie représentative en prolongeant la complémentarité du modèle et de la copie.

La représentation est le lieu de l'illusion transcendantale. Cette illusion a plusieurs formes, quatre formes interpénétrées, qui correspondent particulièrement à la pensée, au sensible, à l'Idée et à l'être. La pensée, en effet, se recouvre d'une « image », composée de postulats qui en dénaturent l'exercice et la genèse. Ces postulats culminent dans la position d'un sujet pensant identique, comme principe d'identité pour le concept en général. Un glissement s'est produit, du monde platonicien au monde de la représentation (c'est pourquoi, là encore, nous pouvions présenter Platon à l'origine, à la croisée d'une décision). Le « même » de l'Idée platonicienne comme modèle, garanti par le Bien, a fait place à l'identité du concept originaire, fondé sur le sujet pensant. Le sujet pensant donne au concept ses concomitants subjectifs, mémoire, recognition, conscience de soi. Mais, c'est la vision morale du monde qui se prolonge ainsi, et se représente, dans cette identité subjective affirmée comme *sens commun (cogitatio natura universalis)*. Quand la différence se trouve subordonnée par le sujet pensant à l'identité du concept (cette

identité fût-elle synthétique), ce qui disparaît, c'est la différence dans la pensée, cette différence de penser avec la pensée, cette *génitalité* de penser, cette profonde fêlure du Je qui le conduit à ne penser qu'en pensant sa propre passion et même sa propre mort dans la forme pure et vide du temps. Restaurer la différence dans la pensée, c'est défaire ce premier nœud qui consiste à représenter la différence sous l'identité du concept et du sujet pensant.

La seconde illusion concerne plutôt la subordination de la différence à la ressemblance. Telle qu'elle se distribue dans la représentation, la ressemblance n'a plus besoin d'être exactement celle de la copie au modèle, mais se laisse déterminer comme ressemblance du sensible (divers) avec soi-même, de telle manière que l'identité du concept lui soit applicable et en reçoive, à son tour, une possibilité de spécification. L'illusion prend la forme suivante : que la différence tend nécessairement à s'annuler dans la qualité qui la recouvre, en même temps que l'inégal tend à s'égaliser dans l'extension où il se répartit. Le thème de l'égalité ou de l'égalisation quantitatives vient doubler celui de la ressemblance et de l'assimilation qualitatives. Nous avons vu comment cette illusion était celle du « bon sens », complémentaire de la précédente et de son « sens commun ». Cette illusion est transcendantale, parce qu'il est tout à fait vrai que la différence s'annule qualitativement et en extension. C'est une illusion pourtant, car la nature de la différence n'est ni dans la qualité qui la recouvre ni dans l'étendue qui l'explique. La différence est intensive, elle se confond avec la profondeur comme *spatium* inextensif et non qualifié, matrice de l'inégal et du différent. Mais l'intensité n'est pas sensible, elle est l'être *du* sensible où le différent se rapporte au différent. Restaurer la différence dans l'intensité, comme être du sensible, c'est défaire le second nœud, qui subordonnait la différence au semblable dans la perception et ne la faisait sentir que sous la condition d'une assimilation du divers pris comme matière du concept identique.

La troisième illusion concerne le négatif, et la manière dont il se subordonne la différence, sous la forme de la limitation aussi bien que de l'opposition. La seconde illusion nous préparait déjà à cette découverte d'une mystification du négatif : c'est dans la qualité et l'étendue que l'intensité se renverse, apparaît la tête en bas, et que son pouvoir d'affirmer la différence est trahi par les figures de la limitation qualitative et quantitative, de l'opposition qualitative et quantitative. Les limitations, les oppositions sont des jeux de surface, dans la première et la seconde dimensions,

tandis que la profondeur vivante, la diagonale, est peuplée de différences sans négation. Sous la platitude du négatif, il y a le monde de la « disparation ». Précisément, l'origine de l'illusion qui soumet la différence à la fausse puissance du négatif doit être cherchée, non pas dans le monde sensible lui-même, mais dans ce qui agit en profondeur et s'incarne dans le monde sensible. Nous avons vu que les Idées étaient de véritables objectivités, faites d'éléments et de rapports différentiels, et pourvues d'un mode spécifique — le « problématique ». Le problème ainsi défini ne désigne aucune ignorance dans le sujet pensant, pas plus qu'il n'exprime un conflit, mais caractérise objectivement la nature idéelle en tant que telle. Il y a donc bien un μὴ ὄν, mais qu'on ne doit pas confondre avec le οὐκ ὄν, et qui signifie l'être du problématique, non pas du tout l'être du négatif : un NE explétif, au lieu d'un « non » de la négation. Ce μὴ ὄν s'appelle ainsi parce qu'il précède toute affirmation ; en revanche, il est pleinement positif. Les Idées-problèmes sont des multiplicités positives, des positivités pleines et différentiées, décrites par le processus de la détermination réciproque et complète qui rapporte le problème à ses conditions. C'est le fait d'être « posé » (et par là d'être rapporté à ses conditions, d'être pleinement déterminé) qui constitue la positivité du problème. Il est vrai que le problème, de ce point de vue, engendre les propositions qui l'effectuent comme réponses ou cas de solution. Ces propositions à leur tour représentent des affirmations, ayant pour objets des différences qui correspondent aux rapports et singularités du champ différentiel. C'est en ce sens que nous pouvons établir une distinction entre le positif et l'affirmatif, c'est-à-dire entre la positivité de l'Idée comme position différentielle, et les affirmations qu'elle engendre, qui l'incarnent et la résolvent. De ces dernières, on ne doit pas seulement dire qu'elles sont des affirmations différentes, mais des *affirmations de différences*, en fonction de la multiplicité propre à chaque Idée. L'affirmation, comme affirmation de différence, est produite par la positivité du problème, comme position différentielle ; l'affirmation multiple est engendrée par la multiplicité problématique. Il appartient à l'essence de l'affirmation d'être en elle-même multiple, et d'affirmer la différence. Quant au négatif, il est seulement l'ombre du problème sur les affirmations produites ; à côté de l'affirmation, la négation se tient comme un double impuissant, mais qui témoigne pour une autre puissance, celle du problème efficace et persistant.

Or, tout se renverse si l'on part des propositions qui représentent ces affirmations dans la conscience. Car l'Idée-problème

est par nature inconsciente : elle est extra-propositionnelle, subreprésentative, et ne ressemble pas aux propositions qui représentent les affirmations qu'elle engendre. Si l'on tente de reconstituer le problème à l'image et à la ressemblance des propositions de la conscience, alors l'illusion prend corps, l'ombre s'anime et semble acquérir une vie autonome : on dirait que chaque affirmation renvoie à son négatif, n'a de « sens » que par sa négation, en même temps qu'une négation généralisée, un οὐκ ὄν, prend la place du problème et de son μὴ ὄν. Commence la longue histoire d'une dénaturation de la dialectique, qui trouve son aboutissement avec Hegel, et qui consiste à substituer le travail du négatif au jeu de la différence et du différentiel. Au lieu de se définir par un (non)-être comme être des problèmes et des questions, l'instance dialectique est maintenant définie par un *non*-être comme être du négatif. A la complémentarité du positif et de l'affirmatif, de la position différentielle et de l'affirmation de différence, se substitue la fausse genèse de l'affirmation, produite par le négatif et comme négation de négation. Et, à vrai dire, tout ceci ne serait rien sans les implications pratiques et les présupposés moraux d'une telle dénaturation. Nous avons vu tout ce que signifiait cette valorisation du négatif, l'esprit conservateur d'une telle entreprise, la platitude des affirmations qu'on prétend ainsi engendrer, la manière dont nous sommes alors détournés de la plus haute tâche — celle qui consiste à déterminer les problèmes, à porter en eux notre pouvoir décisoire et créateur. C'est pourquoi les conflits, les oppositions, les contradictions nous ont paru être des effets de surface, des épiphénomènes de la conscience, tandis que l'inconscient vit de problèmes et de différences. L'histoire ne passe pas par la négation, et la négation de la négation, mais par la décision des problèmes et l'affirmation des différences. Elle n'en est pas moins sanglante et cruelle pour cela. Seules les ombres de l'histoire vivent de négation ; mais les justes y entrent avec toute la puissance d'un différentiel posé, d'une différence affirmée ; ils renvoient l'ombre à l'ombre, et ne nient que comme conséquence d'une positivité et d'une affirmation premières. Comme dit Nietzsche, chez eux, l'affirmation est première, elle affirme la différence, et le négatif est seulement une conséquence, un reflet dans lequel l'affirmation redouble[1]. C'est pourquoi les vraies révolutions ont aussi l'air de fêtes. La contradiction n'est pas l'arme du prolétariat, mais plutôt la manière dont la bourgeoisie se défend et se conserve, l'ombre derrière

1. Cf. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, § 10.

laquelle elle maintient sa prétention à décider des problèmes. On ne « résout » pas les contradictions, on les dissipe, en s'emparant du problème qui ne faisait que projeter son ombre en elles. Partout, le négatif est la réaction de la conscience, la dénaturation du véritable agent, du véritable acteur. Aussi bien la philosophie, tant qu'elle reste dans les limites de la représentation, est-elle la proie d'antinomies théoriques qui sont celles de la conscience. L'alternative : le différence doit-elle être conçue comme limitation quantitative ou opposition qualitative ? n'est pas moins dénuée de sens que celle du Petit et du Grand. Car, limitation ou opposition, la différence est injustement assimilée à un non-être négatif. D'où, encore une alternative illusoire : ou bien l'être est positivité pleine, affirmation pure, mais alors il n'y a pas de différence, l'être est indifférencié ; ou bien l'être comporte des différences, il est Différence, et il y a du non-être, un être du négatif. Toutes ces antinomies s'enchaînent, et dépendent d'une même illusion. Nous devons dire à la fois que l'être est positivité pleine et affirmation pure, mais qu'il y a du (non)-être, qui est l'être du problématique, l'être des problèmes et des questions, non pas du tout l'être du négatif. En vérité, l'origine des antinomies est celle-ci : dès que l'on méconnaît la nature du problématique, et la multiplicité qui définit une Idée, dès que l'on réduit l'Idée au Même, ou à l'identité d'un concept, alors le négatif prend son essor. Au lieu du processus positif de la détermination dans l'Idée, on fait surgir un processus d'opposition de prédicats contraires, ou de limitation de prédicats premiers. Restaurer le différentiel dans l'Idée, et la différence dans l'affirmation qui en découle, c'est rompre ce lien injuste qui subordonne la différence au négatif.

La quatrième illusion, enfin, concerne la subordination de la différence à l'analogie du jugement. L'identité du concept, en effet, ne nous donne pas encore une règle de détermination concrète ; elle se présente seulement comme identité du concept indéterminé, Être ou Je suis (ce Je suis dont Kant disait qu'il était la perception ou le sentiment d'une existence indépendamment de toute détermination). Il faut donc que des concepts ultimes ou prédicats premiers, originaires, soient posés comme déterminables. On les reconnaît à ceci, que chacun entretient avec l'être un rapport intérieur : c'est en ce sens que ces concepts sont des analogues, ou que l'Être est analogue par rapport à eux, et acquiert à la fois l'identité d'un sens commun distributif et d'un bon sens ordinal (nous avons vu comment l'analogie avait deux formes, qui reposaient non pas sur l'égalité, mais

sur l'intériorité du rapport de jugement). Il ne suffit donc pas à la représentation de se fonder sur l'identité d'un concept indéterminé, il faut que l'identité soit elle-même représentée chaque fois dans un certain nombre de concepts déterminables. Ces concepts originaires, par rapport auxquels l'Être est distributif et ordinal, s'appellent genres d'être ou catégories. Or, sous leur condition, des concepts dérivés spécifiques peuvent, à leur tour, être déterminés par une méthode de division, c'est-à-dire par le jeu de prédicats contraires dans chaque genre. Ainsi, la différence se voit assigner deux limites, sous deux figures irréductibles mais complémentaires, qui marquent très précisément son appartenance à la représentation (le Grand et le Petit) : les catégories comme concepts *a priori* et les concepts empiriques ; les concepts déterminables originaires et les concepts dérivés déterminés ; les analogues et les opposés ; *les grands genres et les espèces*. Cette distribution de la différence, toute relative aux exigences de la représentation, appartient essentiellement à la vision analogique. Mais cette forme de distribution commandée par les catégories nous a paru trahir et la nature de l'Être (comme concept collectif et cardinal), et la nature des distributions mêmes (comme distributions nomades, et non pas sédentaires ou fixes), et la nature de la différence (comme différence individuante). Car l'individu n'est et n'est plus pensé que comme ce qui porte des différences en général, en même temps que l'Être se répartit lui-même dans les formes fixes de ces différences et se dit analogiquement de ce qui est.

Mais, on doit constater que les quatre illusions de la représentation ne déforment pas moins la répétition qu'elles ne dénaturent la différence ; et cela, pour des raisons comparables à certains égards. En premier lieu, la représentation ne dispose d'aucun critère direct et positif pour distinguer la répétition et l'ordre de la généralité, ressemblance ou équivalence. C'est pourquoi la répétition est représentée comme une ressemblance parfaite ou une égalité extrême. En effet — et c'est le second point — la représentation n'invoque pas moins l'identité du concept pour expliquer la répétition que pour comprendre la différence. La différence est représentée *dans* le concept identique, et par là réduite à une différence simplement conceptuelle. Au contraire, la répétition est représentée *hors* du concept, comme une différence sans concept, *mais toujours sous le présupposé d'un concept identique* : ainsi, il y a répétition lorsque des choses se distinguent *in numero*, dans l'espace et dans le temps, leur

concept étant le même. C'est donc par le même mouvement que l'identité du concept dans la représentation comprend la différence et s'étend à la répétition. En découle un troisième aspect : il est évident que la répétition ne peut plus recevoir d'explication que négative. Il s'agit, en effet, d'expliquer la possibilité de différences sans concept. Ou bien l'on invoquera une limitation logique du concept à chacun de ses moments, c'est-à-dire un « blocage » relatif tel que, si loin qu'on pousse la compréhension du concept, il y a toujours une infinité de choses qui peuvent lui correspondre, puisqu'on n'atteindra jamais, en fait, à l'infini de cette compréhension qui ferait de toute différence une différence conceptuelle. Mais voilà que la répétition n'est expliquée qu'en fonction d'une limitation relative de notre représentation du concept ; et c'est précisément de ce point de vue que nous nous ôtons tout moyen de distinguer la répétition de la simple ressemblance. Ou bien, au contraire, on invoquera une opposition réelle, capable d'imposer au concept un blocage naturel absolu, soit en lui assignant une compréhension nécessairement finie en droit, soit en définissant un ordre extérieur à la compréhension du concept même indéfinie, soit en faisant intervenir des forces qui s'opposent aux concomitants subjectifs du concept infini (mémoire, récognition, conscience de soi). Nous avons vu comment ces trois cas semblaient trouver leur illustration dans les concepts nominaux, les concepts de la nature et les concepts de la liberté — dans les mots, la Nature et l'inconscient. Et dans tous ces cas, grâce à la distinction du blocage naturel absolu avec le blocage artificiel ou logique, sans doute a-t-on le moyen de distinguer la répétition et la simple ressemblance, puisque les choses sont dites se répéter quand elles diffèrent sous un concept *absolument* le même. Pourtant, non seulement cette distinction, mais la répétition sont ici expliquées de manière toute négative. *On* (le langage) répète, parce qu'*on* (les mots) n'est pas réel, parce qu'on n'a pas d'autre définition que nominale. *On* (la nature) répète, parce qu'*on* (la matière) n'a pas d'intériorité, parce qu'on est *partes extra partes*. *On* (l'inconscient) répète, parce qu'*on* (le moi) refoule, parce qu'*on* (le Ça) n'a pas de remémoration, de récognition ni de conscience de soi — à la limite parce qu'on n'a pas d'instinct, l'instinct étant le concomitant subjectif de l'espèce comme concept. Bref, on répète toujours en fonction de ce qu'on n'est pas et n'a pas. On répète parce qu'on n'entend pas. Comme disait Kierkegaard, c'est la répétition du sourd, ou plutôt pour les sourds, surdité des mots, surdité de la Nature, surdité de

l'inconscient. Les forces qui assurent la répétition, c'est-à-dire la multiplicité des choses pour un concept absolument le même, ne peuvent être déterminées que négativement dans la représentation.

C'est que, en quatrième lieu, la répétition ne se définit pas seulement par rapport à l'identité absolue d'un concept, elle doit, d'une certaine manière, représenter elle-même ce concept identique. Il se produit ici un phénomène correspondant à l'analogie du jugement. La répétition ne se contente pas de multiplier les exemplaires sous le même concept, elle met le concept hors de soi et le fait exister en autant d'exemplaires, *hic et nunc*. Elle fragmente l'identité elle-même, comme Démocrite a fragmenté et multiplié en atomes l'Être-Un de Parménide. Ou plutôt, la multiplication des choses sous un concept absolument identique a pour conséquence la division du concept en choses absolument identiques. C'est la matière qui réalise cet état du concept hors de soi, ou de l'élément infiniment répété. C'est pourquoi le modèle de la répétition se confond avec la pure matière, comme fragmentation de l'identique ou répétition d'un minimum. La répétition a donc un *sens premier* du point de vue de la représentation, celui d'une répétition matérielle et nue, répétition *du* même (et non plus seulement *sous* le même concept). Tous les autres sens seront dérivés de ce modèle extrinsèque. C'est-à-dire : chaque fois que nous rencontrons une variante, une différence, un déguisement, un déplacement, nous dirons qu'il s'agit de répétition, mais seulement d'une manière dérivée et par « analogie ». (Même chez Freud, la prodigieuse conception de la répétition dans la vie psychique n'est pas seulement dominée par un schéma de l'opposition dans la théorie du refoulement, mais par un modèle matériel dans celle de l'instinct de mort.) Toutefois, ce modèle matériel extrinsèque se donne la répétition toute faite, la présente à un spectateur qui la contemple du dehors ; il supprime l'épaisseur où, même dans la matière et la mort, la répétition s'élabore et se fait. D'où la tentative, au contraire, de représenter le déguisement et le déplacement comme éléments constituants de la répétition. Mais alors, c'est à condition de confondre la répétition avec l'analogie elle-même. L'identité n'est plus celle de l'élément, mais conformément à la signification traditionnelle, celle d'un rapport entre éléments distincts, ou d'un rapport entre rapports. Tout à l'heure, la matière physique donnait à la répétition son *sens premier*, et les autres sens (biologique, psychique, métaphysique...) se disaient par analogie. Maintenant, l'analogie par elle-même est la matière logique de la répétition, et lui donne un

sens distributif[1]. Mais c'est toujours par rapport à une identité pensée, à une égalité représentée, si bien que la répétition reste un concept de la réflexion, qui assure la distribution et le déplacement des termes, le transport de l'élément, mais seulement dans la représentation pour un spectateur encore extrinsèque.

