

Les signes

d'une philosophie à venir

directeur de mémoire : Walder Plinio Prado Jr

Les signes

d'une philosophie à venir

Dédicaces et remerciements. La liste est un peu longue et tant mieux.

A Fanny et Fred
A Christelle M.-C.

A Mr Loraux, que de mots à dire
A Mr Prado, pour son soutien implicite
A Mr Badiou, pour sa liberté et sa capacité
A Odile, pour la hiérarchie qu'elle connaît bien
Aux rencontres du hasard, M. Bitbol et S. W. Hawking

Les signes

Introduction	_4
I.1. Les signes qu'il nous faut	_6
Le signe naturel. Le signe artificiel. Le signe linguistique. Les signes chez les stoïciens et chez Pierce. Les images sensori-motrices ou signes porteurs d'affect.	
I.2. Bergson et les images : sortir des doctrines	_10
Affection et perception et non sensation et représentation. Le double abandon du matérialisme et du spiritualisme. Au delà-du vitalisme. La complexité de la vie et du travail est une simplicité enrichie	
I.3. Nietzsche et les signes : recueillir ce qui doit être affirmé	_16
Pourquoi la science a-t-elle tant d'avance sur la philosophie ? Qu'est-ce que la morale ? Qu'est-ce que la grande politique ?	
II.1. Merleau-Ponty et le chiasme : supprimer les absolus	_23
La décomposition du chiasme à partir de trois familles de distinctions	
II.2. Foucault et le Dehors : transgresser ou se laisser attirer	_28
Foucault et la pensée du Dehors. Pour une nouvelle théorie des signes. La transgression de la limite et l'attrance vers le Dehors.	
II.3. Deleuze et les deux éternités : se dépersonnaliser	_33
Deleuze et la pensée du surpli : les deux éternités. Eternité de succession et durée porteuse de nouveauté chez Bergson. Immortalité et éternité de coexistence chez Spinoza. Les deux régimes de pensée chez Deleuze.	
III.1. Badiou et le panorama philosophique : sortir du désert	_41
Présentation de la philosophie de Badiou. La crise de vérité et le retour au même. Point de conciliation entre Badiou et Deleuze : formaliser, interpréter, expérimenter.	
III.2. Vers d'autres positivités : s'appuyer sur les sciences	_50
Les potentialités de la physique quantique et la hiérarchie chez les rats	
III.3. Vers une pensée de l'affectif : être en capacité autonome	_73
Le régime affectif ou propre au fini-illimité. Hétéronomie, Homonomie et Autonomie. Les trois politiques. Vers une capacité autonome	
Conclusion	_86
Bibliographie	_88

Introduction

« *Nous nous rendons malheureux parce que nous ne savons pas ce qui est important* »
Platon

Ce mémoire parle d'autonomie et de capacité d'expérimentation. Il n'est que l'amorce d'un ensemble beaucoup plus large. Pour le résumer, il met en avant ce qu'on appelle l'autonomie ou encore capacité, puissance, auto-affection et que les philosophes nomment traditionnellement le « temps authentique » ou plus récemment la « création » désentravée de sa dimension divine et humaine. Pour le présent travail nous partons des intuitions issues du livre V de l'*Ethique* de Spinoza, du livre V de *Ainsi parlait Zarathoustra*, ainsi que des tensions de la pensée rhizome contenues dans les *Mille Plateaux* de Deleuze et Guattari. Le plus intéressant sans doute est que ce mémoire avec le principe d'incertitude de la physique quantique (et que passer un cap les lois ne sont pas les mêmes pour tous, pour toutes les corps de l'échelle quantique à l'échelle astrophysique), qui pose la réalité quantique comme ce qui a sa propre loi. Il tient compte aussi de l'éternel retour de Nietzsche et des expériences faites en éthologie appelées théorie de la hiérarchie chez les rats. Voici pour le cadre de notre travail. Notons que le principe d'incertitude signifie que pour toute particule quantique on ne peut mesurer à la fois son positionnement et sa vitesse mais l'un ou l'autre, c'est-à-dire que l'espace et le temps envisage de manière statique la réalité et c'est aussi pour cela qu'Einstein les fusionnera (en reprenant la électromagnétisme de Maxwell où les champs sont des blocs dynamiques)

On pourrait croire que ce mémoire porte avant tout sur les signes (Partie I), mais en réalité il s'intéresse à ce qui se joue avec la pensée et notre époque. Ce sont les signes qui nous forcent à penser ^{cf. DzPS_I18}. L'intérêt de ces lignes est là. Dans les années 60 et 70, a eu lieu l'amorce d'un milieu philosophique effervescent (Partie II) dont nous vivons aujourd'hui les retombées et le difficile désert philosophique qui vient en contraste. Pourtant, partant de là, de nouveaux devenirs s'offrent à la philosophie (Partie III). La philosophie comme âge des comètes est quelque peu révolue, aujourd'hui, elle semble émerger de ce que l'on peut appeler des constellations de penseurs. La frontière finie à l'exemple de Deleuze et Guattari s'estompe pour dégager de nouvelles richesses. Au delà de la traditionnelle constitution du philosophe en sujet (processus de subjectivation), bien connue depuis Descartes comme arrachement aux opinions communes, il y a un processus de dépersonnalisation sur lequel joue le signe et qui vient créer un entre-deux où se produit spécifiquement la pensée. C'est l'idée de se dépersonnaliser en s'attachant davantage aux signes, aux intensités impersonnelles qu'aux personnes qui « affectivement » nous entourent. Tout en se dépersonnalisant l'un l'autre, les penseurs portés vers les signes se singularisent dans des intensités inouïes, ce que nous appellerons par la suite avec Deleuze l'éternité, l'éternité dans le sens nouveau que cherchent à amener Nietzsche ou Spinoza comme éternité de coexistence. Il s'agit en relevant les signes d'une nouvelle pensée de suggérer au-delà une nouvelle capacité à penser collective faite d'autonomies constellées. Heidegger trop pris dans son orgueil et sa réflexion, se demandait si nous étions capables de penser. En physique quantique on parle de taquiner la matière pour libérer quelque chose, en philosophie on parle d'indiquer

ce qui est important ou essentiel pour libérer une quantité d'énergie (onde ou particule), en art on parle de délirer sur un peuple à venir c'est-à-dire qu'on affecte chez les gens ce qui est libérateur de joie et de puissance (entendue comme capacité non comme pouvoir). Ce libérer quelque chose sont des intensités inouïes propres à une nouvelle communauté ou subjectivité, un collectif d'affects actifs et de notions communes que tout un chacun n'oserait pas s'imaginer. Introduire une bulle d'imprévisible, c'est ce que font les signes.

Les philosophes ne font que cela, nous inciter à prendre des risques en nous offrant des garanties. Les grands penseurs savent que ce qui a été acquis par leur pensée une fois l'est une fois pour toute et reviendra bien une autre fois. C'est leur grande leçon de Platon à Husserl. Il n'y a rien à attendre ni à espérer, il suffit simplement d'activer les signes et à travers eux d'activer une « nouvelle » pensée, en réalité une nouvelle capacité à penser. Passé ce dithyrambe, on peut dire que certes, la philosophie s'est amorcée avec l'axiome de Parménide qui pose que *le Même est à la fois penser et être* et auquel Platon adjoindra le genre de l'Autre. Mais depuis ses débuts la philosophie, donc, ignore les zones obscures où s'élaborent les forces effectives qui agissent sur la pensée, les déterminations qui nous forcent à penser ^{DzPS_116}. S'il y a bien une unité de la vie et de la pensée, du penser et du devenir, cette unité ne nous assigne nullement à une vie ordinaire ou à une pensée prévisible, c'est pourquoi les problèmes que nous aborderons sont ceux de la vie mais pas forcément ceux du quotidien puisque tout l'intérêt de la vie et de la philosophie est de nous sortir de ce quotidien. Alors si les voies de l'existence humaine ordinaire se limitent à la souffrance et à l'ennui comme le dirait Schopenhauer le pessimiste, ces voies qu'empruntent les classes supérieures pour l'ennui et les classes intérieures pour la souffrance, voies symbolisées par les peines de la semaine laborieuse et l'ennui du dimanche oisif. Amenons-y un peu de joie impersonnelle et de gai savoir. Au fond on pense comme on sort dans la rue, avec élan.

Enfin nous verrons, et c'est un peu la thèse de ce mémoire, que l'autonomie rentre dans un dispositif plus large avec l'homonomie et l'hétéronomie. L'homonomie revient pour la pensée à poser la loi du même pour mieux s'en écarter : c'est une axiomatique abstraite comme on peut la retrouver dans la dialectique ou le structuralisme. L'hétéronomie n'est que la dialectique d'un dominé et d'un dominant qui pose une transcendance et s'y soumet comme étant l'Un ou Dieu : c'est le système des hiérarchies et des représentations que Nietzsche appelait aussi morale. L'autonomie, le fait non de faire ce qui nous chante mais de se forger sa propre loi, n'est jamais complète, elle ne se produit jamais simultanément dans tous les domaines à la fois, ni ne touche tous les individus, sinon nous basculerions dans un absolu, L'autonomie est cesse le produit d'une situation, mais du côté d'un cercle vertueux, d'un agencement collectif où les idées rebondissent entre elles, se stimulent entre elles. L'autonomie n'existe pas en soi mais elle est sans cesse à refaire : c'est une aptitude qui s'exerce dans l'effort ou plus simplement c'est une capacité d'énergie affranchie des mœurs et de la majorité.

Ce petit mémoire à pour second titre *Liberté ou capacité d'autonomie*. S'il s'intitule *les signes d'une philosophie à venir*, c'est par boutade. c'est qu'à le lire vous vous mettez en retard pour la faire...

I.1. Les signes qu'il nous faut

Les signe naturels et artificiels

Les signes linguistiques

Les signes chez les stoiciens et chez Pierce

Les images sensori-motrices et les signes porteurs d'affect

les signes « *sont comme des oiseaux qui frappent du bec à la fenêtre. Il ne s'agit pas de les interpréter. Il s'agit plutôt de repérer leur trajectoire, pour voir s'ils peuvent servir d'indicateurs de nouveaux univers de référence susceptibles d'acquérir une consistance suffisante pour retourner une situation* », Guattari^{DzCC_84}.