* * *

Fonder, c'est déterminer. Mais en quoi consiste la détermination, et sur quoi s'exerce-t-elle ? Le fondement est l'opération du logos ou de la raison suffisante. Comme tel, il a trois sens. Dans son premier sens, le fondement est le Même ou l'Identique. Il jouit de l'identité suprême, celle qu'on suppose appartenir à l'Idée, l'αὐτὸ καθ' αὐτό. Ce qu'il est, ce qu'il a, il l'est et l'a en premier. Et qui serait courageux sauf le Courage, et vertueux sauf la Vertu ? Ce que le fondement a à fonder, c'est donc seulement la prétention de ceux qui viennent après, de tous ceux qui, au mieux, posséderont en second. Ce qui réclame un fondement, ce qui en appelle au fondement, c'est toujours une prétention, c'est-à-dire une « image » : par exemple, la prétention des hommes à être courageux, à être vertueux — bref, à avoir part, à participer (μετέχειν, c'est avoir après). On distingue ainsi le fondement comme Essence idéelle, le fondé comme Prétendant ou prétention, et ce sur quoi la prétention porte, c'est-à-dire la Qualité que le fondement possède en premier, et que le prétendant s'il est bien fondé va posséder en second. Cette qualité, l'objet de la prétention, c'est la différence — la fiancée, Ariane. L'essence comme fondement, c'est l'identique en tant qu'il comprend originairement la différence de son objet. L'opération de fonder rend le prétendant *semblable* au fondement, il lui donne du dedans la ressemblance, et par là, sous cette condition, lui donne à participer la qualité, l'objet auquel il prétend. Semblable au même, le prétendant est dit *ressembler* ; mais cette ressemblance n'est pas une ressemblance extérieure avec l'objet, c'est une ressemblance intérieure avec le fondement lui-même. C'est au père qu'il faut ressembler pour avoir la fille. La différence est ici pensée sous le principe du Même et la condition de la ressemblance. Et il y aura

1. La tentative la plus élaborée, en ce sens, est celle de J.-P. Faye dans un livre qui s'appelle précisément *Analogues* (Editions du Seuil, 1964). Sur le déplacement et le déguisement dans des séries quelconques, mais en même temps posant la répétition comme une analogie pour un œil malgré tout extérieur, cf. pp. 14-15. Et dans tout ce livre, le rôle d'un instinct de mort, interprété de manière analogique.

des prétendants en troisième, en quatrième, en cinquième, autant que d'images fondées dans la hiérarchie de cette ressemblance intérieure. C'est pourquoi le fondement sélectionne, et fait la différence entre les prétendants eux-mêmes. Chaque image ou prétention bien fondée s'appelle re-présentation (icône), puisque la première dans son ordre est encore la seconde en soi, par rapport au fondement. C'est en ce sens que l'Idée inaugure ou fonde le monde de la représentation. Quant aux images rebelles et sans ressemblance (simulacres), elles sont éliminées, rejetées, dénoncées comme non fondées, faux prétendants.

En un second sens, une fois le monde de la représentation instauré, le fondement ne se définit plus par l'identique. L'identique est devenu le caractère interne de la représentation elle-même, comme la ressemblance, son rapport extérieur avec la chose. L'identique exprime maintenant une prétention qui doit à son tour être fondée. C'est que l'objet de la prétention n'est plus la différence comme qualité, mais ce qu'il y a de trop grand et de trop petit dans la différence, l'excès et le défaut, c'est-à-dire l'infini. Ce qui doit être fondé, c'est la prétention de la représentation à conquérir l'infini, pour ne devoir la fille qu'à soi-même et s'emparer du cœur de la différence. Ce n'est plus l'image qui s'efforce de conquérir la différence telle qu'elle semblait originairement comprise dans l'identique, c'est l'identité qui s'efforce de conquérir, au contraire, ce qu'elle ne comprenait pas de la différence. *Fonder ne signifie plus inaugurer et rendre possible la représentation, mais rendre la représentation infinie.* Le fondement doit maintenant agir au sein de la représentation, pour en étendre les limites à l'infiniment petit comme à l'infiniment grand. Cette opération est effectuée par une méthode qui assure un monocentrage de tous les centres possibles de représentation finis, une convergence de tous les points de vue finis de la représentation. Cette opération exprime la raison suffisante. Celle-ci n'est pas l'identité, mais le moyen de subordonner à l'identique, et aux autres exigences de la représentation, ce qui leur échappait de la différence au premier sens.

Les deux significations du fondement se réunissent pourtant dans une troisième. Fonder, en effet, c'est toujours ployer, courber, recourber — organiser l'ordre des saisons, des années et des jours. L'objet de la prétention (la qualité, la différence) se trouve mis en cercle ; des arcs de cercle se distinguent pour autant que le fondement établit dans le devenir qualitatif des stases, des instants, des arrêts compris entre les deux extrêmes du plus et du moins. Les prétendants sont distribués autour du cercle mobile,

chacun recevant le lot qui correspond au mérite de sa vie : une vie est ici assimilée à un strict *présent* qui fait valoir sa prétention sur une portion de cercle, qui « contracte » cette portion, qui en tire une perte ou un gain dans l'ordre du plus et du moins d'après sa propre progression ou régression dans la hiérarchie des images (un autre présent, une autre vie contracte une autre portion). On voit bien dans le platonisme comment la circulation du cercle et la distribution des lots, le cycle et la métempsycose, forment l'épreuve ou la loterie du fondement. Mais chez Hegel encore, tous les *commencements* possibles, tous les présents se répartissent dans le cercle unique incessant d'un principe qui fonde, et qui les comprend dans son centre comme il les distribue sur sa circonférence. Et chez Leibniz, la compossibilité même est un cercle de convergence où se distribuent tous les *points de vue*, tous les présents qui composent le monde. Fonder, en ce troisième sens, c'est représenter le présent, c'est-à-dire faire advenir et passer le présent dans la représentation (finie ou infinie). Le fondement apparaît alors comme Mémoire immémoriale ou Passé pur, passé qui ne fut jamais présent lui-même, qui fait donc passer le présent, et par rapport auquel tous les présents coexistent en cercle.

Fonder, c'est toujours fonder la représentation. Mais comment expliquer une ambiguïté essentielle au fondement ? On dirait qu'il est attiré par la représensation qu'il fonde (en ces trois sens), et en même temps, au contraire, aspiré par un au-delà. Comme s'il vacillait, entre sa chute dans le fondé et son engloutissement dans un sans fond. Nous l'avons vu pour le fondement-Mémoire : celui-ci tend lui-même à se faire représenter comme un ancien présent, et à rentrer comme élément dans le cercle qu'il organise en principe. Et n'est-ce pas le caractère le plus général du fondement, que ce cercle qu'il organise est aussi le cercle vicieux de la « preuve » en philosophie, où la représentation doit prouver ce qui la prouve, comme encore chez Kant la possibilité de l'expérience sert de preuve à sa propre preuve ? Quand, au contraire, la mémoire transcendantale domine son vertige, et préserve l'irréductibilité du passé pur à tout présent qui passe dans la représentation, c'est pour voir ce passé pur se dissoudre d'une autre façon, et se défaire le cercle où il distribuait trop simplement la différence et la répétition. C'est ainsi que la seconde synthèse du temps, celle qui réunissait Éros et Mnémosyne (Éros comme chercheur de souvenirs, Mnémosyne comme trésor du passé pur), se dépasse ou se renverse dans une troisième synthèse qui met en présence, *sous la forme du temps vide*, un instinct de mort désexualisé et un moi narcissique essentiellement amnésique. Et comment

empêcher que le fondement, en ses autres sens, ne soit contesté par les puissances de la divergence et du décentrement, du simulacre lui-même, qui renversent les fausses distributions, les fausses répartitions, comme le faux cercle et la fausse loterie ? Le monde du fondement est miné par ce qu'il tente d'exclure, par le simulacre qui l'aspire et l'émiette. Et lorsque le fondement en son premier sens se réclame de l'Idée, c'est à condition de prêter à celle-ci une identité qu'elle n'a pas par elle-même, qui lui vient seulement des exigences de ce qu'elle prétend prouver. L'Idée n'implique pas plus une identité, que son processus d'actualisation ne s'explique par la ressemblance. Sous le « même » de l'Idée, toute une multiplicité gronde. Et sans doute, décrire l'Idée comme une multiplicité substantive, irréductible au même ou à l'Un, nous a montré comment la raison suffisante était capable de s'engendrer elle-même, indépendamment des exigences de la représentation, dans le parcours du multiple en tant que tel, en déterminant les éléments, les rapports et les singularités correspondant à l'Idée, sous la triple figure d'un principe de déterminabilité, de détermination réciproque et de détermination complète. Mais justement, sur quel fond s'engendre et se joue cette raison multiple, dans quelle déraison plonge-t-elle, de quel jeu, de quelle loterie d'un nouveau type tient-elle ses singularités et ses distributions irréductibles à tout ce que nous venons de voir ? Bref *la raison suffisante, le fondement est étrangement coudé.* D'un côté, il penche vers ce qu'il fonde, vers les formes de la représentation. Mais de l'autre côté, il oblique et plonge dans un sans fond, au-delà du fondement qui résiste à toutes les formes et ne se laisse pas représenter. Si la différence est la fiancée, Ariane, elle passe de Thésée à Dionysos, du principe qui fonde à l'universel « effondement ».

C'est que fonder, c'est déterminer l'indéterminé. Mais cette opération n'est pas simple. Quand « la » détermination s'exerce, elle ne se contente pas de donner une forme, d'informer des matières sous la condition des catégories. Quelque chose du fond remonte à la surface, y monte sans prendre forme, s'insinuant plutôt entre les formes, existence autonome sans visage, base informelle. Ce fond en tant qu'il est maintenant à la surface s'appelle le profond, le sans-fond. Inversement, les formes se décomposent quand elles se réfléchissent en lui, tout modelé se défait, tous les visages meurent, seule subsiste la ligne abstraite comme détermination absolument adéquate à l'indéterminé, comme éclair égal à la nuit, acide égal à la base, distinction adéquate à l'obscurité tout entière : le monstre. (Une détermination qui ne s'oppose pas à l'indéterminé, et qui ne le limite pas.) C'est

pourquoi le couple matière-forme est très insuffisant pour décrire le mécanisme de la détermination ; la matière est déjà informée, la forme n'est pas séparable du modelé de la *species* ou de la *morphè*, l'ensemble est sous la protection des catégories. En fait, ce couple est tout intérieur à la représentation, et définit son premier état qu'Aristote a fixé. C'est déjà un progrès d'invoquer la complémentarité de la force et du fond, comme raison suffisante de la forme, de la matière et de leur union. Mais encore plus profond et menaçant, le couple de la ligne abstraite et du sans fond qui dissout les matières et défait les modelés. Il faut que la pensée, comme détermination pure, comme ligne abstraite, affronte ce sans fond qui est l'indéterminé. Cet indéterminé, ce sans fond, c'est aussi bien l'animalité propre à la pensée, la génitalité de la pensée : non pas telle ou telle forme animale, mais la bêtise. Car, si la pensée ne pense que contrainte et forcée, si elle reste stupide tant que rien ne la force à penser, ce qui la force à penser n'est-il pas aussi l'existence de la bêtise, à savoir qu'elle ne pense pas tant que rien ne la force ? Reprenons le mot de Heidegger : « Ce qui nous donne le plus à penser, c'est que nous ne pensons pas encore. » La pensée est la plus haute détermination, se tenant face à la bêtise comme à l'indéterminé qui lui est adéquat. La bêtise (non pas l'erreur) constitue la plus grande impuissance de la pensée, mais aussi la source de son plus haut pouvoir dans ce qui la force à penser. Telle la prodigieuse aventure de Bouvard et Pécuchet, ou le jeu du non-sens et du sens[1]. Si bien que l'indéterminé et la détermination restent égaux sans avancer, l'un toujours adéquat à l'autre. Étrange répétition qui les ramène au rouet, ou plutôt au même double pupitre. Chestov voyait en Dostoïevski l'issue, c'est-à-dire l'achèvement et la sortie de la *Critique de la raison pure*. Qu'on nous permette un instant de voir dans Bouvard et Pécuchet l'issue du *Discours de la méthode*. Le cogito est-il une bêtise ? C'est nécessairement un non-sens, dans la mesure où cette proposition prétend se dire, elle-même et son sens. Mais c'est aussi un contresens (et cela, Kant le montrait) dans la mesure où la détermination *Je pense* prétend porter immédiatement sur l'existence indéterminée *Je suis*, sans assigner la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable. Le sujet

1. Il n'y a pas lieu de demander si Bouvard et Pécuchet sont eux-mêmes bêtes ou non. Ce n'est pas du tout la question. Le projet de Flaubert est encyclopédique et « critique », non pas psychologique. Le problème de la bêtise est posé de manière philosophique, comme problème transcendantal des rapports de la bêtise et de la pensée. Dans le même être pensant dédoublé, ou plutôt répété, il s'agit à la fois de la bêtise comme *faculté*, et de la *faculté* de ne pas supporter la bêtise. Flaubert, ici, reconnaît son maître en Schopenhauer.

du cogito cartésien ne pense pas, il a seulement la possibilité de penser, et se tient stupide au sein de cette possibilité. Il lui manque la forme du déterminable : non pas une spécificité, non pas une forme spécifique informant une matière, non pas une mémoire informant un présent, mais la forme pure et vide du temps. C'est la forme vide du temps qui introduit, qui constitue la Différence dans la pensée, à partir de laquelle elle pense, comme différence de l'indéterminé et de la détermination. C'est elle qui répartit, de part et d'autre d'elle-même, un Je fêlé par la ligne abstraite, un moi passif issu d'un sans fond qu'il contemple. C'est elle qui engendre penser dans la pensée, car la pensée ne pense qu'avec la différence, autour de ce point d'effondement. C'est la différence, ou la forme du déterminable, qui fait fonctionner la pensée, c'est-à-dire la machine entière de l'indéterminé et de la détermination. La théorie de la pensée est comme la peinture, elle a besoin de cette révolution qui la fait passer de la représentation à l'art abstrait ; tel est l'objet d'une théorie de la pensée sans image.

La représentation, surtout quand elle s'élève à l'infini, est parcourue d'un pressentiment du sans fond. Mais parce qu'elle s'est rendue infinie pour prendre sur soi la différence, elle représente le sans fond comme un abîme tout à fait indifférencié, un universel sans différence, un néant noir indifférent. C'est que la représentation a commencé par lier l'individuation à la forme du Je, et à la matière du moi. Pour elle, en effet, le Je n'est pas seulement la forme d'individuation supérieure, mais le principe de récognition et d'identification pour tout jugement d'individualité portant sur les choses : « C'est la même cire... » Pour la représentation, il faut que *toute individualité soit personnelle* (Je), et *toute singularité, individuelle* (Moi). Là où l'on cesse de dire Je, cesse donc aussi l'individuation, et là où l'individuation cesse, cesse aussi toute singularité possible. Il est forcé, dès lors, que le sans fond soit représenté dépourvu de toute différence, puisque sans individualité ni singularité. On le voit encore chez Schelling, chez Schopenhauer, ou même dans le premier Dionysos, celui de la *Naissance de la tragédie* : leur sans fond ne supporte pas la différence. Pourtant, le moi comme moi passif n'est qu'un événement qui se passe dans des champs d'individuation préalables : il contracte et contemple les facteurs individuants d'un tel champ, et se constitue au point de résonance de leurs séries. De même, le Je comme Je fêlé laisse passer toutes les Idées définies par leurs singularités, préalables elles-mêmes aux champs d'individuation.

L'individuation comme différence individuante n'est pas moins un ante-Je, un ante-moi, que la singularité comme détermination différentielle n'est préindividuelle. Un monde d'*individuations impersonnelles*, et de *singularités préindividuelles*, tel est le monde du ON, ou du « ils », qui ne se ramène pas à la banalité quotidienne, monde au contraire où s'élaborent les rencontres et les résonances, dernier visage de Dionysos, vraie nature du profond et du sans fond qui déborde la représentation et fait advenir les simulacres. (A Schelling, Hegel reprochait de s'entourer d'une nuit indifférente où toutes les vaches sont noires. Mais lorsque, dans la lassitude et l'angoisse de notre pensée sans image, nous murmurons « ah les vaches », « *ils* exagèrent », etc., quel pressentiment de différences fourmillant dans notre dos, combien ce noir est différencié et différenciant, bien que non identifié, non individué ou à peine, combien de différences et de singularités se distribuent comme autant d'agressions, combien de simulacres se lèvent dans cette nuit devenue blanche pour composer le monde du « on » et du « ils »)[1]. Que le sans fond soit sans différence, alors qu'il en fourmille, c'est l'illusion limite, l'illusion extérieure de la représentation, qui résulte de toutes les illusions internes. Et qu'est-ce que les Idées, avec leur multiplicité constitutive, sinon ces fourmis qui entrent et sortent par la fêlure du Je ?

∴

Le simulacre est ce système où le différent se rapporte au différent par la différence elle-même. De tels systèmes sont intensifs ; ils reposent en profondeur sur la nature des quantités intensives, qui entrent précisément en communication par leurs différences. Qu'il y ait des conditions de cette communication (petite différence, proximité, etc.) ne doit pas nous faire croire à une condition de ressemblance préalable, mais seulement aux propriétés particulières des quantités intensives, en tant qu'elles se divisent, mais ne se divisent pas sans changer de nature suivant l'ordre qui leur est propre. Quant à la ressemblance, elle nous a paru résulter du fonctionnement du système, comme un « effet » qu'on prend à tort pour une cause ou une condition. Bref, le système du simulacre doit être décrit à l'aide de notions qui, dès le départ, semblent très différentes des catégories de la représentation : 1° la profondeur, le *spatium*, où s'organisent les

1. Arthur Adamov écrivit sur ce thème une très belle pièce, *La grande et la petite manœuvre*, 1950 (Théâtre I, N.R.F.).

intensités ; 2° les séries disparates qu'elles forment, les champs d'individuation qu'elles dessinent (facteurs individuants) ; 3° le « précurseur sombre » qui les met en communication ; 4° les couplages, les résonances internes, les mouvements forcés qui s'ensuivent ; 5° la constitution de moi passifs et de sujets larvaires dans le système, et la formation de purs dynamismes spatio-temporels ; 6° les qualités et les extensions, les espèces et les parties qui forment la double différenciation du système, et qui viennent recouvrir les facteurs précédents ; 7° les centres d'enveloppement qui témoignent pourtant de la persistance de ces facteurs dans le monde développé des qualités et étendues. Le système du simulacre affirme la divergence et le décentrement ; la seule unité, la seule convergence de toutes les séries est un chaos informel qui les comprend toutes. Aucune série ne jouit d'un privilège sur l'autre, aucune ne possède l'identité d'un modèle, aucune, la ressemblance d'une copie. Aucune ne s'oppose à une autre, ni ne lui est analogue. Chacune est constituée de différences, et communique avec les autres par des différences de différences. Les anarchies couronnées se substituent aux hiérarchies de la représentation ; les distributions nomades, aux distributions sédentaires de la représentation.

Nous avons vu comment ces systèmes étaient le lieu d'actualisation d'Idées. Une Idée, en ce sens, n'est ni une ni multiple : elle est une multiplicité, constituée d'éléments différentiels, de rapports différentiels entre ces éléments, et de singularités correspondant à ces rapports. Ces trois dimensions, éléments, rapports et singularités, constituent les trois aspects de la raison multiple : la déterminabilité ou principe de quantitabilité, la détermination réciproque ou principe de qualifiabilité, la détermination complète ou principe de potentialité. Ils se projettent tous trois dans une dimension temporelle idéale, qui est celle de la détermination progressive. Il y a donc un empirisme de l'Idée. Dans les cas les plus divers, nous devons demander si nous nous trouvons bien devant des éléments idéaux, c'est-à-dire sans figure et sans fonction, mais réciproquement déterminables dans un réseau de rapports différentiels (liaisons idéelles non localisables). Par exemple : les particules physiques sont-elles dans ce cas, et lesquelles ? les gènes biologiques sont-ils dans ce cas ? les phonèmes sont-ils dans ce cas ? Nous devons également demander quelle distribution de singularités, quelle répartition de points singuliers et réguliers, remarquables et ordinaires, correspondent aux valeurs des rapports. Une singularité est le point de départ d'une série qui se prolonge sur tous les points

ordinaires du système, jusqu'au voisinage d'une autre singularité ; celle-ci engendre une autre série qui tantôt converge, tantôt diverge avec la première. L'Idée a la puissance d'affirmer la divergence, elle établit une sorte de résonance entre séries qui divergent. Il est probable que les notions de singulier et de régulier, de remarquable et d'ordinaire, ont, pour la philosophie même, une importance ontologique et épistémologique beaucoup plus grande que celles de vrai et de faux, relatives à la représentation ; car ce qu'on appelle le *sens* dépend de la distinction et de la distribution de ces points brillants dans la structure de l'Idée. C'est donc le jeu de la détermination réciproque du point de vue des rapports, et de la détermination complète du point de vue des singularités, qui rend l'Idée progressivement déterminable en elle-même. Ce jeu dans l'Idée est celui du différentiel ; il parcourt l'Idée comme multiplicité, et constitue la méthode de *vice-diction* (que Leibniz mania avec tant de génie, bien qu'il l'ait subordonnée à des conditions de convergence illégitimes, qui manifestaient encore la pression des exigences de la représentation).

L'Idée ainsi définie ne dispose d'aucune actualité. Elle est virtualité pure. Tous les rapports différentiels, en vertu de la détermination réciproque, toutes les répartitions de singularités en vertu de la détermination complète, coexistent dans les multiplicités virtuelles des Idées, suivant un ordre qui leur est propre. Mais en premier lieu, les Idées s'incarnent dans les champs d'individuation : les séries intensives de facteurs individuants enveloppent des singularités idéelles, en elles-mêmes préindividuelles ; les résonances entre séries mettent en jeu les rapports idéaux. Là encore, combien Leibniz a montré profondément que les essences individuelles se constituaient sur le fond de ces rapports et de ces singularités. En second lieu, les Idées s'actualisent dans les espèces et les parties, les qualités et les étendues qui recouvrent et développent ces champs d'individuation. Une espèce est faite de rapports différentiels entre gènes, comme les parties organiques et l'étendue d'un corps sont faites de singularités préindividuelles actualisées. On doit pourtant souligner la condition absolue de non-ressemblance : l'espèce ou la qualité ne ressemblent pas aux rapports différentiels qu'elles actualisent, pas plus que les parties organiques ne ressemblent aux singularités. C'est le possible et le réel qui se ressemblent, mais non pas du tout le virtuel et l'actuel. Pas plus que l'Idée ne se ramène à l'Identique ou ne dispose d'une identité quelconque, pas davantage l'incarnation et l'actuali-

sation de l'Idée ne procèdent par ressemblance et ne peuvent compter sur une similitude.

S'il est vrai que les espèces et les parties, les qualités et les étendues, ou plutôt la spécification et la partition, la qualification et l'extension, constituent les deux aspects de la *différenciation*, on dira que l'Idée s'actualise par différenciation. Pour elle, s'actualiser, c'est se différencier. En elle-même et dans sa virtualité, elle est donc tout à fait indifférenciée. Pourtant, elle n'est nullement indéterminée : elle est, au contraire, complètement différen*tiée*. (C'est en ce sens que le virtuel n'est nullement une notion vague ; il possède une pleine réalité objective ; il ne se confond pas du tout avec le possible, qui manque de réalité ; aussi bien le possible est-il le mode de l'identité du concept dans la représentation, tandis que le virtuel est la modalité du différentiel au sein de l'Idée.) Il faut attacher la plus grande importance au « trait distinctif » $\frac{t}{c}$ comme symbole de la Différence : différen*tier* et différen*cier*. L'ensemble du système qui met en jeu l'Idée, son incarnation et son actualisation doit s'exprimer dans la notion complexe de « (indi)-différen$\frac{t}{c}$iation ». Toute chose a comme deux « moitiés », impaires, dissymétriques et dissemblables, les deux moitiés du Symbole, chacune se divisant elle-même en deux : une moitié idéelle plongeant dans le virtuel, et constituée, d'une part, par les rapports différentiels, d'autre part, par les singularités correspondantes ; une moitié actuelle, constituée, d'une part, par les qualités actualisant ces rapports, d'autre part, par les parties actualisant ces singularités. C'est l'individuation qui assure l'emboîtement des deux grandes moitiés non semblables. La question de l'*ens omni modo determinatum* doit être posée ainsi : une chose en Idée peut être complètement déterminée (différentiée), et pourtant manquer des déterminations qui constituent l'existence actuelle (elle est indifférenciée, et pas même encore individuée). Si nous appelons « distinct » l'état de l'Idée complètement différentié, mais « claires » les formes de la différenciation quantitative et qualitative, nous devons rompre avec la règle de proportionnalité du clair et du distinct : l'Idée telle qu'elle est en elle-même est distincte-obscure. Et c'est de cette façon qu'elle est dionysiaque, contre le clair-et-distinct de la représentation apollinienne, dans cette zone obscure qu'elle conserve et préserve en elle, dans cette indifférenciation qui n'en est pas moins parfaitement différentiée, dans ce préindividuel qui

n'est pas moins singulier : son ivresse qui ne sera jamais calmée — le distinct obscur comme double couleur avec laquelle le philosophe peint le monde, de toutes les forces d'un inconscient différentiel.

C'est une erreur de voir dans les *problèmes* un état provisoire et subjectif, par lequel notre connaissance devrait passer en raison de ses limitations de fait. C'est cette erreur qui libère la négation, et dénature la dialectique en substituant le non-être du négatif au (non)-être du problème. Le « problématique » est un état du monde, une dimension du système, et même son horizon, son foyer : il désigne exactement l'objectivité de l'Idée, la réalité du virtuel. Le problème en tant que problème est complètement déterminé, il lui appartient d'être différentié, dans la mesure où on le rapporte à ses conditions parfaitement positives — bien qu'il ne soit pas encore « résolu », et reste par là dans l'indifférenciation. Ou plutôt, il est résolu dès qu'il est posé et déterminé, mais il n'en persiste pas moins objectivement dans les solutions qu'il engendre, et diffère en nature avec elles. C'est pourquoi la métaphysique du calcul différentiel trouve sa véritable signification, quand elle échappe à l'antinomie du fini et de l'infini dans la représentation, pour apparaître dans l'Idée comme le premier principe de la théorie des problèmes. Nous avons appelé *perplication* cet état des Idées-problèmes, avec leurs multiplicités et variétés coexistantes, leurs déterminations d'éléments, leurs distributions de singularités mobiles, et leurs formations de séries idéelles autour de ces singularités. Et le mot « perplication » désigne ici tout autre chose qu'un état de conscience. Nous appelons *complication* l'état du chaos retenant et comprenant toutes les séries intensives actuelles qui correspondent avec ces séries idéelles, qui les incarnent et en affirment la divergence. Aussi, ce chaos recueille-t-il en soi l'être des problèmes, et donne-t-il à tous les systèmes et tous les champs qui se forment en lui la valeur persistante du problématique. Nous appelons *implication* l'état des séries intensives, en tant qu'elles communiquent par leurs différences et résonnent en formant des champs d'individuation. « Impliquée », chacune l'est par les autres, qu'elle implique à son tour ; elles constituent les « enveloppantes » et les « enveloppées », les résolvantes » et les « résolues » du système. Nous appelons enfin *explication* l'état des qualités et étendues qui viennent recouvrir et développer le système, entre les séries de base : là se dessinent les différenciations, les intégrations qui définissent l'ensemble de la solution finale. Mais les *centres d'enveloppement* témoignent

encore de la persistance des problèmes, ou de la persistance des valeurs d'implication dans le mouvement qui les explique et les résout *(réplication)*.

Nous l'avons vu pour Autrui dans les systèmes psychiques. Autrui ne se confond pas avec les facteurs individuants impliqués dans le système, mais il les « représente » en quelque sorte, il vaut pour eux. En effet, parmi les qualités et les étendues développées du monde perceptif, il enveloppe, il exprime des mondes possibles qui n'existent pas hors de leur expression. Par là, il témoigne de valeurs d'implication persistantes qui lui confèrent une fonction essentielle dans le monde représenté de la perception. Car, si Autrui suppose déjà l'organisation des champs d'individuation, en revanche, il est la condition sous laquelle nous *percevons* dans ces champs des objets et des sujets distincts, et les percevons comme formant à divers titres des individus reconnaissables, identifiables. Que Autrui ne soit personne à proprement parler, ni vous ni moi, signifie qu'il est une structure, qui se trouve seulement effectuée par des termes variables dans les différents mondes de perception — moi pour vous dans le vôtre, vous pour moi dans le mien. Il ne suffit même pas de voir en autrui une structure particulière ou spécifique du monde perceptif en général ; en fait, c'est une structure qui fonde et assure tout le fonctionnement de ce monde dans son ensemble. C'est que les notions nécessaires à la description de ce monde — forme-fond, profils-unité d'objet, profondeur-longueur, horizon-foyer, etc. — resteraient vides et inapplicables, si Autrui n'était là, exprimant des mondes possibles où ce qui (pour nous) est dans le fond se trouve en même temps pré-perçu ou sub-perçu comme une forme possible, ce qui est profondeur, comme une longueur possible, etc. Le découpage d'objets, les transitions comme les ruptures, le passage d'un objet à un autre, et même le fait qu'un monde passe au profit d'un autre, le fait qu'il y a toujours quelque chose d'impliqué qui reste encore à expliquer, à développer, tout cela n'est rendu possible que par la structure-autrui et son pouvoir expressif dans la perception. Bref, ce qui assure l'individuation du monde perceptif, c'est la structure-autrui. Ce n'est pas du tout le Je, ni le moi ; ceux-ci, au contraire, ont besoin de cette structure pour être perçus comme individualités. Tout se passe comme si *Autrui intégrait les facteurs individuants et les singularités préindividuelles dans les limites d'objets et de sujets*, qui s'offrent maintenant à la représentation comme perçus ou percevants. Si bien que pour retrouver les facteurs individuants tels qu'ils sont dans les séries intensives et les

singularités préindividuelles telles qu'elles sont dans l'Idée, il faut suivre à l'envers ce chemin, et, partant des sujets qui effectuent la structure-autrui, remonter jusqu'à cette structure en elle-même, donc appréhender Autrui comme n'étant Personne, puis aller encore plus loin, suivant le coude de la raison suffisante, atteindre à ces régions où la structure-autrui ne fonctionne plus, loin des objets et des sujets qu'elle conditionne, pour laisser les singularités se déployer, se distribuer dans l'Idée pure, et les facteurs individuants se répartir dans la pure intensité. Il est bien vrai, en ce sens, que le penseur est nécessairement solitaire et solipsiste.

Car d'où viennent les Idées, leurs variations de rapports et leurs distributions de singularités ? Là, encore, nous suivons le chemin qui fait un coude, où la « raison » plonge dans un au-delà. L'origine radicale fut toujours assimilée à un jeu solitaire et divin. Encore y a-t-il plusieurs manières de jouer, et les jeux humains et collectifs ne ressemblent pas à ce jeu divin solitaire. Nous pouvons opposer les deux espèces de jeu, l'humaine et l'idéale, d'après plusieurs caractères. D'abord, le jeu humain suppose des règles catégoriques préexistantes. Ensuite, ces règles ont pour effet de déterminer des probabilités, c'est-à-dire des « hypothèses » de perte et des hypothèses de gain. En troisième lieu, ces jeux n'affirment jamais tout le hasard, au contraire, ils le fragmentent, et pour chaque cas soustraient au hasard, exceptent du hasard la conséquence du coup, puisqu'ils assignent tel gain ou telle perte comme nécessairement liés à l'hypothèse. C'est pourquoi, enfin, le jeu humain procède par distributions sédentaires : en effet, la règle catégorique préalable y a le rôle invariant du Même, et jouit d'une nécessité métaphysique ou morale ; elle subsume à ce titre des hypothèses opposées auxquelles elle fait correspondre une série de coups, de lancers, de jets numériquement distincts, chargés d'opérer une distribution de ces hypothèses ; et les résultats des coups, les retombées, se répartissent d'après leur conséquence suivant une nécessité hypothétique, c'est-à-dire d'après l'hypothèse effectuée. Telle est la distribution sédentaire, où il y a partage fixe d'un distribué, suivant une proportionnalité fixée par la règle. Cette manière humaine, cette fausse manière de jouer, ne cache pas ses présupposés : ce sont des présupposés moraux, l'hypothèse y est du Bien et du Mal, et le jeu, un apprentissage de la moralité. Le modèle de ce mauvais jeu, c'est le pari de Pascal, avec sa façon de fragmenter le hasard, d'en distribuer les morceaux pour répartir des modes d'existence humains, sous la règle constante de l'existence d'un Dieu qui n'est jamais mise

en question. Mais de la loterie platonicienne au jeu d'échecs **leibnizien** dans *L'origine radicale*, on retrouve cette même conception du jeu, tout entière inscrite dans le réseau du nécessaire, de l'hypothétique et de la nécessité hypothétique (principe catégorique ou apodictique, hypothèse, conséquence). Ce jeu se confond déjà avec l'exercice de la représentation, il en présente tous les éléments, l'identité supérieure du principe, l'opposition des hypothèses, la ressemblance des lancers numériquement distincts, la proportionnalité dans le rapport de la conséquence avec l'hypothèse.

Tout autre le jeu divin, celui dont Héraclite parle peut-être, celui que Mallarmé invoque avec tant de crainte religieuse et de repentir, Nietzsche avec tant de décision — jeu pour nous le plus difficile à comprendre, impossible à manier dans le monde de la représentation[1]. D'abord, il n'y a pas de règle préexistante, le jeu porte sur sa propre règle. Si bien que, à chaque fois, tout le hasard est affirmé dans un coup nécessairement vainqueur. Rien n'est excepté du jeu : la conséquence n'est nullement soustraite au hasard par le lien d'une nécessité hypothétique qui l'unirait à un fragment déterminé, mais, au contraire, adéquate au hasard tout entier qui retient et ramifie toutes les conséquences possibles. On ne peut plus dire, dès lors, que les différents coups soient numériquement distincts : chacun nécessairement vainqueur entraîne la reproduction du lancer sous une autre règle, qui découpe encore toutes ses conséquences dans les conséquences du précédent. Les différents coups, chaque fois, ne se distinguent pas numériquement, mais *formellement*, les différentes règles étant les formes d'un seul et même lancer ontologiquement un à travers toutes les fois. Et les différentes retombées ne se répartissent plus d'après la distribution des hypothèses qu'elles effectueraient, mais se distribuent eux-mêmes dans l'espace ouvert du lancer unique et non partagé : distribution nomade, au lieu de la sédentaire. Pure Idée de jeu, c'est-à-dire d'un jeu qui ne serait pas autre chose que jeu, au lieu d'être fragmenté, limité, entrecoupé par les travaux des hommes. (Quel est le jeu humain qui se rapproche le plus de ce jeu divin solitaire ? Comme dit Rimbaud, cherchez H, l'œuvre d'art.) Or, les variations de rapports

1. Cf. Eugen FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, 1960 (trad. HILDENBRAND et LINDENBERG, Editions de Minuit) et Kostas AXELOS, *Vers la pensée planétaire* (Editions de Minuit, 1964) — qui tentent, d'un point de vue très différent de celui que nous essayons d'exposer, de distinguer le jeu divin et le jeu humain pour en tirer une formule de ce qu'ils appellent, d'après Heidegger, « la différence ontologique ».

et les distributions de singularités telles qu'elles sont dans l'Idée n'ont pas d'autre origine que ces règles formellement distinctes pour ce lancer ontologiquement un. C'est le point où l'origine radicale se renverse en absence d'origine (dans le cercle toujours déplacé de l'éternel retour). Un point aléatoire se déplace à travers tous les points sur les dés, comme une fois pour toutes les fois. Ces différents lancers qui inventent leurs propres règles, et composent le coup unique aux multiples formes, et au retour éternel, sont autant de questions impératives sous-tendues par une seule et même réponse qui les laisse ouvertes, qui ne les comble jamais. Ils animent les problèmes idéaux, dont ils déterminent les rapports et les singularités. Et, par l'intermédiaire de ces problèmes, ils inspirent les retombées, c'est-à-dire les solutions différenciées qui incarnent ces rapports et singularités. Monde de la « volonté » : entre les affirmations du hasard (questions impératives et décisoires) et les affirmations résultantes engendrées (cas de solution décisifs ou résolutions) se développe toute la positivité des Idées. Le jeu du problématique et de l'impératif a remplacé celui de l'hypothétique et du catégorique ; le jeu de la différence et de la répétition a remplacé celui du Même et de la représentation. Les dés sont lancés contre le ciel, avec toute la force de déplacement du point aléatoire, avec leurs points impératifs comme des éclairs, formant dans le ciel d'idéales constellations-problèmes. Ils rebondissent sur la Terre, de toute la force des solutions victorieuses qui ramènent le lancer. C'est un jeu à deux tables. Comment n'y aurait-il pas une fêlure à la limite, à la charnière des deux tables ? Et comment reconnaître sur la première un Je substantiel identique à soi, sur la seconde un moi continu semblable à soi-même ? L'identité du joueur a disparu, comme la ressemblance de celui qui paie les conséquences ou en profite. La fêlure, la charnière est la forme du temps vide, l'Aiôn, par où passent les coups de dés. D'un côté, rien qu'un Je fêlé par cette forme vide. De l'autre côté, rien qu'un moi passif et toujours dissout dans cette forme vide. A un ciel fêlé répond une Terre brisée. « O *ciel* au-dessus de moi, ciel pur et haut ! ceci est maintenant pour moi ta pureté... — que tu sois un plancher où dansent les hasards divins, que tu sois une table divine pour les dés et joueurs divins ! »[1]. A quoi répond sur l'autre table : « Si jamais j'ai joué aux dés avec les dieux, à la table divine de la *Terre*, en

1. *Zarathoustra* : ce texte, et les deux suivants, sont empruntés à, III, « Avant le lever du Soleil » ; III, « Les sept sceaux », § 3 ; IV, « De l'homme supérieur », § 14.

sorte que la Terre tremblait et se brisait, et projetait des fleuves de flammes — car la Terre est une table divine, tremblante de nouvelles paroles créatrices et d'un bruit de dés divins... » Et pourtant les deux ensemble, ciel fêlé et terre brisée, ne supportent pas le négatif, ils le vomissent par ce qui les fêle ou brise, ils expulsent toutes les formes de négation, précisément celles qui représentent le faux jeu — « vous aviez manqué un coup de dé. Mais que vous importe, à vous autres joueurs de dé. Vous n'avez pas appris à jouer comme il faut jouer... ».