S'il fallait donner d'emblée une définition du signe tel que nous l'envisageons, ce serait de dire que le signe est ce qui par sa rencontre nous force à penser. Plusieurs philosophes ont pointé cela, Bergson (dans ses cours et ses *images*), Foucault (dans ses *dits et écrits*), Nietzsche (dans ses symptômes d'Aurore). Mais il existe des définitions plus classiques que nous allons résumer ici. La conception académique appelle signe tout phénomène ou objet, perceptible aux sens, qui éveille l'idée d'un fait ou d'un objet que les sens ne perçoivent pas. Plus précisément il existe une distinction entre signe naturel et signe artificiel (ou conventionnel). Enfin il existe une troisième type de signe tel que Saussure l'a développé dans sa linguistique, c'est le signe linguistique. Telles sont les trois acceptions classiques du signe. Nous aurons l'occasion ici d'en développer d'autres.

* * *

a. Les signes naturels et artificiels

On nomme ainsi les signes qui sont liés à la chose par une loi de la nature. Autrement dit, c'est tout ce qui évoque un phénomène non perçu et permet de le reconnaître ou de le prévoir. On peut prendre l'exemple de la fumée qui permet de déceler un feu ou de la rougeur qui est signe de timidité. La timidité n'est pas perceptible par les sens. Les signes naturels sont liés à la chose signifiée par un rapport logique ou essentiel. La fumée est signe du feu, en tant qu'elle est liée au feu par une relation de causalité : la fumée est le signe du feu en ce sens que, même si celui-ci est caché par un mur, en voyant la fumée s'élever au-dessus du mur, je pense au feu qui l'a produit.. De manière académique on dirait que l'idée de l'effet ou de la fumée, est liée à l'idée de la cause ou du feu par un « rapport logique ». Ce rapport dérive de la *nature* même des choses. On peut parler d'indices sensibles puisque la fumée enveloppe la nature de sa cause, à savoir le feu. Ces signes *indiquent* donc une cause. Mais il faut un pendant aux signes naturels : les signes artificiels. Les signes artificiels, quant à eux, ne sont liés à la chose qu'ils *désignent* que par un rapport accidentel et de manière générale par une convention. C'est l'ensemble des signes artificiels qui forme le langage. Mais cela ne nous suffit pas, car on demeure dans l'abstraction d'une dialectique entre l'homme et la nature.

* * *

b. Les signes linguistiques

Au début du XX^e, Ferdinand de Saussure donne une nouvelle définition de signe : le signe comme « entité psychique à deux faces, l'image acoustique et le concept, deux éléments intimement unis qui s'appellent l'un l'autre ». L'image acoustique (ou son) prendra le nom de signifiant et le concept celui de signifié. On a ainsi d'une part le sens ou la valeur du signe et d'autre part ce grâce à quoi le signe se manifeste. Plus qu'une réunion des deux précédents types de signes (naturels et artificiels), on bascule dans une axiomatique propre structuralisme. Cette union est arbitraire c'est-à-dire qu'elle n'est motivée par aucune raison naturelle contrairement au signe naturel. « *Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image*

linguistique. Cette dernière n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens... le signe linguistique est donc une entité psychique à deux faces » (Cours de linguistique générale, pp. 98-99, Payot). Le signe linguistique est donc bien la combinaison du concept et de l'image acoustique, le lien arbitraire unissant le signifié au signifiant mais s'il est réalité, le signe est une réalité non observable. Non observable, au sens précis de non mesurable, et donc de non expérimentable. C'est ainsi que l'on tombe dans l'abstraction propre à toute homonomie (pensée fonctionnant par homologues : ici le signifié et le signifiant). Il appartient à la structure qui précisément sous-tend la réalité. Mais très vite, on se rend compte que cette conception conduit à une impasse doublant la réalité (monde sensible) d'une structure abstraite (qui en réalité n'existe pas). Ceci ne peut nous satisfaire pour définir précisément les signes qui nous intéressent dans ce mémoire. On peut envisager une autre conception des signes qui les libère véritablement de l'emprise du langage dominant (ou signifiant), ce sont les triades sémiotiques de Pierce.

* * *

c. Les signes chez les stoïciens et chez Pierce

On peut, comme Rastier^{RasPS}, rapprocher les principales notions de signes depuis l'antiquité jusqu'à nos jours sous la forme de triades notamment chez Aristote et Boèce (*vox – intellectus – res*), chez les stoïciens (*semeion – lecton – tunchanon*), chez Saint-Thomas d'Aquin (*vox – conceptus – res*), chez Arnaud et Nicole (*mot – idée – chose*), Pierce (*représentamen – interprétant – objet*), chez Saussure (*signifiant – signifié – référent*) et pour finir chez Morris (*sign vehicle – interprétant – designatum*). Pourtant il faut isoler dans ces rapprochements Peirce et les stoïciens, car comme ils nous mettent en garde dans leurs écrits, il ne faut pas démembrer la triade du signe. Chez Pierce *representamen – interprétant – objet* forment la relation triadique vraie ou (non-décomposable). Chez les stoïciens la seule distinction possible se fait entre les signes indicatifs qu'attaqueront les sceptiques et les signes commémoratifs. Nous avons vu que leur triade « sémiotique » était *semeion – lecton – tunchanon*. Le terme *tunchanon* qui se traduit par « ce qui arrive » signifie conjoncture si on le replace dans la physique stoïcienne où le monde est envisagé comme totalité dynamique solidaire ou tout est signe de tout. La conjoncture est la dynamique globale du monde, qui inclut donc tant l'acteur que l'événement. La conjoncture est donc aussi bien le référent. Le lecton, c'est-à-dire le dicible est l'élément incorporel de la triade. Mais cet élément incorporel renvoie lui encore à une abstraction (événement) qui ne rend pas compte des signes vecteurs d'affects. Mais c'est à partir de Pierce que Deleuze les mettra à jour.

* * *

d. Les images sensori-motrices ou signes porteurs d'affects

Tous les signes ou classification de signes antérieurs désignent l'état d'un rapport à un moment donné mais n'indiquent pas l'évolution de ce rapport (augmentation ou diminution d'intensité). Ce sont des signes vecteurs d'affects, Deleuze les envisagera dans un premier temps en rapprochant les images dont Bergson fera la théorie tout au début de Matière et mémoire opsignes et sonsignes. Au delà de cette triple distinction communément admise il existe les images. Au sein même des images nous pouvons distinguer les images sensori-motrices. Une image sensori-motrice est la chose même, du moins la chose en tant qu'elle se

prolonge dans les mouvements par lesquels nous nous en servons ou nous l'appréhendons. On peut prendre l'exemple bergsonien de l'herbe : l'herbe fait signe ou intéresse la vache. Ceci est de l'ordre de la reconnaissance automatique ou habituelle et va au-delà de la couleur verte comme simple signe naturel de l'herbe. Pour Deleuze *les signes ne sont pas séparables d'un tout autre élément, non linguistique, et qu'on pourrait appeler les « états de choses » ou mieux encore, les « images »*⁵ : signes et images forment un « agencement d'énonciation »^{RF_18}. Nous développerons cela dans la sous-partie qui suit (1.2.) Les opsignes ou sonsignes, par exemple, envisagés par Deleuze dans ses études sur le cinéma, débordent la classification sémiotique de Peirce^{DzIT_45-50} c'est-à-dire qu'il s'attachent à la réalité appréhendée sous le primat du mouvement.

I.2. Bergson et les images :

sortir des doctrines

Affection et perception et non sensation et représentation.

Le double abandon du matérialisme et du spiritualisme

Au delà-du vitalisme

La complexité de la vie ou du travail est une simplicité enrichie

Nous allons dans cette partie nous intéresser à la théorie des images que Bergson met en place tout au début de *Matière et mémoire*. Il s'agit de voir en quoi une théorie des images-mouvements est inséparable d'une théorie des signes. Nous nous appuyerons donc sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* jusqu'à la page 76, à l'endroit précis où Bergson introduit la mémoire et fait de cette théorie « matérialiste » des images une théorie de la perception pure qui a pour pendant obligé une théorie de la mémoire pure.

* * *

a. Affection et perception et non sensation et représentation.

Dès le premier paragraphe de *Matière et mémoire*, Bergson pose conjointement un monde perçu et un corps qui ne se définit ni par la représentation, ni par la sensation, mais par l'action : c'est-à-dire que l'action (toute dimension active) induit, du dehors, de la perception et, du dedans, de l'affection. Représentation et sensation demeurent adéquates pour un monde marqué par la passivité, alors Bergson fait état d'un univers fait d'images-mouvements. Que l'affection ne se réduise pas à la sensation est visible dans l'expression « sensation affective », c'est-à-dire une sensation qui affecte le corps, le porte au mouvement et donc à l'action. Comme le dit Frédéric Worms, *c'est par effraction, par un retournement de situation, par un coup de théâtre*, que la notion refroidie de représentation empruntée au physiologiste et au psychologue fait irruption dans le texte. Cette notion est rapportée à l'idéalisme et au réalisme mais ne rend pas compte de ce que les perceptions sont en soi, elles ont une existence indépendante de la projection représentative que l'on peut en avoir. Et il revient à l'affection de *surgir à un moment donné de l'image*^{MM_55} ou plus exactement d'être le corrélat du dedans à une perception venant du dehors. Si le titre du premier chapitre de *Matière et mémoire* est de la sélection des images pour la représentation, l'un des aspects majeurs de ce texte est marqué précisément par le passage de l'état représentatif à l'état affectif. On peut bien entendu faire une lecture analytique de ce premier chapitre ne portant que sur représentation et sensation, mais on manquerait une dimension de ce texte, celle précisément que Deleuze a cherché à faire émerger dans ses livres sur le « cinéma ». Si on en restait à cette simple dimension, c'est précisément ce qui pousse à l'action que l'on manquerait, on ferait une lecture tout en passivité et en spectateur vis-à-vis de ce qui fait la richesse de ces lignes. Il s'agit précisément là de sortir de toute interprétation herméneutique, analytique ou phénoménologique.

Bergson au travers des images rend compte de ce qu'on passe, insensiblement par degrés, de l'état représentatif qui occupe à l'état affectif qui paraît inétendu. Mais déjà on peut voir que Bergson fait une critique de l'entendement et ses illusions constitutives qu'il généralisera en critique de l'intelligence dans ses livres ultérieurs^{BgEC et BgMR} : notre entendement cédant à son illusion habituelle, pose ce dilemme qu'une chose est étendue ou ne l'est pas. Si on en reste à la représentation, il *semble* qu'il n'y ait qu'une différence de degré et non de nature entre affection et perception mais *on arrivera difficilement à nous faire comprendre que / des états affectifs essentiellement liés à ma personne... arrivent par le seul effet d'une diminution d'intensité, à acquérir l'extension, à prendre une place déterminée dans l'espace, à constituer une expérience stable, toujours d'accord avec elle-même et avec l'expérience des autres hommes*^{BgMM_54}. Pour appuyer cette distinction de nature ou de fonction entre affection et perception, Bergson prend l'exemple d'une sensation de douleur comme le mal aux dents, qui est un affection locale, un effort local : cette sensation peut être insupportable et la perception du péril dont elle serait l'avertissement insignifiante. *L'affection doit à un moment donné surgir de l'image*^{BgMM_55}.