Nous n'avons pas cessé de proposer des notions descriptives : celles qui décrivent les séries actuelles, ou bien les Idées virtuelles, ou bien le sans fond dont tout sort. Mais : intensité-couplage-résonance-mouvement forcé ; différentiel et singularité ; complication-implication-explication ; différentiation-individuation-différenciation ; question-problème-solution, etc., tout cela ne forme en rien une liste de catégories. Il est vain de prétendre qu'une liste de catégories peut être ouverte en principe ; elle peut l'être en fait, mais non pas en principe. Car les catégories appartiennent au monde de la représentation, où elles constituent des formes de distribution d'après lesquelles l'Être se répartit entre les étants suivant des règles de proportionnalité sédentaire. C'est pourquoi la philosophie fut souvent tentée d'opposer aux catégories des notions d'une tout autre nature, réellement ouvertes, et témoignant d'un sens empirique et pluraliste de l'Idée : « existentiaux » contre « essentiaux », percepts contre concepts — ou bien la liste des notions empirio-idéelles qu'on trouve chez Whitehead, et qui fait de *Process and Reality* un des plus grands livres de la philosophie moderne. De telles notions, qu'il faut appeler « phantastiques » dans la mesure où elles s'appliquent aux phantasmes ou simulacres, se distinguent des catégories de la représentation sous plusieurs points de vue. D'abord, elles sont conditions de l'expérience réelle, et non pas seulement de l'expérience possible. C'est même en ce sens que, n'étant pas plus larges que le conditionné, elles réunissent les deux parties de l'Esthétique si malheureusement dissociées, la théorie des formes de l'expérience et celle de l'œuvre d'art comme expérimentation. Mais cet aspect ne nous permet pas encore de déterminer en quoi consiste la différence de nature entre les deux types de notions. C'est que, en second lieu, ces types président à des distributions tout à fait distinctes, irréductibles et incompatibles : aux distributions sédentaires des catégories s'opposent les distributions nomades opérées par les notions phantastiques. Celles-ci, en effet, ne sont ni des universels comme les catégories, ni des *hic et*

nunc, des *now here* comme le divers auquel les catégories s'appliquent dans la représentation. Ce sont des complexes d'espace et de temps, sans doute partout transportables, mais à condition d'imposer leur propre paysage, de planter leur tente là où ils se posent un moment : aussi sont-ils l'objet d'une rencontre essentielle, et non d'une récognition. Le meilleur mot pour les désigner est, sans doute, celui qu'avait forgé Samuel Butler, *erewhon*[1]. Ce sont des *erewhon*. Kant avait eu le plus vif pressentiment de pareilles notions participant d'une phantastique de l'imagination, irréductibles à l'universel du concept comme à la particularité de l'ici maintenant. Car si la synthèse s'exerce sur le divers ici et maintenant, si les unités de synthèse ou catégories sont des universels continus qui conditionnent toute expérience possible, les schèmes sont des déterminations *a priori* d'espace et de temps, qui transportent en tout lieu et en tout temps, mais de manière discontinue, des complexes réels de lieux et de moments. Le schème kantien prendrait son essor, et se dépasserait vers une conception de l'Idée différentielle, s'il ne restait indûment subordonné aux catégories qui le réduisent à l'état de simple médiation dans le monde de la représentation. Et plus loin encore, au-delà de la représentation, nous supposons qu'il y a tout un problème de l'Être, mis en jeu par ces différences entre les catégories et les notions phantastiques ou nomades, la manière dont l'être se distribue aux étants — en dernière instance l'analogie ou l'univocité ?

* * *

Quand nous considérons la répétition comme objet de représentation, nous la comprenons alors par l'identité, mais aussi nous l'expliquons de manière négative. En effet, l'identité d'un concept ne qualifie pas une répétition, si une force négative (de limitation ou d'opposition) n'empêche en même temps le concept de se spécifier, de se différencier en fonction de la multiplicité qu'il subsume. La matière, nous l'avons vu, réunit ces deux caractères : faire exister un concept absolument identique en autant d'exemplaires qu'il y a de « fois » ou de « cas » ; empêcher ce concept de se spécifier davantage, en raison de sa pauvreté naturelle, ou de son état naturel d'inconscience, d'aliénation. La matière est donc l'identité de l'esprit, c'est-à-dire le concept, mais comme concept aliéné, sans conscience de soi, mis hors de

1. Le *Erewhon* de Butler ne nous semble pas seulement un déguisement de *no-where*, mais un bouleversement de *now-here*.

soi. Il appartient essentiellement à la représentation de prendre pour modèle une répétition matérielle et nue, qu'elle comprend par le Même et qu'elle explique par le négatif. Mais n'est-ce pas là encore une antinomie de la représentation, qu'elle ne puisse se représenter la répétition que sous ces espèces, et pourtant qu'elle ne puisse pas, sans contradiction, la représenter ainsi ? Car ce modèle matériel et nu est, à proprement parler, impensable. (Comment la conscience pourrait-elle se représenter l'inconscient, lui qui n'a qu'une présence ?) Des éléments identiques ne se répètent que sous la condition d'une indépendance des « cas », d'une discontinuité des « fois » qui fait que l'un n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu : la répétition dans la représentation est bien forcée de se défaire en même temps qu'elle se fait. Ou plutôt elle ne se fait pas du tout. Elle ne peut pas se faire en elle-même, dans ces conditions. C'est pourquoi, afin de représenter la répétition, il faut installer çà et là des âmes contemplatives, des moi passifs, des synthèses sub-représentatives, des habitus capables de *contracter* les cas ou les éléments les uns dans les autres, pour les restituer ensuite dans un espace ou un temps de conservation propres à la représentation même. Or, les conséquences en sont très importantes : cette contraction étant une différence, c'est-à-dire une modification de l'âme contemplative, et même *la* modification de cette âme, la seule modification qui soit la sienne après laquelle elle meurt, il apparaît que la répétition la plus matérielle ne se fait que par et dans une différence qui lui est soutirée par contraction, par et dans une âme qui soutire une différence à la répétition. La répétition est donc représentée, mais sous la condition d'une âme d'une tout autre nature, contemplante et contractante, mais non représentante et non représentée. La matière est en effet peuplée, revêtue de telles âmes, qui lui donnent une épaisseur sans laquelle elle ne présenterait, en surface, aucune répétition nue. Et ne croyons pas que la contraction soit extérieure à ce qu'elle contracte, ou cette différence extérieure à la répétition : elle en est partie intégrante, elle en est la partie constituante, elle est la profondeur sans laquelle rien ne se répéterait à la surface.

Alors tout change. Si une différence fait nécessairement partie (en profondeur) de la répétition superficielle à laquelle elle *se* soutire, il s'agit de savoir en quoi consiste cette différence. Cette différence est contraction, mais en quoi consiste cette contraction ? Cette contraction ne serait-elle pas elle-même le degré le plus contracté, le niveau le plus tendu d'un passé qui coexiste avec soi à tous les niveaux de détente et sous tous les degrés ? A

chaque instant, tout le passé, mais à des degrés et des niveaux divers, dont le présent est seulement le plus contracté, le plus tendu. Telle était la splendide hypothèse bergsonienne. Alors, la différence présente n'est plus, comme tout à l'heure, une différence soutirée à une répétition superficielle d'instants, de manière à esquisser une profondeur sans laquelle celle-ci n'existerait pas. Maintenant, c'est cette profondeur même qui se développe pour elle-même. La répétition n'est plus une répétition d'éléments ou de parties extérieures successives, mais de totalités coexistant à différents niveaux ou degrés. La différence n'est plus soutirée *à* une répétition élémentaire, elle est *entre* les degrés ou niveaux d'une répétition chaque fois totale et totalisante ; elle se déplace et se déguise d'un niveau à l'autre, chaque niveau comprenant ses singularités comme points privilégiés qui lui sont propres. Et que dire de la répétition élémentaire, procédant par instants, sinon qu'elle est elle-même le niveau le plus détendu de cette répétition totale ? et que dire de la différence soutirée à la répétition élémentaire, sinon qu'elle est au contraire le degré le plus contracté de cette répétition totale ? Voilà que la différence elle-même est entre deux répétitions : entre la répétition superficielle des éléments extérieurs identiques et instantanés qu'elle contracte, et la répétition profonde des totalités internes d'un passé toujours variable, dont elle est le niveau le plus contracté. C'est ainsi que la différence a deux visages ou la synthèse du temps déjà deux aspects : l'un, Habitus, tendu vers la première répétition qu'il rend possible ; l'autre, Mnémosyne, offert à la seconde répétition dont il résulte.

C'est donc la même chose de dire que la répétition matérielle a un sujet passif et secret, qui ne fait rien, mais dans lequel tout se fait, et qu'il y a deux répétitions, la matérielle étant la plus superficielle. Peut-être est-il inexact d'attribuer tous les caractères de l'autre à la Mémoire, même si l'on entend par mémoire la faculté transcendantale d'un passé pur, non moins inventive que mémorante. Reste que la mémoire est la première figure dans laquelle apparaissent les caractères opposés des deux répétitions. L'une de ces répétitions est du même, et n'a de différence que soustraite ou soutirée ; l'autre, est du Différent, et comprend la différence. L'une a des termes et des places fixes, l'autre comprend essentiellement le déplacement et le déguisement. L'une est négative et par défaut, l'autre, positive et par excès. L'une est des éléments, cas et fois, parties extrinsèques ; l'autre est des totalités variables internes, des degrés et des niveaux. L'une est successive en fait, l'autre, de coexis-

tence en droit. L'une est statique, l'autre dynamique. L'une, en extension, l'autre intensive. L'une ordinaire, l'autre, remarquable et de singularités. L'une est horizontale, l'autre verticale. L'une est développée, et doit être expliquée ; l'autre est enveloppée, et doit être interprétée. L'une est une répétition d'égalité et de symétrie *dans l'effet*, l'autre, d'inégalité comme d'asymétrie *dans la cause*. L'une est d'exactitude et de mécanisme, l'autre, de sélection et de liberté. L'une est une répétition nue, qui ne peut être masquée qu'en plus et par après ; l'autre est une répétition vêtue, dont les masques, les déplacements et les déguisements sont les premiers, les derniers et les seuls éléments.

De cette opposition de caractères nous devons tirer deux conséquences. D'abord c'est du même point de vue, c'est en même temps qu'on prétend comprendre la répétition par le Même, et l'expliquer de façon négative. Il y a là, pour la philosophie de la répétition, un contresens correspondant exactement à celui qui compromettait la philosophie de la différence. En effet, on définissait le concept de la différence par le moment ou la manière dont celle-ci s'inscrivait dans le concept en général ; on confondait donc le concept de la différence avec une différence simplement conceptuelle ; on comprenait ainsi la différence *dans* l'identité, le concept en général n'étant que le principe d'identité comme déployée dans la représentation. La répétition, de son côté, corrélativement, ne pouvait plus être définie que comme une différence *sans* concept ; cette définition continuait évidemment à présupposer l'identité du concept pour ce qui se répétait, mais au lieu d'inscrire la différence dans le concept, elle la mettait hors du concept comme différence numérique, et mettait le concept lui-même hors de soi, comme existant en autant d'exemplaires qu'il y avait de fois ou de cas numériquement distincts. Elle invoquait ainsi une force extérieure, une forme d'extériorité capable de mettre la différence hors du concept identique, et le concept identique hors de lui-même, en bloquant sa spécification, de même que tout à l'heure on invoquait une force intérieure ou forme d'intériorité capable de mettre la différence dans le concept, et le concept en lui-même à travers une spécification continuée. C'était donc en même temps, c'était du même point de vue que l'identité supposée du concept intégrait, intériorisait la différence comme différence conceptuelle, et projetait, au contraire, la répétition comme différence corrélative, mais sans concept, expliquée de manière négative ou par défaut. Or, si tout est lié dans cet enchaînement de contresens, tout doit être lié aussi dans le redressement de

la différence et de la répétition. L'Idée n'est pas le concept ; elle se distingue de l'identité du concept, comme la multiplicité différentielle éternellement positive ; au lieu de représenter la différence en la subordonnant au concept identique, et par suite à la ressemblance de perception, à l'opposition de prédicats, à l'analogie de jugement, elle la libère, et la fait évoluer dans des systèmes positifs où le différent se rapporte au différent, faisant du décentrement, de la disparité, de la divergence autant d'objets d'affirmation qui brisent le cadre de la représentation conceptuelle. Or, la répétition a pour puissances le déplacement et le déguisement, autant que la différence a la divergence et le décentrement. L'une n'appartient pas moins que l'autre à l'Idée, car l'Idée n'a pas plus de dedans que de dehors (elle est un *erewhon*). De la différence et de la répétition, l'Idée fait *un même problème*. Il y a un excès propre à l'Idée, une exagération de l'Idée, qui fait de la différence et de la répétition l'objet réuni, le « simultané » de l'Idée. C'est cet excès de l'Idée dont le concept profite indûment, mais dont il profite en le trahissant, en le dénaturant : le concept, en effet, répartit l'excès idéel en deux portions, celle de la différence conceptuelle et celle de la différence sans concept, celle du devenir-égal ou du devenir-semblable à sa propre identité de concept, et celle de la condition par défaut qui continue à présupposer cette même identité, mais bloquée. Pourtant, si nous nous demandons qui bloque le concept, nous voyons bien que ce n'est jamais un manque, un défaut, un opposé. Ce n'est pas une limitation nominale du concept ; ce n'est pas une indifférence naturelle de l'espace et du temps ; pas davantage une opposition spirituelle de l'inconscient. C'est toujours l'excès de l'Idée qui constitue la positivité supérieure arrêtant le concept, ou renversant les exigences de la représentation. Et c'est en même temps, c'est du même point de vue que la différence cesse d'être réduite à une différence simplement conceptuelle, et que la répétition noue son lien le plus profond avec la différence, et trouve un principe positif à la fois pour elle-même et pour ce lien. (Au-delà de la mémoire, c'était le paradoxe apparent de *l'instinct de mort*, que, malgré son nom, il nous apparût dès le début comme doué d'une double fonction : comprendre dans la répétition toute la force du différent et, en même temps, rendre compte de la répétition de la manière la plus positive, la plus excessive.)

La seconde conséquence est qu'il ne suffit pas d'opposer deux répétitions, l'une matérielle et nue, d'après l'identité et le défaut du concept, l'autre, psychique, métaphysique et vêtue,

d'après la différence et l'excès de l'Idée toujours positive. Il fallait trouver dans cette deuxième répétition la « raison » de la première. Il fallait que la répétition vivante et vêtue, verticale, comprenant la différence, soit la cause dont résulte seulement la répétition horizontale, matérielle et nue (à laquelle on se contente de soutirer une différence). Nous l'avons vu constamment, pour les trois cas des concepts de la liberté, des concepts de la nature et des concepts nominaux : chaque fois la répétition matérielle résulte de la répétition plus profonde, qui s'élabore en épaisseur et la produit comme résultat, comme enveloppe extérieure, telle une coque détachable, mais qui perd tout sens, et toute capacité de se reproduire elle-même, dès qu'elle n'est plus animée de sa *cause* ou de l'autre répétition. Ainsi, c'est le vêtu qui est sous le nu, et qui le produit, qui l'excrète, comme l'effet de sa sécrétion. C'est la répétition secrète qui s'entoure d'une répétition mécanique et nue, comme d'une dernière barrière qui marque ici ou là le bord extrême des différences qu'elle fait communiquer dans un système mobile. Et toujours, *c'est dans un même mouvement que la répétition comprend la différence* (non pas comme une variante accidentelle et extrinsèque, mais comme son cœur, comme la variante essentielle qui la compose, le déplacement et le déguisement qui la constituent pour une différence elle-même divergente et déplacée), *et qu'elle doit recevoir un principe positif dont résulte la répétition matérielle indifférente* (peau vidée du serpent, enveloppe vidée de ce qu'elle implique, épiderme qui ne vit et ne meurt que par son âme ou son contenu latents). C'est déjà vrai pour les concepts de la nature. Jamais la Nature ne répéterait, toujours ses répétitions seraient hypothétiques, livrées à la bonne volonté de l'expérimentateur et du savant, si elle se réduisait à la superficie de la matière, si cette matière elle-même ne disposait d'une profondeur comme de flancs de la Nature où la répétition vivante et mortelle s'élabore, devient impérative et positive, à condition de déplacer et de déguiser une différence toujours présente qui fait de la répétition une évolution comme telle. Un savant, ou des savants ne font pas le printemps ni le retour des saisons. Jamais le Même ne sortirait de soi pour se distribuer en plusieurs « pareils » dans des alternances cycliques, s'il n'y avait la différence se déplaçant dans ces cycles et se déguisant dans ce même, rendant la répétition impérative, mais n'en livrant que le nu sous les yeux de l'observateur externe, qui croit que les variantes ne sont pas l'essentiel et modifient peu ce que, pourtant, elles constituent du dedans.

C'est encore plus vrai des concepts de la liberté et des concepts nominaux. Les paroles et les actions des hommes engendrent des répétitions matérielles ou nues, mais comme l'effet de répétitions plus profondes et d'une autre nature (« effet », au triple sens causal, optique et de vêtement). La répétition, c'est le pathos, la philosophie de la répétition, c'est la pathologie. Mais il y a tant de pathologies, tant de répétitions intriquées les unes dans les autres. Quand l'obsédé répète un cérémonial, une fois, deux fois ; quand il répète une numération, 1, 2, 3 — il procède à une répétition d'éléments en extension, mais qui conjure et traduit une autre répétition, verticale et intensive, celle d'un passé qui se déplace à chaque fois ou à chaque nombre, et se déguise dans l'ensemble des nombres et des fois. C'est l'équivalent d'une preuve cosmologique en pathologie : l'enchaînement horizontal des causes et des effets dans le monde réclame une Cause première totalisante, extra-mondaine, comme cause verticale des effets et des causes. On répète deux fois simultanément, mais non pas de la même répétition : une fois mécaniquement et matériellement, en largeur, l'autre fois symboliquement, par simulacre, en profondeur ; une fois on répète des parties, une autre fois le tout dont les parties dépendent. Ces deux répétitions ne se font pas dans la même dimension, elles coexistent ; l'une, des instants, l'autre, du passé ; l'une élémentaire, l'autre totalisante ; et la plus profonde, évidemment, la « productrice » n'est pas la plus visible ou qui fait le plus « d'effet ». Les deux répétitions en général entrent en tant de rapports différents qu'il faudrait une étude clinique très systématique, non encore faite, croyons-nous, pour distinguer les cas qui correspondent à leurs combinaisons possibles. Considérons des répétitions gestuelles ou linguistiques, itérations et stéréotypies de type démentiel ou schizophrénique. Elles ne semblent plus témoigner d'une volonté capable d'investir un objet dans le cadre de la cérémonie ; elles fonctionnent plutôt comme des réflexes qui marquent une faillite générale de l'investissement (d'où l'impossibilité pour le malade de répéter à volonté dans les épreuves auxquelles on le soumet). Reste que la répétition « involontaire » dépend, non pas de troubles aphasiques ou amnésiques comme le suggérerait une explication négative, mais de lésions subcorticales et de troubles de la « thymie ». Est-ce une autre manière d'expliquer négativement la répétition, comme si le malade retombait par dégénérescence dans des circuits primitifs non intégrés ? En fait, on doit remarquer dans les itérations et même les stéréotypies la présence constante de ***contractions***, qui se manifestent au moins par des voyelles ou

consonnes parasites. Or, la contraction continue à avoir deux aspects, l'un par lequel elle porte sur un élément de répétition physique qu'elle modifie, l'autre par lequel elle concerne une totalité psychique répétable à différents degrés. C'est en ce sens qu'on reconnaît une intentionalité subsistante dans chaque stéréotypie, même dans un crissement de mâchoire hébéphrénique, et qui consiste, faute d'objets, à investir toute la vie psychique dans un fragment, geste ou mot, qui devient lui-même élément pour l'autre répétition : tel ce malade qui tourne de plus en plus vite sur un pied, l'autre jambe étendue, de manière à repousser une personne éventuelle qui surviendrait dans son dos, mimant ainsi son horreur des femmes et sa crainte qu'elles ne le surprennent[1]. Ce qui est proprement pathologique, c'est que, d'une part, la contraction n'assure plus une résonance entre deux ou plusieurs niveaux, simultanément « jouables » de façon différenciée, mais les écrase tous, les comprime dans le fragment stéréotypique. Et, d'autre part, la contraction ne soutire plus à l'élément une différence ou modification qui en rendrait la répétition possible dans un espace et un temps organisés par la volonté ; au contraire, elle fait de la modification elle-même l'élément à répéter, elle se prend pour objet dans une accélération qui rend précisément impossible une répétition nue d'élément. Dans les itérations et stéréotypies, on ne verra donc pas une indépendance de la répé-