L'affection n'est pas séparable de ce que l'on éprouve, la sensation, mais aussi d'un effort que l'on va exercer sur soi-même : l'affection est avant tout un effort actuel sur soi-même. On peut dire d'un point de vue spinoziste que plus grande est la puissance d'agir du corps, et donc de s'affecter soi-même, plus vaste est le champ de la perception qu'il embrasse. L'affection contrairement à la sensation, à la vision sensualiste qu'on peut en avoir, n'est pas séparable d'un effort. Si l'affection sert d'introduction dans la pensée de Bergson d'une théorie de la perception pure, on peut dire que l'affection réintroduit une pensée de l'effort dans la philosophie.

*Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement **nouveau** que par l'intermédiaire de certaines images, particulières, dont le type m'est fourni par mon corps*^{BgMM_12}. Ce que l'on peut dire pour enchaîner avec la suite c'est que plus l'affection ne participe ni du domaine de l'extensif (comme la représentation) ni de l'inextensif (même si notre entendement nous en donne l'illusion) mais de ce qu'on appelle l'intensif. L'intensif ou l'affectif échappe bien aux catégories majeures de la logique que sont qualité et quantité et par là même au principe du tiers exclu. Nous poserons que ces images particulières sont les signes d'une nouvelle capacité à agir du corps, bref qu'elles sont porteuses d'un nouveau corps, d'une nouvelle appréhension de celui-ci tout en intensité. On passe de l'appréhensif, de la crainte du corps à l'appréhensible qui est la capacité du corps à être tourné vers l'action, la pensée-action en quelque sorte. Dans le passage d'un leibnizisme à un spinozisme qui demeure le fil conducteur de l'œuvre de Bergson, Bergson introduit une pensée de l'affectif, de la perception qui met en branle : c'est sur cette théorie des images, qui débute *Matière et mémoire*, sur laquelle est revenu longuement Deleuze. Les images en tant qu'elles sont appréhendées du dehors de notre corps sont des perceptions, et en tant qu'elles sont appréhendées du dedans de notre corps sont des affections. On peut ajouter deux éléments, notre corps est donc doublement image. Il est à la fois perception et affection comme l'a très bien fait remarquer Merleau-Ponty sous la notion de voyant-sentant. Mais aussi on peut dire qu'un ensemble d'images forme un monde ou un univers et si l'on veut pousser jusqu'à l'Un, l'ensemble des images est l'univers. Affection et perception découpent la réalité comme sensation et représentation découpent un réel intelligible plus restreint. C'est la distinction entre l'appréhensible et l'intelligible, les deux formes de connaissance ou de compréhension que l'on retrouve là et que nous développerons par la suite.

* * *

b. Le double abandon du matérialisme et du spiritualisme

Avec la théorie des images Bergson pose la réalité comme existant pour elle-même, avec des images existant en soi. On abandonne dès lors le lien pré-logique qui unit un pour soi (sujet) à un en soi (objet). Mais si on ne s'arrête pas là, d'autres conséquences peuvent être tirées de la théorie des images pour peu qu'on y rabatte pas comme le fait Bergson le problème des images. En fait c'est le matérialisme et le spiritualisme dans leur conception traditionnelle de frères ennemis qui sont renvoyés dos à dos et s'annulent l'un l'autre comme nous allons le voir dans ce paragraphe. Nous tirons là les conséquences de la théorie des images avant que Bergson n'y introduise le problème de la mémoire et donc toute la métaphysique des multiplicités pures qui en découle :

La vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est exactement comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la

matière toute la virtualité, toute puissance cachée, et les phénomènes de l'esprit auraient une réalité indépendante. Mais pour cela il faudrait laisser à la matière les qualités que matérialistes et spiritualistes s'accordent à en détacher, ceux-ci pour en faire des représentations de l'esprit, ceux-là pour n'y voir que le revêtement accidentel de l'étendue.

Telle est l'attitude du sens commun vis-à-vis de la matière, et pourquoi le sens commun croit à l'esprit^{BgMM_76}

Si l'on tient compte que la physique quantique va contre le *sens commun* ou l'intelligibilité telle que Kant en fixe le cadre et que la physique de manière générale supprime les inobservables, cet extrait peut se lire tout autrement [...]

* * *

c. Au delà-du vitalisme

Pour faire un lien avec le début de notre sous-partie sur Deleuze (II.3.), au-delà de la lecture singulière que Deleuze fait de Bergson, Deleuze déclare que ce qui l'intéresse, ce sont les affects et les percepts et non les images, entendus comme représentation du monde. Plus que de nous parler de Bergson, Deleuze expose en fait sa conception de la philosophie,. C'est une forme d'intuition et de désinvolture qui le porte là. *Les percepts ne sont pas des perceptions intérieures, ce sont des paquets de sensations et de relations qui survivent à celui qui les éprouve. Les affects ne sont pas des sentiments, ce sont des devenirs qui débordent celui qui passe par eux (il devient autre)*^{DzP_187}. Deleuze cherche au travers des signes à sortir de la représentation tout en assumant un renoncement à interpréter et *une impuissance à décrire et à observer*^{DzPS_43}. Deleuze met en place une première triade jusqu'à sa collaboration avec Guattari : l'essence (ou l'idée^{DzPS_122}), le signe et le sens (ou l'événement^{DzLS}). Il faut faire bien attention que dès *Différence et répétition*^{DzDR}, dans son travail à même le langage, Deleuze rejettera l'essence pour une certaine conception de l'idée en disant bien que l'idée n'est pas l'essence. Mais n'anticipons pas sur ce qui sera une théorie de l'événement qui viendra se placer en opposition avec les images. Pour ne pas tomber dans le piège de l'objet, dans les rets de la subjectivité^{DzPS_50}, dont le sujet serait « assujetti » à des droits et des devoirs, Deleuze cherche dès lors une nouvelle subjectivité qui tient davantage d'une capacité d'énergie^{DzRF_217}, d'une capacité à être affectée par des signes. Dans les années 80 une seconde triade se dégagera à la relecture de sa collaboration avec Guattari : concept affect et percept. Affect et percept forment là l'ensemble des images-mouvement. En reprenant l'idée deleuzienne que les signes ne sont pas séparables des images^{DzRF_}, et que *l'affect, le percept et le concept sont trois puissances inséparables*^{DzP_187} on pourra se demander par la suite si Deleuze n'envisage pas les concepts comme des signes, qui nous engages à penser, qui nous mette dans le tempo de la pensée, selon sa conviction.

La philosophie est un tempo, un rythme qui se tient loin de la révolte et de la résignation, ou comme dirait Schopenhauer loin de la peine et de l'ennui, elle se situe aussi loin de l'égoïsme et de l'altruisme même si elle passe par là, elle n'en reste pas aux faits proprement humains. Comme le disait Michel Tournier à propos des années où il s'occupait quotidiennement de Deleuze : « un génie n'est pas viable »^{Entretien avec Bernard Pivot}. Ceci est certain, on se met à admirer, on sacrifie son ego pour un autre ego. Plus on parle de génie plus on se coupe des potentialités de participer à ce génie. D'où l'apparition du génie comme une comète solitaire et incomprise, mais qui n'est qu'une des conséquences du système moral et hiérarchique, qui n'admet peu l'autonomie ou l'immoralisme. Contrairement au devoir que Nietzsche fixe à la société, sa part conservatrice a intérêt à personnaliser le génie pour ne pas que son démon se

répand, que sa manière de résoudre les problèmes se sache, ce qui rendrait seconde le principe conservateur de la société (qu'on l'appelle morale, hiérarchie ou hétéronomie. « Surtout pas de *Gai Savoir ! Restons tristes et coincés comme des incapables !* ». C'est à la pensée autonome de savoir sortir de toute ces déterminations), de s'affranchir des mœurs (la morale), de devenir autonome à mesure qu'elle devient autonome et imperceptible en indiquant son propre tempo et non celui que lui soumet le langage dominant, avec ses mots plats et désincarnés, propres aux représentations de l'intelligence. Ce n'est que de cette manière que l'on sortira et du matérialisme et du spiritualisme : *le philosophe...* pourra toujours *hypostasier l'unité de la nature ou, ce qui revient au même, l'unité de la science, dans un être qui ne sera rien puisqu'il ne fera rien, dans un Dieu inefficace... ou dans une Matière éternelle* ^{BgEC_198}. C'est de cette manière que l'on s'éloignera de l'homme économique et nihiliste, *celui qui passe et use et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort. C'est un être fini* ^{FcMC_269}. Pas plus, on ne pourra pas hypostasier la vie en une puissance unique et nous pouvons le comprendre à partir de Nietzsche. D'autres forces comme le travail, le langage persistent. l'entendement, si communément partagé, n'est pas seul à avoir un langage, il demeure une sorte de langage toujours minoritaire, toujours autonome par rapport à l'entendement porteur d'intuitions : les détermination de l'espace et les catégories de l'entendement étant calquées les unes sur les autres ^{BgEC_258}. C'est de là qu'émergent les signes porteurs de nouveauté, que l'on réduit trop vite à des événements, qui eux arrivent sans fracas et sont l'exprimé de ces signes. On a toujours voulu réduire le travail à de la production, le langage à de la communication mais surtout la vie à des organisations. Ce que ne manque pas de faire Bergson en posant *la ligne de démarcation entre l'inerte et le vivant* ^{BgEC_199} (*animaux et végétaux*). Le vivant en question étant organisé et non anorganique. Même la durée chez Bergson, que Deleuze jugeait par moment trop hégémonique, était porteuse du discours dominant du spiritualisme et du vitalisme comme pensée de la Mémoire pure ou de la Durée-Dieu (l'Un-Tout). Ce n'est pas que la pensée autonome vaille pour tout mais elle vaut irréductiblement pour elle-même, comme dans le fractionnement . Toute pensée autonome, qui vaut par elle-même, est le fruit d'une capacité ou d'une puissance collective, c'est pour cela que Badiou parlera de capacité restreinte qu'il nomme subjectivité. Cette capacité, cette aptitude à un plus grand nombre de choses se tiennent loin des opinions autoritaires et du pouvoir. C'est ainsi que la puissance qui ne devait pas être mêlée à la philosophie s'y trouve encadrée d'emblée puisque la puissance est la simple capacité à faire les choses et non la possibilité de décider pour les autres, de les réprimer s'ils font défaut. Ce qui est de l'ordre des opinions contradictoires, des antinomies se renvoie la balle et ne dépasse le cadre de l'organique. De manière absconse on peut dire que la pensée autonome est un dedans au dehors du dedans de la philosophie (homonome ^{la dialectique} ou hétéronome ^{la morale humaniste} ^{BHL©}), mais ça en est absurde puisqu'il n'y plus dedans ni dehors, juste des incompréhensions. Oublier les petites pensées. L'université, elle aussi, par sa dépendance envers l'Etat, qui rappelons-le est une hiérarchie avant être une bureaucratie, l'université, donc, tend à empêcher ce tempo de la philosophie qui lui n'a pas le souci de se faire voir. Il faut savoir abandonner tous les noms en "-ismes", toutes les écoles et prendre l'isthme, le chemin apparemment étroit où l'on se met à penser par soi-même. Si Bergson renvoyait par moment dos à dos les grands courants de pensée comme spiritualisme et le matérialisme. Au final son cœur penchait toujours pour un spiritualisme organique et vitaliste. Il faut dépasser tout cela, se porter à l'horizon qui est au-delà des conflit. Toutes les citations éparses qui peuplent ce mémoire n'ont de but que d'indiquer combien d'autres ont fait, un temps, ce parcours qui mène à l'autonomie. Ni spiritualisme, ni matérialisme, ni vitalisme' Ni esprit ni matière, ni attitude qui fixent la vie. Simplement la pensée comme compréhension de la vie à tel point que la pensée et la vie c'est la même chose. Au final l'effort et la liberté.

d. La complexité de la vie ou du travail est une simplicité enrichie

Cette effort et cette liberté nous conduisent à une première distinction. Bergson est l'un des philosophes contemporains à s'être intéressé à la simplicité. Au regard de ça, est compliqué ce qui n'est pas simple. C'est une évidence qu'il faut approfondir pour comprendre que ce qui est complexe repose sur une simplicité mais n'est en rien compliqué. Complexe s'« oppose » alors à « compliqué » de la même manière que l'intuition réclame plus que l'intelligence, de la même manière que l'intuition n'est pas cette seule intelligence. Si on fait un usage de sa seule intelligence on obtient une pensée qui certes rend tout objectif mais la « seule » intelligence est malheureusement réflexive et déprécie donc la vie. La seule intelligence mène au fixisme, à l'intellectualisme, aux abstractions car son usage consiste depuis toujours à découper et maîtriser la matière, l'intelligence rend les hommes habiles alors que dénués de défense. Ils étaient impropres à vivre, handicapés sans des outils.

La complexité n'est qu'une simplicité enrichie, une simplicité qui tient compte que nous sommes pris dans une dynamique, quoique nous fassions et même si nous sommes dans une immobilité relative. La simplicité s'oppose aux complications abstraites et statiques. Ce qui importe véritablement à la pensée, c'est de savoir — contre toute dialectique — quelle unité, quelle multiplicité, quelle réalité au-delà de l'un et du multiple abstraits est l'unité multiple de la personne..., l'un et le multiples sont des concepts vides issus de la dialectique comme tous les concepts dialectiques ils vont par couples et s'opposent comme deux contraires ^{d'après Bergson} ^{PM_197}. Ce premier stade est celui de la simplicité qui s'attache aux subjectivités et aux personnes, par l'illusion que l'on a d'avoir *une* personnalité : *la personnalité est l'ensemble de notre vie intérieure, c'est le cours indivisé de nos états de conscience* ^{BgCours II_300}. Mais ce n'est qu'un effet de simplicité : *une personne fait l'effet d'être simple* ^{BgMR_275:1195}. Remarquons au passage disait qu'on a soit de multiples personnalités soit pas de personnalité du tout. La réalité est plus complexe et plus impersonnelle que ça. Il ne s'agit nullement de faire coïncider dans une unité plus large les concepts abstraits de l'un ou du multiple ou ceux du même et de l'autre, mais d'envisager une grille de lecture plus complexe comme nous la verrons avec Nietzsche (**I.3.b.**) ou encore avec la théorie des rats (**III.2.e.**).

Se complexifier c'est s'enrichir, c'est se rendre apte à un plus grand nombre de choses plutôt que de se focaliser sur le seul profit ou les problèmes purement théoriques. A être obnubilé par des questions abstraites ou seulement financières, on en oublie que les théories comme la finance ont leur limite pour résoudre les problèmes les plus difficiles de notre temps, c'est-à-dire les faire disparaître. Tout leur intérêt est de les faire perdurer, car elle persiste à travers eux, pensons par exemple aux guerres et au complexe-militaro-industriel ou aux faux-problèmes qui existent de tout temps. Complexifier la réalité et enrichir la vie consistent à savoir trouver les positivités de chacune des situations. Ceci fait il faut à concentrer ces efforts dessus car c'est de cette manière qu'adviennent des situations nouvelles et positives, pour preuve la révolution informatique. Il ne faut pas voir cette « révolution » issue de la physique quantique comme un progrès mais comme de nouvelles potentialités qui nous sont offertes. Ce n'est pas un progrès en soi car dans ce nouveau domaine s'y affronteront les forces conservatrices et créatrices suivant l'importance et l'intérêt que chacune donnera aux nanotechnologies. Les nanotechnologies sont de l'ordre de la complexité, ce qu'on appelle parfois la transdisciplinarité pour rendre les choses compliquées. C'est pour cela qu'il ne faut pas avoir peur des nanotechnologies ou les rejeter en bloc. Si le pouvoir se les approprie, auquel cas il faut aussi se les accaparer.

I.3. Nietzsche et les signes :

recueillir ce qui doit être affirmé

Pourquoi la science a-t-elle tant d'avance sur la philosophie ?

Qu'est ce que la morale ?

Qu'est que la grande politique ?

« *Je possède, pour les signes de montée et de déclin, un flair plus sensible que quiconque ait jamais eu, je suis là-dessus le maître par excellence, je connais les deux, je suis les deux* », Nietzsche.^{NzEHoII,1}

Recueillir tout ce qui peut-être affirmé ; c'est un peu l'entreprise, le défi que nous nous donnions dans notre précédent mémoire. Ne retenir que l'intempestif, le subversif, ce qui est porté par des fulgurances qui nous éloignent d'un travail critique à la Kant, d'un ressassement phénoménologique à la Husserl, d'une dérélition étymologique à la Heidegger (gardiennage de l'Être). Mais la question est tout autre à présent et Nietzsche est quelque part le premier à avoir anticipé la posture du physicien actuel, celui qui ne se place pas en retrait de l'expérience mais bien celui qui en même tant qu'il invente des outils d'observation, crée ce qu'il va observer. Nietzsche n'était nullement contre la science, qu'il trouvait malgré tout trop bariolée à son époque, sans cohérence. Nietzsche voyait que le savant de son époque se complaisait dans une sorte d'idéal ascétique. Il a bien vu qui allait devenir l'opérationnalisme avec Niels Bohr [...]

* * *

a. Pourquoi la science a-t-elle tant d'avance sur la philosophie ?

Est-ce parce qu'elle dépasse nos appréhensions quotidiennes ? Ce n'est pas que l'on soit pressé ou qu'il y ait urgence mais qu'elle s'est placée plus vite que la philosophie rationaliste face à une perte d'intelligibilité de ce qu'elle observe. La science, dans ce qu'elle a été un travail collectif avant tout de pensée, ne peut se réduire à un travail théorique sur la mesure ou la fonction, mais sur la mise en place d'une nouvelle posture d'un Kant critique transcendantal, d'un Husserl phénoménologue, d'un Heidegger étymologiste. Le premier à avoir entrevu cela est sans doute Nietzsche, pour Nietzsche dès ses écrits de 1872-1873 le savant devait changer de posture. Certes, tous les scientifiques allemands ont été formés à la méthode critique par l'analyse transcendantale que Kant a fait des forces newtoniennes Mais la physique quantique a été confrontée à une perte d'intelligibilité du monde classique de la matière, il fallait abandonner les schèmes visuels (représentations, symétrie visuelle), le « comme si », les phénomènes qui supposent l'existence d'une chose en soi. Il s'agit bien là de changer de subjectivité en mettant en place une nouvelle appréhension des signes. Kant y venait lui-même peu à peu mais peut-être trop lentement : *d'après la découverte si juste de Kant lui-même, la loi de causalité nous est connue, a priori elle est une fonction de notre intellect, ce qui revient à dire qu'elle a une origine subjective* (Schopenhauer, le monde comme volonté et comme représentation, PUF p. 546). Si l'on change de subjectivité, on peut aussi abandonner une certaine forme de causalité toute spatiale (spatial au sens de discontinu et homogène). Il s'agit d'introduire de la non-maîtrise, de la prise de risque de conjecturer au-dessus du vide, d'oublier les concepts vides et creux qui ralentissent la pensée. Se demander pourquoi la science a tant d'avance sur la philosophie est une boutade mais c'est surtout voir que celle-ci, contrairement à la philosophie, s'encombre moins de sa tradition historique. Qui reprendrait à son compte la physique des corps graves et légers d'Aristote ? *Il ne s'agit pas d'un anéantissement de la science, mais de sa maîtrise. Dans toutes ses fins et toutes ses méthodes elle dépend à vrai dire entièrement de vues philosophiques, mais elle l'oublie facilement*^{NzLP_28}.

La science, en tant qu'elle étudie les potentialités de la matière, de ce que l'on a appelé matière jusque là, puisque précisément la matière est ce qui n'a pas de virtualité, n'a certainement plus rien à voir avec la pensée transcendantale qui elle pose en comme

réciprocité la matière et la substance. Si le « transcendantal » recouvre la garantie pour une expérience donnée de trouver son objet, cet argument ne nous fait-il pas manquer qu'il faut une certaine dose de désinvolture pour changer les conditions de l'expérience et précisément oublier les données Comme le disait Platon « *Des biens qui nous échoient les plus grands sont ceux qui nous parviennent par un délire* ». Cette désinvolture est tout autant une précieuse maladresse, une naïveté qui nous laisse attirer vers de l'imprévu. A trop être respectueux du transcendantal on tourne en rond, le mouvement linéaire de pensée qu'est la critique ne nous amène pas loin ce qui chez Kant se traduit par des fixations^{NzBM_211}, que les dogmatiques déclareront définitives. La chose en soi devient un concept limitatif, Kant ne dira pas qu'il est creux, car elle sert d'absolu encore aujourd'hui à bon nombre de savants. Autant dire que comme tout absolu elle n'existe pas même si on peut la concevoir comme un vide, une chimère et y croire. C'est un peu tout cela que Nietzsche a essayé d'enrayer le principe de circularité entre les conditions fondamentales et le donné qui ne permet de franchir un saut, un seuil. Il a introduit des soubresauts dans l'unité de la pensée et de la vie et la rend un peu plus *complexe*^{DzN_18} loin de cette image préconçue qu'on se fait de la pensée qui la confondrait avec un savoir, loin d'une vie que l'on voudrait si ordinaire. Introduire autre chose que de l'habitude ou de la répétition.