1. On trouvera toutes sortes d'exemples de cette nature dans *Les stéréotypies*, Xavier Abély (Dirion, 1916). Une des meilleures études cliniques de la stéréotypie et de l'itération reste celle de Paul Guiraud, *Psychiatrie clinique* (Le François, éd., 1956, pp. 106 sq.), et Analyse du symptôme stéréotypie (*L'Encéphale*, nov. 1936). Paul Guiraud distingue bien la persévération et la répétition (itérations coup sur coup ou stéréotypies à intervalles). Car si les phénomènes de persévération peuvent s'expliquer négativement par un déficit ou un vide mental, ceux de répétition ont pour double propriété de présenter des condensations et contractions, et de requérir un principe d'explication primaire et positif. On remarquera à cet égard que le jacksonisme, lorsqu'il rapporte la répétition à la catégorie des symptômes « positifs », maintient toutefois le principe d'une explication toute négative ; car la positivité qu'il invoque est celle d'une répétition mécanique et nue, exprimant un niveau supposé d'équilibre inférieur ou archaïque. En fait, la répétition mécanique qui constitue l'aspect manifeste d'une itération ou d'une stéréotypie n'exprime pas un niveau d'ensemble, mais concerne essentiellement des *fragments*, des « briques » comme disaient Monakow et Mourgue. D'où l'importance des contractions et condensations fragmentaires. Mais en ce sens, la vraie positivité est celle qui investit dans le fragment la totalité de la vie psychique, c'est-à-dire qui investit dans la répétition mécanique une répétition d'une tout autre nature, appartenant à la sphère de « l'instinct » toujours déplaçable et déguisé (*thymie*). On a pu dire que, dans la stéréotypie, le signifiant seul est archaïque, et non pas le signifié : « Sous la fragmentation du symptôme, il y a toujours un signifié continu, plus ou moins riche de sens » (A. Beley et J.-J. Lefrançois, Aperçu séméiologique dramatique de quelques stéréotypies motrices chez l'enfant, *Annales méd. ps.*, avril 1962).

tition purement mécanique, mais plutôt un trouble spécifique du rapport entre les deux répétitions, et du processus par lequel l'une est et reste cause de l'autre.

La répétition est la puissance du langage ; et loin de s'expliquer de manière négative, par un défaut des concepts nominaux, elle implique une Idée de la poésie toujours excessive. Les niveaux coexistants d'une totalité psychique peuvent être considérés, d'après les singularités qui les caractérisent, comme s'actualisant dans des séries différenciées. Ces séries sont susceptibles de résonner sous l'action d'un « précurseur sombre », fragment qui vaut pour cette totalité dans laquelle tous les niveaux coexistent : chaque série est donc répétée dans l'autre, en même temps que le précurseur se déplace d'un niveau à l'autre et se déguise dans toutes les séries. Aussi n'appartient-il lui-même à aucun niveau ou degré. Dans le cas des séries verbales, nous appelons « mot d'un degré supérieur » celui qui prend pour désigné le *sens* du précédent. Mais le précurseur linguistique, le mot ésotérique ou poétique par excellence (objet = x), transcende tous les degrés dans la mesure où il prétend se dire lui-même et son sens, et où il apparaît comme non-sens toujours déplacé et déguisé (le mot secret qui n'a pas de sens, Snark ou Blitturi...). Aussi toutes les séries verbales forment-elles autant de « synonymes » par rapport à lui, et lui-même joue le rôle d'un « homonyme » par rapport à toutes les séries. C'est donc en fonction de sa puissance la plus positive et la plus idéelle que le langage organise tout son système comme une répétition vêtue. Maintenant, il va de soi que les poèmes effectifs n'ont pas à être adéquats à cette Idée de poésie. Pour que le poème effectif prenne naissance, il suffit que nous « identifiions » le précurseur sombre, que nous lui conférions une identité au moins nominale, bref, que nous donnions à la résonance un corps ; alors, comme dans un chant, les séries différenciées s'organisent en couplets ou versets, tandis que le précurseur s'incarne dans une antienne ou refrain. Les couplets tournent autour du refrain. Et qui, mieux qu'un chant, réunit les concepts nominaux et les concepts de la liberté ? C'est dans ces conditions qu'une répétition nue est produite : à la fois dans le retour du refrain comme représentant l'objet = x, et dans certains aspects des couplets différenciés (mesure, rime, ou même vers rimant lui-même avec le refrain) qui représentent à leur tour la compénétration des séries. Il arrive même que des répétitions presque nues prennent la place de la synonymie et de l'homonymie, comme chez Péguy et chez Raymond Roussel. Et que le génie

de la poésie s'identifie lui-même à ces répétitions brutes. Mais ce génie appartient d'abord à l'Idée, et à la manière dont elle produit les répétitions brutes à partir d'une répétition plus secrète.

Toutefois, la distinction des deux répétitions est encore insuffisante. C'est que la seconde répétition participe de toutes les ambiguïtés de la mémoire et du fondement. Elle comprend la différence, mais elle la comprend seulement *entre* les niveaux ou les degrés. Elle apparaît d'abord, nous l'avons vu, sous la forme des cercles du passé coexistant en soi ; puis, sous la forme d'un cercle de coexistence du passé et du présent ; enfin, sous la forme d'un cercle de tous les présents qui passent, et qui coexistent par rapport à l'objet $= x$. Bref, la métaphysique met la physis, la physique en cercle. Mais comment éviter que cette profonde répétition ne soit recouverte par les répétitions nues qu'elle inspire, et ne se laisse prendre elle-même à l'illusion d'un primat de la répétition brute ? En même temps que le fondement retombe dans la représentation de ce qu'il fonde, les cercles se mettent à tourner à l'allure du Même. C'est pourquoi les cercles nous ont paru toujours défaits dans une troisième synthèse, où le fondement s'abolissait dans un sans-fond, où les Idées se dégageaient des formes de la mémoire, où le déplacement et le déguisement de la répétition venaient épouser la divergence et le décentrement comme puissances de la différence. Au-delà des cycles, la ligne d'abord droite de la forme vide du temps ; au-delà de la mémoire, l'instinct de mort ; au-delà de la résonance, le mouvement forcé. Au-delà de la répétition nue et de la répétition vêtue, au-delà de celle à laquelle on soutire la différence et de celle qui la comprend, une répétition qui « fait » la différence. Au-delà de la répétition fondée, et de la fondatrice, une répétition d'*effondement*, dont dépendent à la fois ce qui enchaîne et ce qui libère, ce qui meurt et ce qui vit dans la répétition. Au-delà de la répétition physique, et de la répétition psychique ou métaphysique, *une répétition ontologique* ? Celle-ci n'aurait pas pour fonction de supprimer les deux autres ; mais, d'une part, de leur distribuer la différence (comme différence soutirée ou comprise), d'autre part, de produire elle-même l'illusion qui les affecte, en les empêchant pourtant de développer l'erreur attenante où elles tombent. Aussi bien l'ultime répétition, l'ultime théâtre recueille tout d'une certaine manière ; et d'une autre manière détruit tout ; et d'une autre manière encore il sélectionne en tout.

Peut-être est-ce l'objet le plus haut de l'art, de faire jouer

simultanément toutes ces répétitions, avec leur différence de nature et de rythme, leur déplacement et leur déguisement respectifs, leur divergence et leur décentrement, de les emboîter les unes dans les autres, et, de l'une à l'autre, de les envelopper dans des illusions dont « l'effet » varie dans chaque cas. L'art n'imite pas, mais c'est d'abord parce qu'il répète, et répète toutes les répétitions, de par une puissance intérieure (l'imitation est une copie, mais l'art est simulacre, il renverse les copies en simulacres). Même la répétition la plus mécanique, la plus quotidienne, la plus habituelle, la plus stéréotypée trouve sa place dans l'œuvre d'art, étant toujours déplacée par rapport à d'autres répétitions, et à condition qu'on sache en extraire une différence pour ces autres répétitions. Car, il n'y a pas d'autre problème esthétique que celui de l'insertion de l'art dans la vie quotidienne. Plus notre vie quoditienne apparaît standardisée, stéréotypée, soumise à une reproduction accélérée d'objets de consommation, plus l'art doit s'y attacher, et lui arracher cette petite différence qui joue d'autre part et simultanément entre d'autres niveaux de répétition, et même faire résonner les deux extrêmes des séries habituelles de consommation avec les séries instinctuelles de destruction et de mort, joindre ainsi le tableau de la cruauté à celui de la bêtise, découvrir sous la consommation un claquement de mâchoire hébéphrénique, et sous les plus ignobles destructions de la guerre, encore des processus de consommation, reproduire esthétiquement les illusions et mystifications qui font l'essence réelle de cette civilisation, pour qu'enfin la Différence s'exprime, avec une force elle-même répétitive de colère, capable d'introduire la plus étrange sélection, ne serait-ce qu'une contraction ici ou là, c'est-à-dire une liberté pour la fin d'un monde. Chaque art a ses techniques de répétitions imbriquées, dont le pouvoir critique et révolutionnaire peut atteindre au plus haut point, pour nous conduire des mornes répétitions de l'habitude aux répétitions profondes de la mémoire, puis aux répétitions ultimes de la mort où se joue notre liberté. Nous voudrions seulement indiquer trois exemples, si divers soient-ils, si disparates : la manière dont toutes les répétitions coexistent dans la musique moderne (ainsi déjà l'approfondissement du *leitmotiv* dans le *Wozzeck* de Berg) — la manière dont le Pop-Art en peinture a su pousser la copie, la copie de copie, etc., jusqu'à ce point extrême où elle se renverse, et devient simulacre (ainsi les admirables séries « sérigéniques » de Warhol, où toutes les répétitions, d'habitude, de mémoire et de mort, se trouvent conjuguées) — la manière romanesque dont des répétitions brutes

et mécaniques de l'habitude se laissent arracher de petites modifications, qui animent à leur tour des répétitions de la mémoire, pour une répétition plus ultime où la vie et la mort sont en jeu, quitte à réagir sur l'ensemble en y introduisant une nouvelle sélection, toutes ces répétitions coexistantes et pourtant déplacées les unes par rapport aux autres (*La modification* de Butor ; ou bien *L'année dernière à Marienbad* témoignant des techniques particulières de répétition dont le cinéma dispose, ou qu'il invente).

Toutes les répétitions, n'est-ce pas ce qui s'ordonne dans la forme pure du temps ? Cette forme pure, la ligne droite, se définit en effet par un ordre qui distribue un *avant*, un *pendant* et un *après*, par un ensemble qui les recueille tous trois dans la simultanéité de sa synthèse *a priori*, et par une série qui fait correspondre à chacun un type de répétition. De ce point de vue, nous devons distinguer essentiellement la forme pure et les contenus empiriques. Car les contenus empiriques sont mobiles et se succèdent ; les déterminations *a priori* du temps sont fixes, au contraire, arrêtées comme sur une photo ou dans un plan figé, coexistant dans la synthèse statique qui en opère la distinction par rapport à l'image d'une action formidable. Cette action peut être n'importe laquelle empiriquement, du moins elle peut trouver son occasion dans n'importe quelles circonstances empiriques (action = x) ; il suffit que ces circonstances en rendent possible « l'isolation », et qu'elle creuse suffisamment dans l'instant pour que son image s'étende au temps tout entier et devienne comme le symbole *a priori* de la forme. D'autre part, pour les contenus empiriques du temps, nous distinguons le *premier*, le *second*, le *troisième*... dans leur succession indéfinie : il se peut que rien ne se répète, et que la répétition soit impossible ; il se peut aussi que la succession se laisse définir dans un cycle, et que la répétition se produise, mais alors *soit* sous une forme intracyclique où 2 répète 1, et 3 répète 2 ; *soit* sous une forme intercyclique où 1_1 répète 1, 2_1 répète 2, 3_1 répète 3. (Même si l'on conçoit une succession indéfinie de cycles, le premier temps sera défini comme le Même ou l'Indifférencié, à l'origine des cycles ou entre deux cycles.) De toute façon, la répétition reste extérieure à quelque chose de répété, qui doit être posé comme premier ; la frontière s'établit entre une première fois et la répétition même. La question de savoir si la première fois se dérobe à la

répétition (on dit alors qu'elle est « une fois pour toutes »), ou si, au contraire, elle se laisse répéter dans un cycle ou d'un cycle à un autre — dépend uniquement de la réflexion d'un observateur. La première fois étant posée comme le Même, on demande si le second présente assez de ressemblance avec le premier pour être identifié au Même : question qui ne peut être résolue que par l'instauration de rapports d'analogie dans le jugement, compte tenu des variations de circonstances empiriques (Luther est-il l'analogue de Paul, la révolution française, l'analogue de la république romaine ?). Mais les choses se passent très différemment du point de vue de la forme pure ou de la ligne droite du temps. Car maintenant, chaque détermination (le premier, le second et le troisième ; l'avant, le pendant et l'après) est déjà répétition en elle-même, sous la forme pure du temps et par rapport à l'image de l'action. L'avant, la première fois, n'est pas moins répétition que la seconde ou la troisième fois. Chaque fois étant en elle-même répétition, le problème n'est plus justiciable des analogies de la réflexion par rapport à un observateur supposé, mais doit être vécu comme celui des conditions intérieures de l'action par rapport à l'image formidable. La répétition ne porte plus (hypothétiquement) sur une première fois qui peut s'y dérober, et de toute façon lui reste extérieure ; la répétition porte impérativement sur des répétitions, sur des modes ou des types de répétition. La frontière, la « différence », s'est donc singulièrement déplacée : elle n'est plus entre la première fois et les autres, entre le répété et la répétition, mais entre ces types de répétition. Ce qui se répète, c'est la répétition même. Bien plus, « une fois pour toutes » ne qualifie plus un premier qui se déroberait à la répétition, mais au contraire un type de répétition qui s'oppose à un autre type opérant une infinité de fois (ainsi s'opposent la répétition chrétienne et la répétition athée, la kierkegaardienne et la nietzschéenne, car chez Kierkegaard, c'est la répétition même qui opère une fois pour toutes, tandis que selon Nietzsche, elle opère pour toutes les fois ; et il n'y a pas ici une différence numérique, mais une différence fondamentale entre ces deux types de répétition).

Comment expliquer que, lorsque la répétition porte sur les répétitions, lorsqu'elle les rassemble toutes et introduit entre elles la différence, elle acquiert du même coup un pouvoir de sélection redoutable ? Tout dépend de la distribution des répétitions sous la forme, l'ordre, l'ensemble et la série du temps. Cette distribu-

tion est très complexe. D'après un premier niveau, la répétition de l'Avant se définit de manière négative et par défaut : *on* répète parce qu'on ne sait pas, parce qu'on ne se souvient pas, etc., parce qu'on n'est pas capable de l'action (que cette action soit empiriquement déjà faite ou encore à faire). Le « on » signifie donc ici l'inconscient du Ça comme première puissance de la répétition. La répétition du Pendant se définit par un devenir-semblable ou un devenir-égal : *on* devient capable de l'action, on devient égal à l'image de l'action, le « on » signifiant maintenant l'inconscient du Moi, sa métamorphose, sa projection dans un Je ou moi-idéal en tant que seconde puissance de la répétition. Mais comme devenir-semblable ou égal, c'est toujours devenir semblable ou égal à quelque chose qu'on suppose identique en soi, qu'on suppose bénéficier du privilège d'une identité originaire, il apparaît que l'image de l'action à laquelle on devient semblable ou égal ne vaut encore ici que pour l'identité du concept en général ou du Je. Les deux premières répétitions, à ce niveau, recueillent donc et se répartissent les caractéristiques du négatif et de l'identique, telles que nous les avons vu constituer les limites de la représentation. A un autre niveau, le héros répète la première, celle de l'Avant, comme dans un rêve et sur un certain mode nu, mécanique, stéréotypé qui constitue le comique ; et pourtant cette répétition ne serait rien si elle ne renvoyait déjà comme telle à quelque chose de caché, de déguisé dans sa propre série, capable d'y introduire des contractions comme un Habitus hésitant où mûrit l'autre répétition. Cette seconde répétition du Pendant est celle où le héros s'empare du déguisement lui-même, revêt la métamorphose qui lui restitue sur un mode tragique, avec sa propre identité, le tréfonds de sa mémoire et de toute la mémoire du monde, qu'il prétend, devenu capable d'agir, égaler au temps tout entier. Voilà donc que, à ce second niveau, les deux répétitions reprennent et répartissent à leur manière les deux synthèses du temps, les deux formes, nue et vêtue, qui les caractérisent.

Certes, on pourrait concevoir que les deux répétitions entrent dans un cycle où elles formeraient deux parties analogues ; et aussi qu'elles recommencent à l'issue du cycle, entamant un nouveau parcours lui-même analogue au premier ; et, enfin, que ces deux hypothèses, intra-cyclique et inter-cyclique, ne s'excluent pas, mais se renforcent et répètent les répétitions à différents niveaux. *Mais en tout ceci, tout dépend de la nature du troisième temps* : l'analogie exige qu'un troisième temps soit donné, de même le cercle du *Phédon* exige que ses deux arcs se

complètent par un troisième où tout se décide de leur propre retour. Par exemple, on a distingué l'Ancien Testament, répétition par défaut, et le Nouveau Testament, répétition par métamorphose (Joachim de Flore) ; ou bien, d'une autre manière, on a distingué l'âge des dieux, par défaut, dans l'inconscient des hommes, et l'âge des héros, par métamorphose dans le Moi des hommes (Vico). La double question : 1° les deux temps se répètent-ils l'un l'autre dans une mesure analogique, à l'intérieur du même cycle ? 2° ces deux temps sont-ils eux-mêmes répétés dans un nouveau cycle analogue ? — la réponse à cette double question dépend éminemment et uniquement de la nature du troisième temps (*Le Testament* à venir de Flore, *L'âge des hommes* de Vico, *L'homme sans nom* de Ballanche). Car si le troisième temps, l'avenir, est le lieu propre de la décision, il se peut fort bien que, de par sa nature, il élimine les deux hypothèses intra-cyclique et inter-cyclique, qu'il les *défasse* toutes deux, qu'il mette le temps en ligne droite, qu'il le redresse et en dégage la pure forme, c'est-à-dire qu'il le fasse sortir de ses « gonds », et que, troisième répétition pour son compte, il rende impossible la répétition des deux autres. Loin d'assurer le cycle et l'analogie, le troisième temps les supprime. Alors, la différence entre les répétitions devient celle-ci, conformément à la nouvelle frontière : l'Avant et le Pendant sont et restent des répétitions, mais qui n'opèrent qu'une fois pour toutes. C'est la troisième répétition qui les distribue suivant la ligne droite du temps, mais aussi qui les élimine, les détermine à n'opérer qu'une fois pour toutes, gardant le « toutes les fois » pour le seul troisième temps. Joachim de Flore, en ce sens, avait vu l'essentiel : il y a deux significations pour un seul signifié. L'essentiel, c'est le troisième Testament. Il y a deux répétitions pour un seul répété, mais seul le signifié, le répété *se* répète en lui-même, abolissant ses significations comme ses conditions. La frontière n'est plus entre une première fois et la répétition qu'elle rend hypothétiquement possible, mais entre les répétitions conditionnelles et la troisième répétition, *répétition dans l'éternel retour* qui rend impossible le retour des deux autres. Seul le troisième Testament tourne sur lui-même. Il n'y a d'éternel retour que dans le troisième temps : c'est là que le plan figé s'anime à nouveau, ou que la ligne droite du temps, comme entraînée par sa propre longueur, reforme une boucle étrange, qui ne ressemble aucunement au cycle précédent, mais qui débouche dans l'informel, et ne vaut que pour le troisième temps et pour ce qui lui appartient. Nous l'avons vu, la condition de l'action par défaut ne revient pas, la condition de l'agent par métamor-

phose ne revient pas ; seul, revient *l'inconditionné* dans le produit comme éternel retour. La force expulsive et sélective de l'éternel retour, sa force centrifuge, consiste à distribuer la répétition dans les trois temps du pseudo-cycle, mais à faire aussi que les deux premières répétitions ne reviennent pas, qu'elles soient une fois pour toutes, et que seule pour toutes les fois, pour l'éternité, revienne la troisième répétition qui tourne sur soi-même. Le négatif, le semblable, l'analogue sont des répétitions, mais ils ne reviennent pas, pour toujours chassés par la roue de l'éternel retour.