* * *

b. Qu'est-ce que la morale chez Nietzsche ?

Pour entraver le romantisme pessimiste de ses débuts qui se marque par une jubilation pour la musique dans Naissance de la Tragédie (1970-1972), Nietzsche développe dès les écrits non publiés de 1972 tout un goût scientifique. Toute la Naissance de la tragédie est basée sur la reconnaissance Notons enfin et ce afin d'éclairer la suite que les distinctions entre dionysiaque, socratique et apollinien, sont sans doute en philosophie la première trace de la distinction entre autonomie, homonomie et hétéronomie, mais elle aurait pu prendre la forme d'une distinction entre humour, ironie et sérieux. Arrêtons nous sur le type tragique ou dionysiaque. *Pour comprendre ce type* (Nietzsche parle en fait de Zarathoustra), *il faut d'abord avoir une idée claire de sa condition physiologique d'existence : à savoir ce que j'appelle la grande santé. Je ne saurai mieux expliquer cette notion, l'expliquer le plus personnellement que je ne l'ai déjà fait dans le Gai savoir*^{EH III f.2} : *c'est une santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et que l'on doit conquérir continuellement, parce qu'on l'abandonne et doit l'abandonner sans cesse*^{GS 382}.

Le tragique et la morale — La morale est chez Nietzsche l'ensemble des mœurs communément admises. Par conséquent, c'est tout aussi bien le fait d'être fourvoyé dans sa capacité mais de ce fait de ne pouvoir en juger librement, que le fait de sacrifier son moi, mais plus que ça : c'est le fait d'être réduit à son moi, de subir de processus d'égotisation mis en place par L'Eglise et l'Etat., c'est aussi le fait d'en rester aux faits de ne pas pouvoir dépasser les anesthésiants voir les poissons inoculés par la morale elle-même. Ces différents types nous allons les développer. Car à bien insister sur les faits, autant comprendre que égoïsme et altruisme sont les deux seuls faits humains. On peut dire même que l'égoïsme, l'intérêt de manière plus générale prévaut. L'altruisme chez Nietzsche est aussi un égoïsme qui cache son peu de personnalité. Là est sans doute une marque du pessimisme de Nietzsche : il ne peut rien exister d'autre que l'égoïsme^{NzVPoII,246}, l'égoïsme est le seul fait^{NzVP}. Mais pour Nietzsche il faut ne pas tenir compte des faits, c'est peut-être à ce titre qu'on puisse le rapprocher d'une philosophie de l'événement. Pour Nietzsche compte en premier la liberté

d'esprit et de pensée : s'affranchir de cette morale que sont égoïsme et altruisme. Egoïsme et la pitié altruiste sont autant de marque de s'amour de soi, de l'amours de sa condition humaine mais n'assume pas le côté tragique de l'existence. La tâche que s'est donné Nietzsche, ce quelque chose de caché et de dominateur qui longtemps pour nous demeure innommé, jusqu'à ce qu'enfin nous découvrons que c'est là notre tâche ^{NsHH2a04} est de renverser les valeurs morales pour affirmer l'existence tragique et à travers elle toutes les dimension de la vie. De là son combat contre la morale notamment pour la première partie de son œuvre mais aussi partant de là tout son travail pour amener un collectif d'homme libres et affranchis. Le problème est vite posé : *Voici l'antinomie: en tant que nous croyons à la morale, nous condamnons l'existence* ^{NzVPoI,9}. Si la morale est pour l'existence (tragique) elle n'en a pas moins une utilité pour la vie, comme le montre le très un aphorisme très précieux ^{NzVPoII,246}. Comme principe conservateur, la morale sert de discipline au péril intérieur que constitue pour l'homme les passions : c'est « l'homme médiocre » comme première typologie. Vient ensuite la morale comme barrière contre les influences destructrices de la misère et de l'étiollement profond : c'est « l'homme souffrant ». Nous y reviendrons avec Nietzsche et sa grande santé. Enfin, la morale comme antidote à la terrible explosion des puissant : ce sont « les humbles ». Reste alors la personne immorale par excellence celle qui s'est affranchie : le créateur immoral. Et nous obtenons la typologie que nous retrouverons par ailleurs avec la hiérarchie chez les rats (voir **III.2.e**), à savoir :

- « l'homme médiocre » *ou les dominants*
- « les humbles » *ou les dominés*
- « l'homme souffrant » *ou le souffre-douleur*, ceux qui sont affligés d'un « passé ». ^{NsHH2a06}
- « les affranchis » ou autonomes que sont les penseurs ou les créateurs immoraux.

Nous n'avons pas là un tableau exhaustif du genre humain mais quelques typologies toutes aussi pertinentes que ne le sont les forces actives ou réactives et les volontés de puissances affermatrices ou négatrices. Le jeu de ces quatre typologies en est même plus complexe que cela. Mais cela donne un aperçu synthétique des récurrences qui traversent toute l'œuvre de Nietzsche.

Le milieu philosophique affranchi. — Nietzsche par ailleurs se demandait comment les anciens philosophes aient pu vivre si libres, sans pour autant devenir ni des fous ni des virtuoses ^{NzLP°193_148}. Dans ces années de jeunesse il y voyait la liberté de l'individu immensément grande ^{NzLP°193_148}. Pour Nietzsche il ne nous est pas possible de produire à nouveau une lignée de philosophes telle que le fit la Grèce au temps des tragédies ^{NzLP°38_48}. Nietzsche y verra tout de même le devoir d'une civilisation : que ce qui est grand dans un peuple n'apparaisse pas sous la forme d'un ermite ou d'un génie ^{NzLPo42_50 LPo1,42}. Nietzsche sait combien le philosophe vit comme un clandestin, comme ce qu'il appelle une comète on peut penser à la Hollande de Descartes ou de Spinoza. *Laissez donc les philosophes pousser en toute liberté, refusez-leur toute perspective d'une situation, tout espoir de prendre rang dans une position sociale, ne les aiguillonnez pas par un traitement ; mieux encore : persécutez-les, regardez-les avec défaveur et vous assisterez à des choses miraculeuses.* ^{NzSEo8}. Les philosophes ont en quelque sorte franchi la ligne de la moralité. Si l'homme affranchi transgresse la moralité, c'est par inadvertance, par l'innocence du devenir. Si le philosophe en retour dissèque la moralité, c'est pour savoir ce qui pousse la moralité à refuser cette inadvertance, lui qui n'a rien imposé mais que sa liberté dérange. Que les hommes libres soient pour Nietzsche immoraux ne veut pas dire qu'ils fonctionnent dans l'illégalité mais que leur habitudes ne sont pas celle de tout un chacun. Peut que de parler d'immoralité vaut-il mieux employer celui immoralisme qui dissèque la moralité comme son prétendu contraire. *Il faut maintenant que les moralistes consentent à se laisser traiter d'immoralistes parce qu'ils*

dissèquent la morale... Les moralistes d'autrefois ne disséquaient pas assez et prêchaient trop souvent. ^{NsHH2o19}. L'homme tragique n'est pas celui qui n'ayant de valeur communautaire c'est-à-dire de vertu, transgresse la morale mais c'est celui qui par sa simple existence subvertit la morale, l'enrichit d'autres que celles du troupeau. Remarquons qu'une subversion est une transgression réussie une anomalie puissante et non une anomalie vaincue dirait Toni Negri (*l'Anomalie sauvage*, p. 29). C'est bien cela dont il est question comment faire advenir de nouvelles formes de vie, des destins qui assument le tragique de l'existence bien au-delà de la fin tragique d'Antigone qui si elle s'affranchit des lois politiques, elle reste prisonnière des valeurs morales (voir **III.2.f.**). Cette diversité serait la marque d'une civilisation exceptionnelle, dont la capacité d'énergie, son aptitude aux grandes choses serait d'autant plus grande que les mœurs autoriseraient un nombre plus grand de ce qui nous apparaît aujourd'hui comme exceptions, ce qui n'était pas le cas à l'époque de Nietzsche.

* * *

c. Qu'est-ce que la grande politique ?

/suite impromptue à *Nietzsche et la Grande Politique*/

Une civilisation « supérieure » [comme celle visant sa propre autonomie] ne peut naître que là où il y a deux castes distinctes de la société ; celle des travailleurs [moraux] et celles des oisifs [immoraux], capables de loisir véritable... le fait est que la caste des oisifs est la plus capable de souffrances, la plus souffrante, son contentement de l'existence est moindre, sa tâche plus grande. ^{NsHHo439} En réalité, ces deux castes coexistent en toute situation avec plus ou moins d'évidence, avec plus ou moins d'indépendance de l'une vis à vis de l'autre, parce qu'on n'est jamais complètement oisif, jamais complètement travailleur (sauf dans le cas de l'exploitation, de l'oppression, et même une espérance y demeure). Les peines et les souffrances sont conséquences relatives aux positions sociales, qui entrent essentiellement dans deux régimes celui d'affranchis qui rentre dans l'autonomie et la *désire* et ceux de travailleurs au rythme quotidien qui, s'ils veulent moins de souffrances et plus de *plaisirs* (pervertis), ils doivent selon eux grimper dans l'« échelle » sociale. D'un côté on a l'affranchissement vis-à-vis des mœurs et de l'autre les aspirations les plus humaines. D'un côté un surhomme collectif et pourtant distant, de l'autre un ensemble de communauté et d'individus hiérarchisés sous couvert de morale. Pourtant Nietzsche et Marx se rejoignent, l'un appellera cela collectivisme, l'autre Nietzsche ne parlera de collectivisme qu'à la fin de son œuvre car au début elle lui paraissait avoir trop d'inconvénients ^{NsHHo481} ou plutôt il ne percevait pas encore l'avenir, parce qu'il n'était pas *capable de montrer les semences qui devront être semées sur le terrain labouré* ^{NsHHo472}. Dans un aphorisme, Nietzsche envisage la *suppression de la notion d'Etat, de l'opposition « privé et public »*. ^{NsHHo472}. Ce n'est pas exactement une abolition mais plus un dépérissement, une indifférence face à ce qui est inutile, ce qui à moins d'importance et n'a jamais eu de vérité. *Le décri, la décadence et la mort de l'Etat, l'affranchissement de la personne privée (je n'ai de garde de dire : de l'individu) sont la conséquence de la conception démocratique de l'Etat ; en cela consiste sa mission* ^{NsHHo472}. Nietzsche et Marx ont bien compris que le dépérissement de l'Etat reposait d'abord sur l'égoïsme ou le capitalisme, car il ne pouvait se faire par une transformation volontaire, un réformisme qui lui même est Etat. *Quand l'Etat ne répondra plus aux exigences des forces pleines d'habiletés et d'intérêt ce ne sera point le chaos qui lui succèdera, mais une invention mieux appropriée que n'était l'Etat, triomphera de l'Etat* ^{NsHHo472}. Qu'est-ce que l'Etat l'imposition d'une paix symbolique et codifiée parce qu'on ne voit pas d'autres faits que la hiérarchie (qui conditionne égoïsme et altruisme). On peut

prendre l'exemple déclencheur de la cité grecque, quand la démocratie en -402 a succédé à la courte dictature des Trente. L'Etat vient de la *stasis*, c'est-à-dire de cette déchirure organisée et apaisée, c'est un équilibre des forces antinomiques qui se divisent en partis. Il y a là une forme d'usure : il faut s'user à gérer les conflits alors que l'on pourrait indiquer bien des indifférences à toutes ces formes de conflits, des autonomies (comme en mai 68, pourtant *les enfants de Mai 68 (...) ont cessé d'être exigeants, ou narcissiques mais ils savent bien que rien ne répond actuellement à leur capacité d'énergie*^{DzRF_225}, à leur puissance d'autonomie donc). *Ainsi une race future verra l'Etat perdre de son importance dans quelques régions de la terre... Travailler à propager et à réaliser cette conception et, en vérité, une autre affaire, [il faut] maintenir encore l'Etat pendant un bon moment et repousser les essais destructeurs des demi-savants trop zélés et trop pressés !*^{NsHHo472}

II. La théories des signes dans les années 60-70

Notre sous-partie sur *Merleau-Ponty et le Chiasme* adopte un dispositif d'écriture et de lecture qui vise à débrider la pensée pour ensuite l'activer. Activer la pensée ne peut se faire que si on enlève toutes les brides et les attaches artificielles qui la freinent. Ces brides sont les grandes distinctions qui peuplent la philosophie dans l'exemple donné depuis Descartes. Ainsi reprenant ce qui s'est fait en physique nous supprimons ici tous les absolus (autrement appelés « inobservables »), tous les ailleurs, toutes les absences pleines de mélancolie, tous les vides qui n'ont aucun *intérêt*, aucune *importance* sinon de marquer une abstraction fâcheuse. c'est-à-dire que nous n'aurons recours à aucune métaphysique ou aucune ontologie. L'ontologie est en philosophie le dérivé moderne de la métaphysique. La pensée classique et la philosophie dialectique, fières d'être des métaphysiques, posent des absolus. Pourtant il revient à toute philosophie à venir de supprimer ces absolus, ces puretés, ces abstractions qui grèvent la pensée et ne lui laissent pas jouer son plein jeu dans la société et surtout dans la civilisation.

Pour ce qui est des deux sous-parties suivantes elles s'appuient entre autres sur les prédictions de Deleuze données à la fin de son *Foucault* (Vers une formation de l'avenir). Notons pour éclairer la partie centrale de ce mémoire que dans son *Foucault*, Deleuze fait mention des accointances qui existent entre le Visible et l'Invisible de Merleau-Ponty ouvrage dont la richesse est d'être non-achevée, c'est-à-dire, fait des pensées éparses qui ne sont pas encore recouvertes par les argumentations discursives d'une pensée qui se veut dominante. Cette pensée dominante s'appuie sur la seule intelligence, on peut parler d'intellectualisme sans finesse, évacuer les intuitions. L'intelligence, qui est la *faculté de lier le même au même*, ouvre au *logos prophoricos* tandis que l'intuition permet davantage de penser dans la nuance ce qui diffère et renvoie au langage intime, *logos endiatitos*. Remarquons que Castoriadis porte le même constat sur ce qu'il nomme la *psyché* mais qu'il ne sait pas lui donner de substitut comme Bergson ou Nietzsche avec l'intuition. Castoriadis parle de *la tendance fondamentale de la psyché à rejeter (et ainsi à haïr) ce qui n'est pas elle-même et de la quasi-nécessité de la clôture de l'institution sociale et des significations imaginaires qu'elle porte* ^{CstFP_183-184}. Peut-être comprendra-t-on ce que réforme de l'entendement veut dire.

II.1. Merleau-Ponty et le chiasme :

Supprimer les absolus

La décomposition du chiasme à partir de trois familles de distinctions

/Comment supprimer les absolus, les puretés, les distinctions en droit, les grandes réciprocités/

Dans cette partie, nous chercherons, non pas à étudier la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, mais à montrer en quoi un philosophe confronté à une crise a été obligé d'évacuer et de supprimer un certain nombre de distinctions philosophiques qui l'encombraient et empêchaient le mouvement de sa pensée. Cette tentative peut se lire dans les notes préparatrices à la fin de *Le visible et l'invisible*, là où précisément le fil de l'argumentation et de la persuasion est rompu. En effet *Le visible et l'invisible* a été écrit de 1959 à 1961 et publié en 1964 mais son écriture a été interrompue par le décès de Maurice Merleau-Ponty, figeant dans une grande richesse une œuvre en train de se faire. Nous étudierons dans cette sous-partie, plus particulièrement le chiasme et chercherons à la décomposer.

Face à l'état de non-philosophie qui caractérisait les années 50, Merleau-Ponty précise « *la crise n'a jamais été aussi radicale* », est-ce la « *fin de la philosophie ou [sa] renaissance ?* »^{MpVI_217} : il pose à sa manière le thème de la mort de la philosophie, récurrent depuis Heidegger. Mais il marque une nuance en intimant au philosophe *d'entreprendre une vraie réforme de l'entendement, de revoir et de redéfinir les notions les mieux fondées, d'en créer de nouvelles, avec des mots nouveaux pour les désigner* »^{MpVI_17}, comme si une nouvelle pensée devait émerger et accomplir une « conversion du langage. Merleau-Ponty cherche dans *Le visible et l'invisible* à indiquer comment d'une philosophie du regard distancié, de la représentation qu'il critique^{MpVI_301}, à une philosophie de la vision, de la palpation de la chair^{MpVI_162/168}, de l'être brut où les choses n'appartiennent plus ni à un ordre du symbolique ni à celui de la représentation. Tout *Le visible et l'invisible* vise à nous amener vers une notion qui n'est qu'ébauchée : le chiasme. Le chiasme est un dispositif « général » d'entrelacement comme un écheveau de lignes qui fait coexister de l'hétérogène. Cet hétérogène est la jointure de tout type de visible avec son corrélat invisible^{MpS_39, VI_311-312}. Il y a donc plusieurs types de rapports ou de réciprocités entre le visible et l'invisible. Comme le montre bien le développement argumenté de la première partie de *Le visible et de l'invisible*. Il s'agit pour nous de les mettre en évidence et, par là même, de décomposer ce que Merleau-Ponty désigne sous le chiasme et qui reste en partie énigmatique pour ses commentateurs du fait de son décès prématuré.

On pourrait trancher le chiasme selon trois grandes distinctions : 1°) la coupure entre le moi et le monde, au travers du « regard », 2°) la distinction entre les mots et les choses, (sur laquelle repose la « parole », le discours en tant qu'il nomme) et 3°) enfin la relation plus spécifique d'un Dedans et d'un Dehors (le virtuel et l'actuel qui permette de « penser »). Cette triple décomposition provient de ce que ces distinctions ne se superposent pas. Le chiasme non plus ne se superpose pas à elles puisqu'il les englobe et l'usage qu'en fait Merleau-Ponty les mêle trop confusément. Ces écarts (ou césures en réciprocité), qui rendent possibles le « penser » ; la « parole » et le « regard », sont à notre avis trois des articulations récurrentes à la philosophie depuis ses origines : la finitude (1°), la crise (2°) et la schize (3°). On peut les expliciter ainsi :

1°) au niveau pragmatique du regard ou du travail, on a le rapport entre le moi et le monde, entre ce qui est subjectif et ce qui est objectif. C'est encore la relation du pour soi (sujet) à l'en soi (objet) chez Sartre. Merleau-Ponty cherche à indiquer à son lecteur comment s'en débarrasser. ... *la seule manière d'assurer mon accès aux choses serait de purifier tout à fait ma notion de la subjectivité : il n'y a pas même de « subjectivité » ou d' « Ego »*^{MpVI_76}. Purifier la subjectivité pour Merleau-Ponty revient à barrer la route au processus d'égotisation qui n'est pas le processus de subjectivation. L'un conduit à une projection d'un moi souvent

passif sur le « monde » tandis que le second est la mise en place d'une capacité à transformer ce qui est plus large que son petit monde.

- *Le philosophe, donc, ne met en suspens la vision brute que pour la faire passer dans l'ordre de l'exprimé...* ^{MpVI_57}. On se trouve alors au niveau de la parole. La césure tout en réciprocité n'est plus entre moi et le monde comme pour la vision mais entre les mots qui cherchent à exprimer un état de choses et ce même état de choses, entre ce qui relève de la théorie et ce qui relève de la pratique. C'est là aussi, la grande distinction entre esprit et matière, possible et réel que cherche à dépasser en philosophe Merleau-Ponty pour parvenir au plan du noème, de l'exprimé.