Que Nietzsche n'ait pas donné l'exposé de l'éternel retour, nous le savons pour des raisons qui sont à la fois celles de la « critique objective » des textes la plus simple, et celles de leur compréhension poétique ou dramatique la plus modeste. L'état des textes de *Zarathoustra* nous apprend qu'il est deux fois question de l'éternel retour, mais toujours comme d'une vérité non encore atteinte et non exprimée : une fois quand le nain, le bouffon parle (III, « De la vision et de l'énigme ») ; une seconde fois quand les animaux parlent (III, « Le convalescent »). La première fois suffit à rendre Zarathoustra malade, lui inspire un cauchemar épouvantable et le détermine à faire un voyage en mer. La deuxième fois, après une nouvelle crise, Zarathoustra convalescent sourit à ses animaux, plein d'indulgence, mais sachant que son destin sera seulement dans une troisième fois non dite (celle qu'annonce la fin, « le signe arrive »). Nous ne pouvons pas utiliser les notes posthumes, sauf dans des directions confirmées par les œuvres publiées de Nietzsche, puisque ces notes sont comme une matière réservée, mise de côté pour une élaboration future. Nous savons seulement que le *Zarathoustra* n'est pas fini, qu'il devait avoir une suite impliquant la mort de Zarathoustra : comme un troisième temps, une troisième fois. Mais la progression dramatique du *Zarathoustra* tel qu'il est permet déjà de poser une suite de questions et de réponses.

1° Pourquoi Zarathoustra la première fois se met-il en colère, et éprouve-t-il un cauchemar si terrible, lorsque le nain dit « toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle » ? Il l'expliquera plus tard, en interprétant son cauchemar : il a peur que l'éternel retour ne signifie le retour du Tout, du Même et du Semblable, y compris du nain, y compris du plus petit des hommes (cf. III, « Le convalescent »). Il redoute particulièrement que la répétition ne soit négative et par défaut : qu'on ne répète à force d'être sourd, nain et boiteux, juché sur

les épaules d'autrui. A force de ne pas être capable de l'action (la mort de Dieu), même si l'action a été faite. Et il sait qu'une répétition circulaire serait forcément de ce type. C'est pourquoi Zarathoustra nie déjà que le temps soit un cercle, et répond au nain : « Esprit de lourdeur, ne simplifie pas trop les choses ! » Il veut, au contraire, que le temps soit une ligne droite, aux deux directions contraires. Et si un cercle se forme, étrangement décentré, ce sera seulement « au bout » de la ligne droite... ; 2° Pourquoi Zarathoustra traverse-t-il une nouvelle crise et devient-il convalescent ? Zarathoustra est comme Hamlet, le voyage en mer l'a rendu *capable*, il a connu le devenir-semblable, le devenir-égal de la métamorphose héroïque ; et, pourtant, il sent que l'heure n'est pas encore venue (cf. III, « De la béatitude involontaire »). C'est qu'il a déjà conjuré l'ombre du négatif : il sait que la répétition n'est pas celle du nain. Mais le devenir-égal, le devenir-capable de la métamorphose l'a seulement rapproché d'une Identité originaire supposée : il n'a pas encore conjuré l'apparente positivité de l'identique. Il faut la nouvelle crise, et la convalescence. Alors les animaux peuvent dire que c'est le Même et le Semblable qui reviennent, ils peuvent exposer l'éternel retour comme une certitude naturelle positive ; Zarathoustra ne les écoute plus, fait semblant de dormir, il sait que l'éternel retour est encore autre chose, et ne fait pas revenir le même ou le semblable ; 3° Pourquoi Zarathoustra cependant ne dit-il rien encore, pourquoi n'est-il pas encore « mûr », pourquoi ne le deviendra-t-il que dans une troisième fois non dite ? La révélation que tout ne revient pas, ni le Même, implique autant d'angoisse que la croyance au retour du Même et du Tout, bien que ce soit une autre angoisse. Concevoir l'éternel retour comme la pensée sélective, et la répétition dans l'éternel retour comme l'être sélectif, c'est la plus haute épreuve. Il faut vivre et concevoir le temps hors de ses gonds, le temps mis en ligne droite qui élimine impitoyablement ceux qui s'y engagent, qui viennent ainsi sur la scène, mais qui ne répètent qu'une fois pour toutes. La sélection se fait entre répétitions : ceux qui répètent négativement, ceux qui répètent identiquement seront éliminés. Ils ne répètent qu'une fois. L'éternel retour est seulement pour le troisième temps : le temps du drame, après le comique, après le tragique (le drame est défini quand le tragique devient joyeux, et le comique, comique du surhumain). L'éternel retour est seulement pour la troisième répétition, dans la troisième répétition. Le cercle est au bout de la ligne. Ni le nain ni le héros, ni Zarathoustra malade ni Zara-

thoustra convalescent ne reviendront. Non seulement l'éternel retour ne fait pas tout revenir, mais il fait périr ceux qui ne supportent pas l'épreuve. (Et Nietzsche marque avec soin les deux types distincts qui ne survivent pas à l'épreuve : le petit homme passif ou le dernier des hommes, le grand homme actif, héroïque, devenu l'homme « qui veut périr »)[1]. Le Négatif ne revient pas. L'Identique ne revient pas. Le Même et le Semblable, l'Analogue et l'Opposé ne reviennent pas. Seule l'affirmation revient, c'est-à-dire le Différent, le Dissimilaire. Combien d'angoisse avant d'extraire la joie d'une telle affirmation sélective : rien ne revient de ce qui nie l'éternel retour, ni le défaut ni l'égal, seul l'excessif revient. Seule revient la troisième répétition. Au prix de la ressemblance et de l'identité de Zarathoustra lui-même : il faut que Zarathoustra les perde, et que périssent la ressemblance du Moi et l'identité du Je, il faut que Zarathoustra meure. Zarathoustra-héros s'était égalé, mais c'est à l'inégal qu'il s'égalait, quitte à perdre maintenant la feinte identité du héros. Car « on » répète éternellement, mais « on » désigne maintenant le monde des individualités impersonnelles et des singularités préindividuelles. L'éternel retour n'est pas l'effet de l'Identique sur un monde devenu semblable, il n'est pas un ordre extérieur imposé au chaos du monde, l'éternel retour est, au contraire, l'identité interne du monde et du chaos, le Chaosmos. Et comment le lecteur pourrait-il croire que Nietzsche impliquait dans l'éternel retour le Tout, le Même, l'Identique, le Semblable et l'Égal, le Je et le Moi, lui qui fut le plus grand critique de ces catégories ? Comment croire qu'il conçût l'éternel retour comme un cycle, lui qui oppose « son » hypothèse à toute hypothèse cyclique[2] ? Comment croire qu'il tombât dans l'idée fade et fausse d'une *opposition* entre un temps circulaire et un temps linéaire, un temps antique et un temps moderne ?

Mais quel est le contenu de ce troisième temps, de cet informel au bout de la forme du temps, de ce cercle décentré qui se déplace au bout de la ligne droite ? Quel est ce contenu affecté, « modifié » par l'éternel retour ? Nous avons essayé de montrer qu'il s'agissait du simulacre, exclusivement des simulacres. Les simulacres impliquent essentiellement, sous une même puissance, l'objet $= x$ dans l'inconscient, le mot $= x$ dans le langage, l'action $= x$

1. Cf. Nietzsche, *Zarathoustra*, prologue 4 et 5 — Et I, « des hommes sublimes » : la critique du héros.
2. Nietzsche (Kröner, éd.), t. XII, 1, § 106.

dans l'histoire. Les simulacres sont ces systèmes où le différent se rapporte au différent *par* la différence elle-même. L'essentiel est que nous ne trouvons dans ces systèmes aucune *identité préalable*, aucune *ressemblance intérieure*. Tout est différence dans les séries, et différence de différence dans la communication des séries. Ce qui se déplace et se déguise dans les séries ne peut pas et ne doit pas être identifié, mais existe, agit comme le différenciant de la différence. Or de deux manières, la répétition découle nécessairement ici du jeu de la différence. D'une part, parce que chaque série ne s'explique, ne se développe qu'en impliquant les autres ; elle répète donc les autres, et se répète dans les autres qui l'impliquent à son tour ; mais elle n'est pas *impliquée* par les autres, sans y être impliquée comme *impliquant* ces autres, si bien qu'elle revient en elle-même autant de fois qu'elle revient dans une autre. Le revenir en soi est le fond des répétitions nues, comme le revenir en autre est le fond des répétitions vêtues. D'autre part, le jeu qui préside à la distribution des simulacres assure la répétition de chaque combinaison numériquement distincte, puisque les « coups » différents ne sont pas pour leur compte numériquement distincts, mais seulement « formellement » distingués, de sorte que tous les résultats sont compris dans le nombre de chacun suivant les rapports de l'impliqué et de l'impliquant que nous venons de rappeler, chacun revenant dans les autres conformément à la distinction formelle des coups, mais aussi revenant toujours en soi-même conformément à l'unité du jeu de la différence. La répétition dans l'éternel retour apparaît sous tous ces aspects comme la puissance propre de la différence ; et le déplacement et le déguisement de ce qui se répète ne font que reproduire la divergence et le décentrement du différent, dans un seul mouvement qui est la *diaphora* comme transport. L'éternel retour affirme la différence, il affirme la dissemblance et le dispars, le hasard, le multiple et le devenir. Zarathoustra, c'est le précurseur sombre de l'éternel retour. Ce que l'éternel retour élimine, c'est précisément toutes les instances qui jugulent la différence, qui en arrêtent le transport en la soumettant au quadruple joug de la représentation. La différence ne se reconquiert, ne se libère qu'au bout de sa puissance, c'est-à-dire par la répétition dans l'éternel retour. L'éternel retour élimine ce qui le rend lui-même impossible en rendant impossible le transport de la différence. Ce qu'il élimine, c'est le Même et le Semblable, l'Analogue et le Négatif comme présupposés de la représentation. Car la re-présentation et ses présupposés reviennent,

mais une fois, rien qu'une fois, une fois pour toutes, éliminés pour toutes les fois.

Pourtant nous parlons de l'unicité du jeu de la différence. Et nous disons bien « la même série », quand elle revient en elle-même, et « des séries semblables » quand l'une revient dans l'autre. Mais de très petits déplacements dans le langage expriment des bouleversements et des renversements dans le concept. Nous avons vu que les deux formules : « les semblables diffèrent » et « les différents se ressemblent » appartenaient à des mondes entièrement étrangers. Il en est de même ici : *l'éternel retour est bien le Semblable, la répétition dans l'éternel retour est bien l'Identique — mais justement la ressemblance et l'identité ne préexistent pas au retour de ce qui revient.* Ils ne qualifient pas d'abord ce qui revient, ils se confondent absolument avec son retour. *Ce n'est pas le même qui revient, ce n'est pas le semblable qui revient*, mais le Même est le revenir de ce qui revient, *c'est-à-dire du Différent*, le semblable est le revenir de ce qui revient, *c'est-à-dire du Dissimilaire.* La répétition dans l'éternel retour est le même, mais en tant qu'il se dit uniquement de la différence et du différent. Il y a là un renversement complet du monde de la représentation, et du sens que « identique » et « semblable » avaient dans ce monde. Ce renversement n'est pas seulement spéculatif, il est éminemment pratique puisqu'il définit les conditions de légitimité de l'emploi des mots *identique* et *semblable* en les liant exclusivement aux simulacres, et dénonce comme illégitime l'usage ordinaire qui en est fait du point de vue de la représentation. C'est pourquoi la philosophie de la Différence nous paraît mal établie, tant qu'on se contente d'opposer terminologiquement, à la platitude de l'Identique comme égal à soi, la profondeur du Même censé recueillir le différent[1]. Car le Même qui comprend la différence, et l'identique qui la laisse hors de soi peuvent être opposés de beaucoup de façons, ils n'en sont pas moins toujours des principes de la représentation ; tout au plus animent-ils la dispute de la représentation infinie et de la représentation finie. La vraie distinction n'est pas entre l'identique *et* le même, mais entre l'identique, le même ou le semblable, peu importe ici dès qu'ils sont à titres divers posés comme premiers — *et* l'identique, le même ou le semblable exposés comme seconde puissance, d'autant plus puissants pour cela, tournant alors autour de la différence, se disant de la différence en elle-

1. Cf. Heidegger, L'homme habite en poète..., in *Essais et conférences*, trad. Préau, N.R.F., p. 231.

même. Alors tout change effectivement. Le Même, pour toujours décentré, ne tourne effectivement autour de la différence que quand lui-même, assumant tout l'Être, s'applique seulement aux simulacres assumant tout « l'étant ».

L'histoire de la longue erreur, c'est l'histoire de la représentation, l'histoire des icônes. Car le Même, l'Identique, a un sens ontologique : la répétition dans l'éternel retour de ce qui diffère (la répétition de chaque série implicante.) Le semblable a un sens ontologique : l'éternel retour de ce qui dépareille (la répétition des séries impliquées). Mais voilà que l'éternel retour suscite lui-même en tournant une certaine illusion dans laquelle il se mire et dont il se réjouit, dont il se sert pour redoubler son affirmation de ce qui diffère : il produit maintenant une image d'identité comme si c'était la *fin* du différent. Il produit une image de ressemblance comme l'*effet* extérieur du « dispars ». Il produit une image du négatif comme la *conséquence* de ce qu'il affirme, la conséquence de sa propre affirmation. De cette identité, de cette ressemblance et de ce négatif, il s'entoure lui-même, et il entoure le simulacre. Mais justement c'est une identité, une ressemblance, un négatif simulés. Il en joue comme d'une fin toujours manquée, d'un effet toujours déformé, d'une conséquence toujours déviée : ce sont les produits de fonctionnement du simulacre. Il s'en sert, à chaque fois, pour décentrer l'identique, et défigurer le semblable, et détourner la conséquence. Car il est vrai qu'il n'y a pas d'autres conséquences que celles qui sont détournées, pas d'autres ressemblances que les défigurées, pas d'autre identité que décentrée, pas d'autre fin que celle qui est manquée. Se réjouissant dans ce qu'il produit, l'éternel retour dénonce tout autre usage des fins, des identités, des ressemblances et des négations. Même et surtout la négation, il s'en sert de la manière la plus radicale, au service du simulacre, pour nier tout ce qui nie l'affirmation différente et multiple, pour y mirer sa propre affirmation, pour y redoubler ce qu'il affirme. Il appartient essentiellement au fonctionnement du simulacre de simuler l'identique, et le semblable, et le négatif.

Il y a un enchaînement nécessaire, du sens ontologique au sens simulé. Le second dérive du premier, c'est-à-dire il reste à la dérive, sans autonomie ni spontanéité, simple effet de la cause ontologique qui en joue comme la tempête. Mais comment la représentation n'en profiterait-elle pas ? Comment la représentation ne naîtrait-elle pas une fois, au creux d'une vague, à la faveur de l'illusion ? Comment, de l'illusion, ne ferait-elle

pas une « erreur » ? Voilà que l'identité du simulacre, l'identité simulée, se trouve projetée ou rétrojetée sur la différence interne. La ressemblance extérieure simulée se trouve intériorisée dans le système. Le négatif devient principe et agent. Chaque produit de fonctionnement prend une autonomie. On suppose alors que la différence ne vaut, n'est et n'est pensable que dans un Même préexistant qui la comprend comme différence conceptuelle, et qui la détermine par l'opposition des prédicats. On suppose que la répétition ne vaut, n'est et n'est pensable que sous un Identique qui la pose à son tour comme différence sans concept et qui l'explique négativement. Au lieu de saisir la répétition nue comme le produit de la répétition vêtue, et celle-ci, comme la puissance de la différence, on fait de la différence un sous-produit du même dans le concept, de la répétition vêtue, un dérivé de la nue, et de la nue, un sous-produit de l'identique hors du concept. C'est dans un même milieu, celui de la représentation, que la différence est posée d'un côté comme différence conceptuelle, et la répétition, de l'autre côté, comme différence sans concept. Et comme il n'y a pas non plus de différence conceptuelle entre les concepts ultimes déterminables où se distribue le même, le monde de la représentation se trouve enserré dans un réseau d'analogies, qui fait de la différence et de la répétition les concepts de la simple réflexion. Le Même et l'Identique peuvent être interprétés de beaucoup de façons : au sens d'une persévération (A est A), au sens d'une égalité (A = A) ou d'une ressemblance (A ≠ B), au sens d'une opposition (A ≠ non-A), au sens d'une analogie (comme le suggère enfin le tiers exclu, qui détermine les conditions dans lesquelles le troisième terme n'est déterminable que dans un rapport identique au rapport de deux autres $\left(\frac{A}{\text{non-A (B)}} = \frac{C}{\text{non-C (D)}}\right)$. Mais toutes ces manières sont celles de la représentation, à laquelle l'analogie vient donner une touche finale, une fermeture spécifique comme dernier élément. Elles sont le développement du *sens erroné* qui trahit à la fois la nature de la différence et celle de la répétition. Commence ici la longue erreur, d'autant plus longue qu'elle se produit une fois.