- Enfin plus difficile est la troisième distinction que cherche à mettre en évidence Merleau-Ponty dans la partie inachevée de son œuvre. Notons que la schize et la finitude ne se superposent pas du fait qu'entre les deux il y a le « je est un autre », la conscience réflexive. Le moi se partage suivant la schize, la fêlure de l'Ego, entre ce qui est à soi et ce qui est à l'autre, mais au fond *je trouve l'autre en moi, je ne le rencontre pas à l'extérieur* ^{DzF} : c'est que le rapport avec les autres se double d'un rapport à soi. Sans doute, ce qui fait le chiasme se trouve dans cette imbrication. Mais la différence la plus nuancée se joue au niveau de la schize, de la fêlure entre ce que Foucault nomme le cogito et l'impensé. Ce ne sont pas des distinctions mais des césures en réciprocité, des réciprocités qui peuvent parfois servir de frein à la pensée. Pour prendre un exemple de l'importance de la réciprocité majeure que se donne un philosophe pour penser et qui conditionne sa manière d'envisager la vie, Prenons Kant. Chez lui, le fixisme vient de ce que le sujet dans les conditions de l'expérience ne sont pas poussées à leurs extrêmes limites. Il n'y a aucune transgression morale et sa manière transcendante de penser garantie toujours un certain donné au sujet, puisqu'il a donné un certain cadre d'expérience. Mais ces réciprocités propre au transcendantal ralentissent par leur circularité la progression de la pensée qui est marquée chez Kant par la lenteur à évacuer la chose en soi. Au bout d'un long chemin de pensée parvient à assigner la chose en soi comme un « concept limitatif », un concept creux, si vous voulez, il ne l'a pas complètement abandonné. Prêtez votre oreille à toutes les métaphores qui tournent de nos jours autour du vélo, on ne peut pas apprendre à en faire qu'en marchant à côté mais qu'à un moment il faut se lancer (produire au minimum ce mouvement circulaire qui va des données aux conditions et qui produit un mouvement linéaire). C'est pourquoi ils faut appuyer sur certaines distinctions ou réciprocités qui ne sont pas les plus évidentes mais sans doute les plus nuancées. Par exemple, Deleuze surinvesti le virtuel (en bergsonien) en en faisant un « en soi », en posant la double répétition d'un présent toujours en acte et d'un passé toujours virtuel. Mais il n'y a pas d'en soi, de « chose en soi ». On tomberait dès lors dans une métaphysique. Il y a un être du passé qui existe en soi, qui permet le devenir chez Deleuze comme chez Bergson (le fameux registre où tout s'inscrit), ceci est du même ordre que la substance chez Kant qui sert de principe, de permanence à la matière.. Mais à présent, à la limite de la loi du même où nous nous trouvons, il ne s'agit plus d'apprendre à faire du vélo, à transformer le mouvement circulaire tout en réciprocité en un mouvement linéaire uniforme mais de faire un saut dans l'inconnu et ce qui est à première vue indiscernable, un saut au-dessus d'un ravin (gap) pour employer une image, d'avoir suffisamment d'élan. C'est la seule image que je ferai. Penser collectivement (et non réfléchir communément) c'est se dépersonnaliser l'un l'autre, se singulariser l'un par l'autre. L'idée de cette pensée collective est de redonner son autorité à la philosophie face à la bêtise, non sa subsomption ou sa domination.

Pour parvenir au chiasme, pour le faire appréhender à son lecteur Merleau-Ponty se met à récuser les distinctions « immédiates et dualistes » qu'il nomme « idées de l'intelligence » ^{cf. nota. MpVI_197}. Mais la non-distinction (ou l'esprit) dont le Chiasme semble porteur, tient avant

tout au fait que Merleau-Ponty souhaite « rejeter les instruments que la réflexion et l'intuition se sont données »^{MpVI_170}, c'est-à-dire à ne pas prendre en compte leurs distinctions (crise et finitude pour l'intelligence, schize pour l'intuition). Merleau-Ponty laisse quelque chose entrouvert, comme une faille dans laquelle se glissera Foucault puis à sa suite Deleuze et Guattari. Il y a chez Merleau-Ponty tout une aspiration au silence qui n'est en rien le fait de se taire définitivement.

Pour conclure, une autre pensée est bel et bien possible même si Merleau-Ponty ne l'a pas ébauchée. Des basculements et des revirements qui peuplent de « déhiscence », toutes les notes préparatrices du *visible et l'invisible*, une chose est sûre Merleau-Ponty ne cesse de se repositionner loin d'un humanisme avec lequel il souhaite ne faire « aucun compromis »^{MpVI_322}. La préface de *Signes* suggère la même chose avec un aveu d'impuissance, : *Tout ce qu'on croyait pensé et bien pensé —... l'humanisme libéral — ... l'humanisme révolutionnaire — tout cela est en ruine. Mais là dessus nous sommes pris de scrupules, nous nous reprochons d'en parler trop froidement. Mais attention. Ce que nous appelons désordre et ruine, d'autres, plus jeunes, le vivent comme naturel et peut-être vont-ils avec ingénuité le dominer parce qu'ils ne cherchent plus leurs références là où nous les prenions*^{MpS_41+}. Notons que ce texte est contemporain des notes de *Le visible et l'invisible* et que les références de Merleau-Ponty sont Freud, Marx, Hegel, Heidegger et Husserl... qui furent jusqu'en 1960 les références conjointes de Sartre et Merleau-Ponty. Que l'homme ne soit pas sujet de liberté comme l'avoue Merleau-Ponty^{cf. MpS_44}, mais tout juste objet de connaissance d'une période donnée ; c'est ce que ne cessera de dire Foucault dans *Les mots et les choses* et qu'il répète volontiers au sujet de Sartre et de l'humanisme^{FCDE1_651}. Le chiasme, n'est-ce pas l'« écheveau » que démêle Foucault tout au long de *Les mots et les choses* et qui fait que du chapitre IX (« *l'homme et ses doubles* ») des lignes d'une rare richesse, celles que saura faire fructifier Deleuze dans les années 70 ?

Annexe : Plan de *Le visible et l'invisible*.

Pages 17 à 30: exposé du problème, "être et monde"

- p.17 à 24: rapport du sujet au monde
- p.24 à 30: autrui accentue ce paradoxe de la perception

Pages 31 à 48: réponse du savoir objectif

- pp.31 à 36: physique
- pp.36 à 42: psychologique
- pp.43 à 48: le scientisme

Pages 48 à 57: nécessité d'une démarche réflexive: la philosophie réflexive est toujours une tentation (p.53), vraie dans ce qu'elle nie, elle pense une certaine circularité.

Pages 57 à 74: les limites de la philosophie réflexive (p.69): elle ne peut pas atteindre l'être des choses (p.71). Husserl et son approche eidétique.

Pages 75 à 93: Merleau-Ponty souligne les progrès d'une philosophie du négatif pour le problème de la foi perceptive

- pp.73 à 84: sujet et monde
- pp.84 à 91: progrès, constitution d'autrui
- pp.91 à 93: progrès dans la pensée même du monde

Pages 93 à 130: limites d'une philosophie du négatif

- pp.93 à 104: l'ipseité sartrienne n'est pas un négatif pur
- pp.104 à 118: l'altérité sartrienne ne peut être pensée suivant le modèle négatif
- pp.118 à 130: vacuité du néant: distinction bonne et mauvaise dialectique

Pages 103 à 141: reformulation du problème et prise en compte du langage

Pages 142 à 172: l'intuition comme quête de l'être ne peut résoudre le problème de la foi perceptive;

- pp.142 à 160: ...pas plus qu'une philosophie de la fusion
- pp.160 à 168: pourquoi les deux réponses sont reprises

Pages 172 à 187: incarnation dans la chair.

Pages 187 à 190: réversibilité.

Pages 190 à 195: entrelacement du monde.

Pages 197 à 204: les deux aspects de la réversibilité

II.2. Foucault et le Dehors :

Transgresser et se laisser attirer

Foucault et la pensée du Dehors

Pour une nouvelle théorie des signes.

La transgression de la limite et l'attraction vers le Dehors.

a. Foucault et la pensée du Dehors

« *Qu'est-ce qu'un signe ?* », c'est la question que se pose Foucault dans *Les mots et les choses*^{FcMC_317}, réfutant la thèse husserlienne d'un sens toujours déjà là : « *Nietzsche nous a signifié pourtant depuis bientôt un siècle, que là où il y a signe il ne peut y avoir l'homme, et que là où on fait parler les signes, il faut bien que l'homme se taise. Ce qui me paraît décevant, naïf sur les réflexions, les analyses sur les signes, c'est qu'on les suppose toujours déjà là, déposés sur la figure du monde* »^{FcDE1_503}. Dans le travail sur le langage initié par la philologie du XVIII^{ème} s., repris par Nietzsche et Mallarmé selon Foucault, « faut-il pressentir la naissance, moins encore la première lueur au bas du ciel d'un jour qui s'annonce, mais où nous devinons déjà que la pensée — cette pensée qui parle depuis des millénaires sans savoir ce qu'est parler ni même qu'elle parle — va se ressaisir en son entier et s'illuminer à nouveau dans l'éclair de l'être ? N'est-ce pas ce que Nietzsche préparait, lorsqu'à l'intérieur de son langage, il annonçait la mort de Dieu mais aussi le dernier homme. En somme il tuait leur concept à tous les deux »^{FcMC_317}. Foucault nous a montré que Nietzsche invente une nouvelle conception et de nouvelles méthodes d'interpréter les signes : d'abord en changeant l'espace où les signes se répartissent mais surtout en substituant au simple rapport du signe et du sens, un rapport plus complexe, presque infini où la primauté du sens n'est plus au langage vrai mais aux puissances qui anime le langage lui-même^{cf. DzRF_165}. Foucault dans une analyse sur *le cogito et l'impensé*, c'est-à-dire sur l'homme comme conscience et l'inconscient qui lui est coextensif : « l'essentiel c'est que la pensée soit à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit », ou pour le dire autrement conversation et création à la fois comme nihilisme et vitalisme coexistent, et Foucault de continuer sur le mode de l'affection, de la mise en branle, la pensée « fait aussitôt bouger ce qu'elle touche : elle ne peut découvrir l'impensé, ou du moins aller dans sa direction, sans l'approcher aussitôt de soi », comme un Dedans plus proche que toute intériorité. On comprend alors les résonances qui s'opèrent entre *Les mots et les choses*^{FcMC} de Foucault et *Le visible et l'invisible*^{MpVI} de Merleau-Ponty au niveau du chiasme. Mais il existe une différence entre Foucault et Merleau-Ponty : chez Foucault, il y a un entrelacs entre intériorité et extériorité, d'une part, et dedans et dehors, c'est-à-dire une différence entre la Limite (finitude) et l'Horizon (schize). Tout ce questionnement sur une « nouvelle » conception du signe tient justement à cette différence, au fait que pour guetter l'horizon, il faille transgresser la limite. C'est toute la thématique de l'attirance chez Blanchot et de la transgression par négligence chez Bataille^{cf. FcDE1}. C'est dans « La pensée du Dehors » que Foucault en appelle les philosophes à « définir les "catégories" » de cette « nouvelle » pensée. Et c'est sans doute là qu'entre en scène Deleuze qui, avec l'aide de Guattari inscrira une pensée de la coïncidence et du recoupement dans *Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux* : la pensée-rhizome. C'est sans doute pour cela que Foucault disait de Deleuze qu'il était le philosophe du XX^e siècle, Deleuze répondant que Foucault voulait dire qu'il n'était pas le plus intelligent mais le plus naïf, c'est-à-dire le plus négligent vis-à-vis de la finitude kantienne^{cf. FcDE1_239 et _542}.

* * *

b. Pour une nouvelle théorie des signes.