Nous avons vu comment l'analogie appartenait essentiellement au monde de la représentation. Lorsque l'on fixe les limites de l'inscription de la différence dans le concept en général, la limite supérieure est représentée par des concepts ultimes déterminables (les genres d'être ou catégories) tandis que la

limite inférieure est représentée par les plus petits concepts déterminés (espèces). Dans la représentation finie, la différence générique et la différence spécifique diffèrent en nature et en procédé, mais sont strictement complémentaires : l'équivocité de l'une a pour corrélat l'univocité de l'autre. Ce qui est univoque en effet, c'est le genre *par rapport à ses espèces*, mais ce qui est équivoque, c'est l'Être *par rapport aux genres eux-mêmes ou catégories*. L'analogie de l'être implique à la fois ces deux aspects : l'un par lequel l'être se distribue dans des formes déterminables qui en distinguent et en varient nécessairement le sens, mais l'autre par lequel, ainsi distribué, il est nécessairement réparti à des étants bien déterminés, chacun pourvu d'un sens unique. Ce qui est manqué, aux deux extrémités, c'est le sens collectif de l'être, et c'est le jeu de la différence individuante dans l'étant. Tout se passe entre la différence générique et la différence spécifique. Le véritable universel est manqué, non moins que le vrai singulier : l'être n'a de sens commun que distributif, et l'individu n'a de différence que générale. On a beau « ouvrir » la liste des catégories, ou même rendre infinie la représentation, l'être continue à se dire en plusieurs sens d'après les catégories, et ce dont il se dit n'est toujours déterminé que par des différences « en général ». C'est que le monde de la représentation suppose un certain type de distribution sédentaire, qui divise ou partage le distribué pour donner à « chacun » sa part fixe (ainsi dans le mauvais jeu, dans la mauvaise manière de jouer, les règles préexistantes définissent des hypothèses distributives d'après lesquelles se répartit le résultat des coups). On comprend mieux, alors, comment la répétition s'oppose à la représentation. La représentation implique essentiellement l'analogie de l'être. Mais la répétition, c'est la seule Ontologie réalisée, *c'est-à-dire* l'univocité de l'être. De Duns Scot à Spinoza, la position de l'univocité a toujours reposé sur deux thèses fondamentales. D'après l'une, il y a bien des formes de l'être, mais, contrairement aux catégories ces formes n'entraînent aucune division dans l'être comme pluralité de sens ontologique. D'après l'autre, ce dont l'être se dit est réparti d'après des différences individuantes essentiellement mobiles, qui donnent nécessairement à « chacun » une pluralité de significations modales. Ce programme est, avec génie, exposé et démontré dès le début de l'*Éthique* : on apprend que les *attributs* sont irréductibles à des genres ou à des catégories, parce qu'ils sont *formellement* distincts, mais tous égaux et *ontologiquement* un, et n'introduisent aucune division dans la

substance qui s'exprime ou se dit à travers eux en un seul et même sens (en d'autres termes, la distinction réelle entre attributs est une distinction formelle, et non pas numérique). On apprend, d'autre part, que les *modes* sont irréductibles à des espèces, parce qu'ils se répartissent dans les attributs d'après des différences individuantes s'exerçant en intensité comme degrés de puissance, qui les rapportent immédiatement à l'être univoque (en d'autres termes, la distinction numérique entre « étants » est une distinction modale, et non pas réelle). N'en est-il pas ainsi du vrai coup de dés ? Les lancers se distinguent formellement, mais pour un coup ontologiquement un, les retombées impliquant, déplaçant et ramenant leurs combinaisons les unes dans les autres à travers l'espace, unique et ouvert, de l'univoque ? Il manquait seulement au spinozisme, pour que l'univoque devînt objet d'affirmation pure, de faire tourner la substance autour des modes, *c'est-à-dire de réaliser l'univocité comme répétition dans l'éternel retour.* Car s'il est vrai que l'analogie a deux aspects, l'un par lequel l'être se dit en plusieurs sens, mais l'autre par lequel il se dit de quelque chose de fixe et de bien déterminé, l'univocité pour son compte a deux aspects tout à fait opposés, d'après lesquels l'être se dit « de toutes manières » en un seul et même sens, mais se dit ainsi de ce qui diffère, se dit de la différence elle-même toujours mobile et déplacée dans l'être. L'univocité de l'être et la différence individuante ont un lien, hors de la représentation, aussi profond que celui de la différence générique et de la différence spécifique dans la représentation du point de vue de l'analogie. L'univocité signifie : ce qui est univoque, c'est l'être lui-même, ce qui est équivoque, c'est ce dont il se dit. Juste le contraire de l'analogie. L'être se dit d'après des formes qui ne rompent pas l'unité de son sens, il se dit en un seul et même sens à travers toutes ses formes — c'est pourquoi nous avons opposé aux catégories des notions d'une autre nature. Mais ce dont il se dit diffère, ce dont il se dit est la différence elle-même. Ce n'est pas l'être analogue qui se distribue dans des catégories, et répartit un lot fixe aux étants, mais les étants se répartissent dans l'espace de l'être univoque ouvert par toutes les formes. L'ouverture appartient essentiellement à l'univocité. Aux distributions sédentaires de l'analogie, s'opposent les distributions nomades ou les anarchies couronnées dans l'univoque. Là, seulement, retentissent « Tout est égal ! » et « Tout revient ! » Mais le *Tout est égal* et le *Tout revient* ne peuvent se dire que là où l'extrême pointe de la différence est atteinte. Une seule et même voix

pour tout le multiple aux mille voies, un seul et même Océan pour toutes les gouttes, une seule clameur de l'Être pour tous les étants. A condition d'avoir atteint pour chaque étant, pour chaque goutte et dans chaque voie, l'état d'excès, c'est-à-dire la différence qui les déplace et les déguise, et les fait revenir, en tournant sur sa pointe mobile.

Bibliographie

INDEX DES NOMS ET DES MATIÈRES

La première colonne renvoie au nom de l'auteur ; la seconde, au titre de l'ouvrage ; la troisième précise l'aspect sous lequel l'ouvrage est cité par rapport à notre sujet.

Nous avons marqué d'un astérisque les ouvrages d'un caractère particulièrement scientifique, ou particulièrement littéraire.

Cette bibliographie n'est évidemment pas exhaustive, et ne pouvait pas l'être. (Par exemple, un thème comme celui de la « compulsion de répétition » dans l'inconscient met en jeu tout, ou presque tout, de la bibliographie psychanalytique.) Nous nous sommes contenté de citer ici les auteurs et ouvrages que nous avons eu besoin d'invoquer dans le courant de notre texte, *même si nous n'en retenions qu'un détail ou une simple référence.*

Il arrive que nous invoquions d'une manière allusive, vague et générale, des auteurs ou des ouvrages pourtant essentiels : par exemple, Damascius, Schelling, Heidegger, pour la philosophie de la différence ; Vico, Péguy, pour la répétition, etc. C'est que nous n'avons pas eu l'occasion, dans le cas de ces auteurs, d'exposer pour elle-même la conception qu'ils se font de la différence ou de la répétition. Dans d'autres cas, au contraire, nous avons été conduit à esquisser un tel exposé : par exemple, Platon, Aristote, Leibniz, Hegel ou Nietzsche. Mais même alors, ces exposés restent tout à fait insuffisants du point de vue de l'histoire de la philosophie, puisqu'ils ne trouvent leur occasion que dans le courant de notre recherche. On voudra donc bien considérer que, non seulement il n'y a ici aucune analyse de la théorie de la différence telle qu'elle apparaît chez beaucoup d'auteurs très importants, mais aussi que, dans les cas où cette analyse est esquissée, elle reste partielle et n'a pas d'autre rôle que de fragment.

Pour un certain nombre d'auteurs (Platon, Aristote, Leibniz, Hegel, Freud, Heidegger) nous avons seulement indiqué *passim* dans la colonne des ouvrages. C'est que les thèmes de la différence ou de la répétition sont réellement présents dans l'ensemble de leur œuvre. Sans doute y a-t-il des ouvrages qui en traitent plus directement que d'autres ; mais ceux-là, nous les avons cités dans notre texte. Dans d'autres cas, au contraire, et particulièrement pour les œuvres de caractère plus littéraire, nous n'avons cité que certains ouvrages considérés comme « exemplaires », bien que l'ensemble de l'œuvre de l'auteur tourne autour de la différence et de la répétition.

ABEL (N. H.)	**Œuvres complètes*, Christiana, 1881.	Théorie des problèmes, différentielle et détermination.
ABELY (X.)	*Les stéréotypies*, Dirion, 1916.	Les stéréotypies en psychiatrie.
ADAMOV (A.)	**La grande et la petite manœuvre*, 1950, « Théâtre I », N.R.F.	Les différences impersonnelles.
ALLEMANN (B.)	*Hölderlin et Heidegger*, 1954, tr. fr., P.U.F.	La différence ontologique selon Heidegger.
ALQUIÉ (F.)	*Le désir d'éternité* P.U.F., 1943.	La répétition dans l'inconscient.
ALTHUSSER (L.)	*Pour Marx*, Maspéro, 1965.	Différence et contradiction : logique structurale de la différence.
— en collabor. avec BALIBAR (E.), ESTABLET (R.), MACHEREY (P.), RANCIÈRE (J.)	*Lire le Capital*, Maspéro, 1965.	
ARISTOTE	*Passim.*	Logique et ontologie de la différence (différences générique et spécifique).
ARTAUD (A.)	**Œuvres complètes*, N.R.F.	Détermination, théâtre et pensée.
AXELOS (K.)	*Vers la pensée planétaire*, Éd. de Minuit, 1964.	La différence ontologique et le jeu.
BACHELARD (G.)	*Le rationalisme appliqué*, P.U.F., 1949.	Épistémologie du problème et de la différence.
BALLANCHE (P.)	*Essais de palingénésie sociale*, Paris, 1827-1832.	Répétition, histoire universelle et foi.
BEAUFRET (J.)	*Introduction au Poème de Parménide*, P.U.F., 1955.	La différence ontologique selon Heidegger.
	Hölderlin et Sophocle in *Remarques sur Œdipe et sur Antigone* de HÖLDERLIN, éd. 10/18, 1965.	La différence, la forme du temps et la césure selon Hölderlin.

BERGSON (H.)	*Œuvres*, P.U.F., Éd. du Centenaire.	Répétition physique, contraction, changement. Répétition et mémoire. La différenciation biologique. Intensité, qualité, extension.
BLANCHOT (M.)	*L'espace littéraire*, N.R.F., 1955. *Le livre à venir*, N.R.F., 1959. Le rire des dieux, *La Nouvelle Revue Française*, juillet 1965.	La différence, la pensée et la mort : les simulacres.
BOLTZMANN (L.)	**Leçons sur la théorie des gaz*, 1898, tr. fr., Gauthier-Villars.	La différence et le probable.
BORDAS-DEMOULIN (J.)	*Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Paris, 1843.	L'Idée différentielle et l'interprétation du calcul.
BORGES (J.-L.)	**Fictions*, 1941, tr. fr., N.R.F.	Chaos, jeu, différence et répétition.
BOULIGAND (G.) — en collabor. avec DESGRANGES (J.)	*Le déclin des absolus mathématico - logiques*, Éd. d'Enseign. sup., 1949.	Épistémologie du problème et de la différence en mathématiques.
BRUNSCHWIG (J.)	Dialectique et ontologie chez Aristote, *Revue philosophique*, 1964.	Différence et dialectique aristotélicienne.
BUTLER (S.)	*La vie et l'habitude*, 1878, tr. fr., N.R.F. **Erewhon*, 1872, tr. fr., N.R.F.	Répétition et habitude.
BUTOR (M.)	*Répertoire I*, Éd. de Minuit, 1960. **La Modification*, Éd. de Minuit, 1957.	Répétition et liberté selon Raymond Roussel. Répétition et modification.
CAMUS (A.)	*Le mythe de Sisyphe*, N.R.F., 1942.	Différence et identité.
CANGUILHEM (G.)	*Le normal et le pathologique*, P.U.F., 1966.	Épistémologie du problème et de la différence en biologie.

CARNOT (L.)	**Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, Paris, 1797.	Calcul différentiel et problème.
CARROLL (L.)	**The complete works*, Londres, Nonesuch library.	Problème, sens et différence (l'objet = *x*).
COHEN (H.)	*Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, 1885.	Rôle des quantités intensives dans la *Critique de la raison pure*.
CUÉNOT (L.)	*L'espèce*, Doin, 1936.	La différence en biologie.
DALCQ (A.)	*L'œuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, 1941.	Intensité, individuation et différenciation biologique.
DAMASCIUS	*Dubitationes et solutiones de primis principiis*, Éd. Ruelle.	Dialectique néo-platonicienne de la différence.
DAMOURETTE (J.) — en collabor. avec PICHON (E.)	*Essai de grammaire de la langue française*, D'Astrey, 1911-1952.	Le « Ne » différentiel dans le langage.
DARWIN (C.)	*L'origine des espèces*, 1859, tr. fr., Reinwald.	Logique de la différence en biologie.
DEQUOY (N.)	**Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*, Gauthier-Villars, 1955.	Distance ou différence positive selon Griss, en logique et mathématiques.
DERRIDA (J.)	*L'écriture et la différence*, Éd. du Seuil, 1967.	Différence et répétition dans l'inconscient, le langage et l'œuvre d'art.
DUNS SCOT (J.)	*Opus oxoniense*, Garcia, Quaracchi.	Univocité, distinction formelle et différence individuante.
ECO (U.)	*L'œuvre ouverte*, 1962, tr. fr., Éd. du Seuil.	Simulacre, différence et œuvre d'art.
ELIADE (M.)	*Le mythe de l'éternel retour*, N.R.F., 1949.	Répétition, mythe et foi.
ELIE (H.)	*Le « complexe significabile »*, Vrin, 1936.	Sens et différence dans certaines logiques médiévales.
FAYE (J.-P.)	*In* Débat sur le roman, *Tel Quel*, 17, 1964. **Analogues*, Éd. du Seuil, 1964.	Différence et répétition dans l'œuvre d'art.

FERENCZI (S.) — en collabor. avec RANK (O.)	*Entwicklungziele der Psychoanalyse*, Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Vienne, 1924.	Le transfert et la répétition dans l'inconscient.
FEUERBACH (L.)	*Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, 1839, tr. fr., Manifestes philosophiques, P.U.F.	La différence et le commencement en philosophie.
FÉVRIER (P.)	*Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions, *C. R. Ac. des Sc.*, avril 1945. *Manifestations et sens de la notion de complémentarité*, Dialectica, 1948.	Différence et négation en logique, mathématiques et physique.
FINK (E.)	*Le jeu comme symbole du monde*, 1960, tr. fr., Éd. de Minuit.	La différence ontologique et le jeu.
FOUCAULT (M.)	*Raymond Roussel*, N.R.F., 1963. La prose d'Actéon, *La Nouvelle Revue Française*, mars 1964. *Les mots et les choses*, N.R.F., 1966.	Différence, ressemblance, identité. La différence et la répétition dans le simulacre.
FREUD (S.)	*Passim*.	La répétition dans l'inconscient.
	— à partir de 1918.	Répétition, Éros et Instinct de mort.
GEOFFROY-SAINT-HILAIRE (E.)	*Principes de philosophie zoologique*, Paris, 1830. *Notions synthétiques et historiques de philosophie naturelle*, Paris, 1837.	Logique de la différence en biologie.
GHYKA (M.)	*Le nombre d'or*, N.R.F., 1931.	Répétition statique et dynamique, symétrie et dissymétrie.
GILSON (E.)	*Jean Duns Scot*, Vrin, 1952.	Différence, analogie, univocité.

GOMBROWICZ (W.)	**Ferdydurke*, tr. fr., Julliard, 1958. **Cosmos*, tr. fr., Denoël, 1966.	Chaos, différence et répétition.
GREDT (J.)	*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, Fribourg, 7e éd., 1937.	Analogie et logique de la différence selon Aristote.
GRISS (G.-F.-C.)	*Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation, *C. R. Ac. des Sc.*, novembre 1948. **Sur la négation*, Synthèse, Bussum, Amsterdam, 1948-1949.	Distance ou différence positive en logique et mathématiques.
GUEROULT (M.)	*La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Alcan, 1929. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles-Lettres, 1930.	Philosophie de la différence dans le post-kantisme.
	Espace, point et vide chez Leibniz, *Revue de métaphysique et de morale*.	Distance et différence selon Leibniz.
GUILLAUME (G.)	*Passim*.	Logique de la différence dans le langage.
GUIRAUD (P.)	*Psychiatrie clinique*, Le François, 1956, rééd. de la « Psychiatrie du médecin clinicien » 1922. Analyse du symptôme stéréotypie, *L'Encéphale*, novembre 1936.	Itérations et stéréotypies en psychiatrie.
GURVITCH (G.)	*Dialectique et sociologie*, Flammarion, 1962.	Différence et opposition dans la dialectique.
HEGEL (G. W. F.)	*Passim*.	Logique et ontologie de la différence (différence, négation, opposition, contradiction).

HEIDEGGER (M.)	*Passim.*	La différence ontologique (Être, différence et question).
HEYTING (A.)	*Les fondements mathématiques, intuitionnisme, théorie de la démonstration*, 1934, tr. fr., Gauthier-Villars.	Distance ou différence positive selon Griss, en logique et mathématiques.
HÖLDERLIN (F.)	*Remarques sur Œdipe. Remarques sur Antigone*, 1804, tr. fr. 10/18.	La différence, la forme du temps et la césure.
HUME (D.)	*Traité de la Nature humaine*, 1739, tr. fr., Aubier.	Répétition physique, contraction, changement : le problème de l'habitude.
HYPPOLITE (J.)	*Logique et existence*, P.U.F., 1953.	Logique et ontologie de la différence selon Hegel.
JOACHIM DE FLORE	*L'Évangile éternel*, tr. fr., Rieder.	Répétition, histoire universelle et foi.
JOYCE (J.)	**Finnegan's Wake*, Faber, 1939.	Chaos, différence et répétition.
JUNG (C. G.)	*Le moi et l'inconscient*, 1935, tr. fr., N.R.F.	Inconscient, problème et différenciation.
KANT (E.)	*Prolégomènes*, 1783, tr. fr., Vrin.	Différence interne et intrinsèque.
	Critique de la raison pure, 1787, 2e éd., tr. fr., Gibert.	L'indéterminé, le déterminable et la détermination dans le Je pense et dans l'Idée. Différence des facultés.
KIERKEGAARD (S.)	*La répétition*, 1843, tr. fr., Tisseau. *Crainte et tremblement*, 1843, tr. fr., Aubier. *Le concept d'angoisse*, 1844, tr. fr., N.R.F. *Les miettes philosophiques*, 1844, tr. fr., « Le caillou blanc ».	Répétition, différence, liberté et foi.

KLOSSOWSKI (P.)	*Un si funeste désir*, N.R.F., 1963.	Le simulacre et la répétition : intensité, éternel retour et perte d'identité.
	Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même, in *Nietzsche, cahiers de Royaumont*, Éd. de Minuit, 1966.	
	* *Le Baphomet*, Mercure, 1966.	
LACAN (J.)	*Le mythe individuel du névrosé*, C.D.U.	Différence et répétition dans l'inconscient : l'instinct de mort.
	Écrits, Éd. du Seuil, 1966.	
LAGACHE (D.)	Le problème du transfert, *Revue française et psychanalyse*, 1952.	Transfert, habitude et répétition dans l'inconscient.
LALANDE (A.)	*Les illusions évolutionnistes*, Alcan, éd. de 1930.	Différence et identité.
	Valeur de la différence, *Revue philosophique*, avril 1955.	
LAPLANCHE (J.) — en collabor. avec PONTALIS (J.-B.)	Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme, *Les Temps Modernes*, avril 1964.	Différence et répétition dans le fantasme.
LAROCHE (E.)	*Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Klincksieck, 1949.	La « distribution » d'après le grec ancien.
LAUTMAN (A.)	*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1938.	Idée dialectique, différentielle et théorie des problèmes.
	Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques, Hermann, 1939.	
	Le problème du temps, Hermann, 1946.	

LECLAIRE (S.)	La mort dans la vie de l'obsédé, *La Psychanalyse*, 2, 1956. A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses, *Évolution psychiatrique*, II, 1958. Les éléments en jeu dans une psychanalyse, *Cahiers pour l'analyse*, 5, 1966.	Différence et répétition dans l'inconscient, et rôle des questions (d'après J. Lacan).
LEIBNIZ	*Passim.*	Logique et ontologie de la différence (continuité et indiscernables, inconscient différentiel).
LÉVI-STRAUSS (C.)	*Tristes Tropiques*, Plon, 1955.	Répétition statique et dynamique.
	Le totétisme aujourd'hui, P.U.F., 1962.	Différence et ressemblance.
MAÏMON (S.)	*Versuch über Transzendantalphilosophie*, VOS, 1790.	Idée différentielle et philosophie transcendantale de la différence.
MARX (K.)	*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, tr. fr., Éd. sociales.	Répétition et histoire.
MEINONG (A.)	Ueber die Bedeutung des Weberschen Gesetzes, *Zschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg.*, XI, 1896.	Différence et intensité.
MEYER (F.)	*Problématique de l'évolution*, P.U.F., 1954.	Logique de la différence en biologie.
MEYERSON (E.)	*Passim.*	Différence et identité.
MILLER (J.-A.)	La suture, *Cahiers pour l'analyse*, 1, 1966.	Différence et répétition dans l'inconscient, d'après J. Lacan.
MILNER (J.-C.)	Le point du signifiant, *Cahiers pour l'analyse*, 3, 1966.	*Ibid.*
MUGLER (C.)	*Deux thèmes de la cosmologie grecque*, Klincksieck, 1953.	Rôle de l'éternel retour dans la pensée grecque.

NIETZSCHE (F.)	*Werke*, Kröner.	Ontologie de la différence et de la répétition : volonté de puissance et éternel retour.
ORTIGUES (E.)	*Le discours et le symbole*, Aubier, 1962.	Logique de la différence dans le langage, selon G. Guillaume.
OSBORN (H. F.)	*L'origine et l'évolution de la vie*, 1917, tr. fr., Masson.	Vie, différence et problème.
PALIARD (J.)	*Pensée implicite et perception visuelle*, P.U.F., 1949.	Distance et profondeur.
PÉGUY (C.)	*Passim.*	Répétition, différence, liberté et foi. Répétition, variation et style.
PERRIER (E.)	*Les colonies animales et la formation des organismes*, Masson, 1881.	Différenciation et répétition en biologie.
PIAGET (J.)	*Introduction à l'épistémologie génétique*, P.U.F., 1949.	Différence et intensité.
PLATON	*Passim.*	Logique et ontologie de la différence (la méthode de la division et les simulacres).
PORPHYRE	*Isagoge*, tr. fr., Vrin.	Logique de la différence selon Aristote.
PRADINES (M.)	*Traité de psychologie générale*, P.U.F., 1943.	Profondeur, distance, intensité.
PROCLUS	*Commentaires sur le 1er livre des Éléments d'Euclide*, tr. fr., Desclée de Brouwer. *Commentaire du Parménide*, tr. fr., Leroux.	Dialectique néo-platonicienne de la différence ; Idée et problème.
PROUST (M.)	**A la recherche du temps perdu*, N.R.F.	Différence et répétition dans l'expérience vécue.
RENOUVIER (C.)	*Les labyrinthes de la métaphysique*, La Critique philosophique, 1877.	Examen critique des théories du calcul différentiel.

RICŒUR (P.)	*De l'interprétation*, Éd. du Seuil, 1965.	Différence et répétition dans l'inconscient selon Freud.
ROBBE-GRILLET (A.)	**Passim.*	Différence et répétition, les déplacements et les déguisements.
ROSENBERG (H.)	*La tradition du nouveau*, 1959, tr. fr., Éd. de Minuit.	Répétition, théâtre et histoire.
ROSNY (J.-H.) aîné.	*Les sciences et le pluralisme*, Alcan, 1922.	Intensité et différence.
ROUGIER (L.)	*En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein*, Chiron, 1922.	Intensité, dissymétrie et différence.
ROUSSEAU (J.-J.)	**La nouvelle Héloïse*, 1761.	La tentative de répétition dans la vie psychique.
ROUSSEL (R.)	**Passim.*	Différence et répétition, variation et style.
RUSSELL (B.)	*The principles of mathematics*, Allen & Unwin, 1903.	Différence, distance, intensité.
ROYER (R.)	*Éléments de psychobiologie*, P.U.F., 1946. *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958.	La différenciation biologique.
	Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur, *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1956.	Profondeur, différence, opposition.
SAUSSURE (F. de)	*Cours de linguistique générale*, Payot, 1916.	Logique structurale de la différence dans le langage.
SCHELLING (F. W.)	*Essais*, tr. fr., Aubier. *Les âges du monde*, 1815, tr. fr., Aubier.	Différence, puissance et fond.
SCHUHL (P.-M.)	*Études platoniciennes*, P.U.F., 1960.	Répétition, variation et style chez Platon.
SELME (L.)	*Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Givors, 1917.	Intensité, différence et entropie.

SERVIEN (P.)	*Principes d'esthétique*, Boivin, 1935. *Science et poésie*, Flammarion, 1947.	Égalité et répétition.
SIMONDON (G.)	*L'individu et sa genèse physico-biologique*, P.U.F., 1964.	Différence, singularité et individualité.
SOLLERS (P.)	*In* Débat sur le roman, *Tel Quel*, 17, 1964. **Drame*, Éd. du Seuil, 1965.	Problème, différence et répétition dans l'œuvre d'art.
SPINOZA	*Éthique.*	Univocité, distinction formelle et différence individuante.
TARDE (G.)	*Passim.*	Différence et répétition comme catégories de la Nature et de l'Esprit.
TOURNIER (M.)	**Vendredi ou les limbes du Pacifique*, N.R.F., 1967.	Autrui et la différence.
TROUBETZKOI	*Principes de phonologie*, 1939, tr. fr., Klincksieck.	Logique structurale de la différence dans le langage.
VERRIEST (G.)	*Évariste Galois et la théorie des équations algébriques, in *Œuvres mathématiques* de GALOIS, Gauthier-Villars, 1961.	Théorie des problèmes et détermination selon Galois.
VIALLETON (L.)	*Membres et ceintures des Vertébrés Tétrapodes*, Doin, 1924.	La différenciation biologique.
VICO (J.-B.)	*La science nouvelle*, 1744, tr. fr., Nagel.	Répétition et histoire universelle.
VUILLEMIN (J.)	*L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P.U.F., 1954.	Philosophie de la différence dans le postkantisme, et rôle des quantités intensives dans l'interprétation de H. Cohen.
	Philosophie de l'Algèbre, P.U.F., 1962.	Théorie des problèmes et détermination selon Abel et Galois.
WAHL (J.)	*Passim.*	Dialectique et différence.

WARRAIN (F.)	*L'œuvre philosophique de Hoëné Wronski*, Vega, 1933.	Philosophie de la différence selon Wronski.
WEISMANN (A.)	*Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, tr. fr., Reinwald, 1892.	La différence en biologie.
WRONSKI (H.)	**Philosophie de l'infini*, 1814. *Philosophie de la technie algorithmique, 1817, in *Œuvres mathématiques*, Hermann.	L'Idée différentielle et l'interprétation du calcul.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 1

INTRODUCTION. — Répétition et différence 7

Répétition et généralité : première distinction du point de vue des conduites, 7. — Les deux ordres de la généralité : ressemblance et égalité, 9. — Deuxième distinction, du point de vue de la loi, 10. — Répétition, loi de la nature et loi morale, 11.

Programme d'une philosophie de la répétition selon Kierkegaard, Nietzsche, Péguy, 13. — Le vrai mouvement, le théâtre et la représentation, 16.

Répétition et généralité : troisième distinction du point de vue du concept, 20. — La compréhension du concept et le phénomène du « blocage », 21. — Les trois cas de « blocage naturel » et la répétition : concepts nominaux, concepts de la nature, concepts de la liberté, 22.

La répétition ne s'explique pas par l'identité du concept ; pas davantage par une condition seulement négative, 26. — Les fonctions de « l'instinct de mort » : la répétition dans son rapport avec la différence, et comme exigeant un principe positif. (Exemple des concepts de la liberté), 27.

Les deux répétitions : par identité du concept et condition négative ; par différence et excès dans l'Idée. (Exemples des concepts naturels et nominaux), 31. — Le nu et le travesti dans la répétition, 36.

Différence conceptuelle et différence sans concept, 39. — Mais le concept de la différence (Idée) ne se réduit pas à une différence conceptuelle, pas plus que l'essence positive de la répétition ne se réduit à une différence sans concept, 40.

CHAPITRE PREMIER. — La différence en elle-même 43

La différence et le fond obscur, 43. — Faut-il représenter la différence ? Les quatre aspects de la représentation (quadruple racine), 44. — L'heureux moment, la différence, le grand et le petit, 45.

Différence conceptuelle : la plus grande et la meilleure, 46. — La logique de la différence selon Aristote, et la confusion du

concept de la différence avec la différence conceptuelle, 47. — Différence spécifique et différence générique, 48. — Les quatre aspects, ou la subordination de la différence : identité du concept, analogie du jugement, opposition des prédicats, ressemblance du perçu, 49. — La différence et la *représentation organique*, 52.

Univocité et différence, 53. — Les deux types de distribution, 54. — Impossibilité de réconcilier l'univocité et l'analogie, 56. — Les moments de l'univoque : Scot, Spinoza, Nietzsche, 58. — La répétition dans l'éternel retour définit l'univocité de l'être, 60.

La différence et la *représentation orgique* (l'infiniment grand et l'infiniment petit), 61. — Le fondement comme raison, 62. — Logique et ontologie de la différence selon Hegel : la contradiction, 64. — Logique et ontologie de la différence selon Leibniz : la vice-diction (continuité et indiscernables), 66. — Comment la représentation orgique ou infinie de la différence n'échappe pas aux quatre aspects précédents, 69.

La différence, l'affirmation et la négation, 71. — L'illusion du négatif, 74. — L'élimination du négatif et l'éternel retour, 77.

Logique et ontologie de la différence selon Platon, 82. — Les figures de la méthode de la division : les prétendants, l'épreuve-fondement, les questions problèmes, le (non)-être et le statut du négatif, 84.

Ce qui est décisif dans le problème de la différence : le simulacre, la résistance du simulacre, 91.

CHAPITRE II. — **La répétition pour elle-même** 96

La répétition : quelque chose est changé, 96. — *Première synthèse du temps :* le présent vivant, 97. — Habitus, synthèse passive, contraction, contemplation, 99. — Le problème de l'habitude, 103.

Seconde synthèse du temps : le passé pur, 108. — La Mémoire, le passé pur et la représentation des présents, 109. — Les quatre paradoxes du passé, 111. — La répétition dans l'habitude et dans la mémoire, 112. — Répétition matérielle et spirituelle, 114.

Cogito cartésien et cogito kantien, 116. — L'indéterminé, la détermination, le déterminable, 117. — Le Je fêlé, le moi passif et la forme vide du temps, 118. — Insuffisance de la mémoire : la *troisième synthèse du temps*, 119. — Forme, ordre, ensemble et série du temps, 120. — La répétition dans la troisième synthèse : sa condition par défaut, son agent de métamorphose, son caractère inconditionné, 121. — Le tragique et

le comique, l'histoire, la foi, du point de vue de la répétition dans l'éternel retour, 123.

La répétition et l'inconscient : « Au-delà du principe de plaisir », 128. — La première synthèse et la liaison : Habitus, 129. — Seconde synthèse : les objets virtuels et le passé, 131. — Erôs et Mnémosyne, 136. — Répétition, déplacement et déguisement : la différence, 137. — Conséquences pour la nature de l'inconscient : inconscient sériel, différentiel et questionnant, 140. — Vers la troisième synthèse ou le troisième « au-delà » : le moi narcissique, l'instinct de mort et la forme vide du temps, 145. — Instinct de mort, opposition et répétition matérielle, 147. — Instinct de mort et répétition dans l'éternel retour, 148.

Ressemblance et différence, 153. — Qu'est-ce qu'un système?, 155. — Le précurseur sombre et le « différenciant », 156. — Le système littéraire, 159. — Le phantasme ou simulacre, et les trois figures de l'identique par rapport à la différence, 162.

La vraie motivation du platonisme est dans le problème du simulacre, 165. — Simulacre et répétition dans l'éternel retour, 167.

CHAPITRE III. — **L'image de la pensée**..... 169

Le problème des présupposés en philosophie, 169. — Premier postulat : le principe de la *Cogitatio natura universalis*, 171.

Deuxième postulat : l'idéal du sens commun, 173. — La pensée et la doxa, 174. — Troisième postulat : le modèle de la récognition, 176. — Ambiguité de la Critique kantienne, 178. Quatrième postulat : l'élément de la représentation, 179.

Théorie différentielle des facultés, 181. — L'usage discordant des facultés : violence et limite de chacune, 182. — Ambiguïté du platonisme, 184. — Penser : sa genèse dans la pensée, 186.

Cinquième postulat : le « négatif » de l'erreur, 192. — Problème de la bêtise, 195.

Sixième postulat : le privilège de la désignation, 198. — Sens et proposition, 200. — Les paradoxes du sens, 201. — Sens et problème, 203. — Septième postulat : la modalité des solutions, 205. — L'illusion des solutions dans la doctrine de la vérité, 207. — Importance ontologique et épistémologique de la catégorie de problème, 210.

Huitième postulat : le résultat du savoir, 213. — Que signifie « apprendre » ?, 214. — Récapitulation des postulats, comme obstacles à une philosophie de la différence et de la répétition, 216.

CHAPITRE IV. — **Synthèse idéelle de la différence** 218

L'Idée comme instance problématique, 218. — Indéterminé, déterminable et détermination : la différence, 220.

La différentielle, 221. — La quantitabilité et le principe de déterminabilité, 222. — La qualitabilité et le principe de détermination réciproque, 223. — La potentialité et le principe de détermination complète (la forme sérielle), 226.

Inutilité de l'infiniment petit dans le calcul différentiel, 228. — Différentiel et problématique, 232. — Théorie des problèmes : dialectique et science, 234.

Idée et multiplicité, 236. — Les structures : leurs critères, les types d'Idées, 238. — Procédé de la vice-diction : le singulier et le régulier, le remarquable et l'ordinaire, 245.

L'Idée et la théorie différentielle des facultés, 247. — Problème et question, 252. — Les impératifs et le jeu, 255.

L'Idée et la répétition, 258. — La répétition, le remarquable et l'ordinaire, 260. — L'illusion du négatif, 261. — Différence, négation et opposition, 262. — Genèse du négatif, 266.

Idée et virtualité, 269. — La réalité du virtuel : *ens omni modo...*, 270. — Différentiation et différenciation ; les deux moitiés de l'objet, 271. — Les deux aspects de chaque moitié, 272. — La distinction du virtuel et du possible, 273. — L'inconscient différentiel ; le *distinct-obscur*, 275.

La différenciation comme processus d'actualisation de l'Idée, 276. — Les dynamismes ou drames, 279. — Universalité de la dramatisation, 282. — La notion complexe de différen$\frac{t}{c}$iation, 284.

CHAPITRE V. — **Synthèse asymétrique du sensible** 286

La différence et le divers, 286. — Différence et intensité, 287.

L'annulation de la différence, 288. — Bon sens et sens commun, 289. — La différence et le paradoxe, 292.

Intensité, qualité, extension : l'illusion de l'annulation, 294. — La profondeur ou *spatium*, 296.

Premier caractère de l'intensité : l'inégal en soi, 299. — Rôle de l'inégal dans le nombre, 300. — Second caractère : affirmer la différence, 301. — L'illusion du négatif, 303. — L'être du sensible, 304. — Troisième caractère : l'implication, 305. — Différence de nature et différence de degré, 307. — L'énergie et l'éternel retour, 310. — La répétition dans l'éternel retour n'est ni qualitative ni extensive, mais intensive, 311.

Intensité et différentielle, 314. — Rôle de l'individuation dans l'actualisation de l'Idée, 316. — Individuation et différenciation, 317. — L'individuation est intensive, 318. — Différence individuelle et différence individuante, 322. — « Perplication », « implication », « explication », 324.

Evolution des systèmes, 327. — Les centres d'enveloppement, 329. — Facteurs individuants, Je et Moi, 330. — Nature et fonction d'autrui dans les systèmes psychiques, 334.

CONCLUSION. — **Différence et répétition** 337

Critique de la représentation, 337. — Inutilité de l'alternative fini-infini, 339. — Identité, ressemblance, opposition et analogie : comment elles trahissent la différence (les quatre illusions) 341. — Mais comment elles trahissent aussi la répétition 346.

Le fondement comme raison : ses trois sens, 349. — Du fondement au sans-fond, 351. — Individuations impersonnelles et singularités préindividuelles, 354.

Le simulacre, 355. — Théorie des Idées et des problèmes, 357. — Autrui, 360. — Les deux types de jeu : leurs caractères, 361. — Critique des catégories, 364.

La répétition, l'identique et le négatif, 365. — Les deux répétitions, 367. — Pathologie et art, stéréotypie et refrain : l'art comme lieu de coexistence de toutes les répétitions, 371. — Vers une troisième répétition, ontologique, 374.

La forme du temps et les trois répétitions, 376. — Force sélective de la troisième : l'éternel retour et Nietzsche (les simulacres), 378. — Ce qui ne revient pas, 380. — Les trois sens du Même : l'ontologie, l'illusion et l'erreur, 384. — Analogie de l'être et représentation, univocité de l'être et répétition, 386.

BIBLIOGRAPHIE, INDEX DES NOMS ET DES MATIÈRES 391

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Mars 1993 — N° 39 166

DU MÊME AUTEUR

AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, coll. « Epiméthée », 1953; 4e éd., 1988.

Nietzsche et la philosophie, coll. « BPC », 1962; 7e éd., 1988.

La philosophie critique de Kant, coll. « Le Philosophe », n° 59, 1963; 6e éd., 1987.

Bergson. Mémoire et vie, coll. SUP-« Les Grands Textes », 1963; 4e éd., 1975.

Proust et les signes, coll. « Perspectives critiques », 1964; 7e éd., 1987.

Nietzsche, coll. « Philosophes », 1965; 7e éd., 1988.

Le bergsonisme, coll. SUP-« Le Philosophe », n° 76, 1966; 2e éd., 1968.

AUX ÉDITIONS DE MINUIT

Présentation de Sacher-Masoch, 1967.

Spinoza et le problème de l'expression, 1969.

Logique du sens, 1969.

L'image-mouvement, Cinéma 1, 1983.

L'image-temps, Cinéma 2, 1985.

Foucault, 1986.

Le pli (Leibniz et le baroque), 1988.

Pourparlers, 1990.

L'épuisé (*in* Beckett, *Quad*), 1992.

En collaboration avec F. Guattari

L'Anti-Œdipe, 1972.

Kafka, 1975.

Rhizome, 1976.

Mille Plateaux, 1980.

Qu'est-ce que la philosophie ?, 1991.

AUX ÉDITIONS FLAMMARION

En collaboration avec C. Parnet :

Dialogues, 1977.

AUX ÉDITIONS DE LA DIFFÉRENCE

Francis Bacon, Logique de la sensation, 1981.