Ceci me permet d'introduire ce que Foucault a très bien fait : remettre en cause toute la tradition philosophique serait sur ce thème de la théorie des signes qu'ont amenés conjointement Foucault-Deleuze-Guattari à partir de l'œuvre « prophétique » de Nietzsche. Parler de cette nouvelle théorie des signes permet en fait d'articuler une pensée autour de la

question de l'horizon (la Différence) qui prend le pas sur la limite qu'est la finitude. L'une et l'autre suggèrent chacune une attitude propre. Ainsi il y a deux façons d'aborder la crise : « être las » ou « être là », c'est-à-dire refuser ou accepter un devenir vital. C'est la grande différence entre recueillir et entreprendre, recueillir les idées en concepts ou affects passifs et activer les idées en concepts en rapport avec la vie. Cette seconde option qui consiste à prendre des initiatives, à aller au-delà d'une ligne d'immersion et par là même à transgresser la limite du langage car tout ce qui arrive, les nouveautés, les singularités, arrive sans étiquette mais est souvent, comme chez Einstein précédé de périodes corporellement intenses. Nous les appelons des intuitions. Cette ligne d'immersion, cette limite du langage telle qu'on la retrouve par exemple chez Wittgenstein, tient au fait qu'il existe deux formes de « connaissance ». Ne peut-on pas connaître objectivement et connaître par sympathie ou accoutance cette distinction entre deux formes de compréhension est assez courante : la première découpe un réel intelligible, le plus soustrait possible au sensible, tandis que la deuxième forme de compréhension appréhende un réel plus adéquat avec la réalité. Ainsi cette limite n'est donc pas exactement la différence entre philosophie cognitive et philosophie spéculative, mais entre deux devenirs possibles de la philosophie que nous aurons l'occasion de développer par la suite.

Mais plus largement, cette différence pose la question de la transgression. La transgression de cette limite du langage est nécessaire à tout processus qui « avance », elle est le passage obligé pour toute création. Pour créer, on a besoin de sympathiser, alors que maîtrise et méprise semblent avoir une certaine correspondance. A la fin de l'un de vos cours, Mr Loraux, il s'est produit quelque chose de spécial. Un jeu poétique et révélateur des mots. Vous demandiez avec enthousiasme, « *qu'est-ce que maîtrise le philosophe ?* », au bout de plusieurs répétitions du fond de la classe, mes voisins comme moi-même, nous entendions tout autre chose. La question devenait : qu'est-ce que méprise le philosophe ? La réponse s'en est suivie : la douleur, les femmes, etc... L'ascèse comme l'appelle Foucault, la concentration (rigueur) comme l'appelle Bergson est à la jointure de ces deux formes de connaissance qui nous font au fond passer de l'amour au mépris et inversement. Mais c'est la « rareté des énoncés », l'air raréfié pour la création, qui nous pousse à la cavalcade, à toujours tendre vers... Il faut commettre l'art de l'imprudence, de l'audace, transgresser ce qui est établi. On peut bien parler d'*un art imprudent de l'amour*. Maîtrise et non-maîtrise semblent s'opposer comme création et production. Mais Amour et mépris se complètent sans doute. Qu'est-ce qu'aimer ? Comment pleinement aimer ? bizarrement Aimer c'est Jean-Paul II qui en donnait une belle définition, bien obligé de constater l'usage que l'on faisait de dogmes. Pour lui aimer c'est 'dépendre de' mais 'laisser faire'. Ceci résume le rapport entre l'autorité qui se gouverne elle-même et les péchés des fidèles qui dérivent simplement, qui vivent pleinement, assumant toutes les *aberrations*^{Dz}. Ainsi il s'agit de bien comprendre que la « connaissance » suppose aussi bien le respect mortifère que de mal mener l'objet aimé.

* * *

c. La transgression de la limite et l'attirance vers le Dehors.

Guetter l'aurore, guetter l'horizon. Pour cela, il s'agit non pas de penser « vrai » mais de penser « juste », pour pouvoir dans un second temps trancher net, attitude sartrienne avouons-le. Notons par ailleurs que Foucault détachera bien les deux pendant toute une période de sa vie, avant sa confrontation avec les prisons qui firent naître une énième crise en lui. Ce que veut dire Foucault par penser « juste », c'est qu'il faut « maintenir la pensée dans une distance

à l'impensé qui lui permette d'aller vers lui, de se replier, de le laisser venir »^{FcDE1_267}. Pour comprendre ce qui est au dedans de l'impensé il faut en accepter le dehors. Il faut s'immerger dans la réalité confuse du présent. Il faut en quelque sorte transgresser le présupposé Kantien de la finitude plutôt qu'attendre derrière lui un hypothétique messie ou salut. C'est par exemple toute la thématique des veilleurs chez Foucault FcDE1_261-267 que sont Nietzsche, Blanchot ou Bataille. Il sont plus dans la transgression, dans la contestation, dans une provocation naïve que dans une réelle attente. Car pour détourner les propos de Blanchot, l'attente n'a pas pas d'objet, l'attente est profondément active et vigilante, bref il n'y a pas d'attente mais l'activation d'une perception plus poussée des choses. Comprenons bien : il y a une forme de naïveté qui fait que parler de transgression reste maladroit car on a oublié la limite, que naïvement on ne l'a pas vue trop distrait par le dehors, tout ce qui se passe. Si provoquer, ou contester, « c'est aller jusqu'au cœur vide où l'être atteint sa limite et où la limite atteint l'être »₂₃₈, guetter l'horizon c'est insister sur la fêlure inhérente à la Schize, à la Différence et c'est franchir la Finitude du village dialectique ou anthropomorphique pour aller sur la colline, au Dehors, et mieux voir l'horizon, (la Schize ou la Différence) que masquait la palissade de la finitude ou le donjon de la métaphysique. Fable un peu simpliste pour dire qu'en guettant l'horizon on oublie la limite que forme la crise et la finitude : notre désir, notre inconscience nous l'a fait franchir. C'est par naïveté que l'on a transgressé sans le savoir la finitude et la crise. S'il n'y a pas de transgression c'est qu'il n'y a plus de limite, que la crise a été résolue, car la limite et la transgression sont intimement liées¹.

Foucault en tant qu'il pense la transgression, en tant qu'il dissocie la théorie de la pratique (df Théorie de la pratique politique et théorie de la vie sexuelle) est comme Kant un penseur pré-critique, un penseur qui ne résout pas la crise². Mais au fond Foucault savait cela puisqu'il pensait « qu'aucun individu n'est irremplaçable au sein d'un travail théorique. Ce que j'ai dit, n'importe qui pourrait le dire à ma place. C'est en ce sens que je suis parfaitement inutile. » Son utilité, Foucault la trouve dans l'influence de ce qu'il a pu dire et dans le trouble qu'il suscita et qui dépasse la simple analyse des discours à laquelle il se vouait. Sans doute cela tient-il aux usages et définitions renouvelées de certains termes, par exemple comme nous allons le voir du terme archive ou du terme savoir. Foucault les conçoit non comme des ensembles ou des registres mais comme des dispositifs autrement dit des conditions de possibilité : « *J'appellerai archive, non pas la totalité des textes qui ont été conservés par une civilisation, ni l'ensemble des traces qu'on a pu sauver de son désastre, mais le jeu des règles qui détermine dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés, leur rémanence et leur effacement, leur existence paradoxale d'événements et de choses* »^{FcDE1_708}. Foucault souligne événements et choses, je soulignerai le qualificatif « paradoxale », elle est paradoxale en tant qu'elle nie la distinction des mots et des choses. L'archive est un dispositif plus qu'un registre. De même je vous retranscris ici, l'usage que Foucault fait du terme savoir, pour lui le savoir n'est pas l'ensemble des connaissances mais le « socle » à partir duquel les connaissances sont possibles, on a peut-être cherché à y voir le pédagogique « socle commun de connaissance » mais l'extrait qui suit est très clair : « *Dans une société, les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les*

¹ « la limite et la transgression se doivent l'une à l'autre la densité de l'autre la densité de leur être : inexistence d'une limite qui ne pourrait pas être franchie ; vanité en retour d'une transgression qui ne franchirait qu'une limite d'illusion et d'ombre ... la transgression porte la limite jusqu'à la limite de son être ... La transgression n'est donc pas à la limite comme le noir est au blanc... Elle lui est liée selon un rapport en vrille dont aucune effraction simple ne peut venir à bout. »^{FcDE1_237}

² L'exemple même de la coupure entre théorie et pratique est donné par une intervention du Groupe Information Prison que pilotait Foucault et qui fut plus ou moins à l'origine d'une révolte à la prison : « Nous étions arrivés avec nos questions sur le froid et la faim, et les détenus nous ont répondu par d'autres, celles-là même qui sont aujourd'hui au cœur des révoltes et des revendications. les conditions de travail, la protection juridique des détenus à l'intérieur des prisons, le droit à l'information, la sottise et la suppression du casier judiciaire » (Le Nouvel Observateur, 17 janvier 1972, Les prisons de Plaven) FcDE&_40)

pratiques commerciales et policières, les mœurs, tout renvoie à un certain savoir implicite propre à cette société. Ce savoir est profondément différent des connaissances que l'on peut trouver dans les livres scientifiques, les théories philosophiques, les justifications religieuses, mais c'est lui qui rend possible à un moment donné l'apparition d'une théorie, d'une opinion, d'une pratique. ... et c'est ce savoir-là que j'ai voulu interroger, comme condition de possibilité des connaissances, des institutions et des pratiques » ^{FcDE1_498}.

La corde tendue par delà la fêlure entre le Dedans et le Dehors devient, chez Foucault et Laporte, « *une lumière allumée au milieu de l'ombre qui guide plus sûrement que la lumière de midi* ». Il y a acuité plus grande et moins d'attente volontaire par rapport au jour qui vient. Guetter, veiller ce n'est pas attendre un signe convenu (le Messie par exemple), ou plutôt il faut entendre qu'à « guetter l'horizon » en maintenant de la distance avec l'impensé ce n'est pas être dans une posture d'attente, Foucault le dit à demi-mot : « il faut lire le texte de Laporte en laissant de côté, au moins pour un temps, ces guetteurs et ces veilles où la spiritualité occidentale a si souvent trouvé ses ressources métaphoriques ». A attendre, on trouvera toujours du sens mais celui du Signifiant, le fameux Messie par exemple et par là même on manquera le « loup véritable » qui ne ressemble jamais au loup tant décrié de nos régions. Il n'y a plus de Je pensant, mais un anonymat naïf du guetteur.

Pour finir sur cette théorie des signes : « *Nietzsche nous a signifié pourtant depuis bientôt un siècle, que là où il y a signe il ne peut y avoir l'homme, et que là où on fait parler les signes, il faut bien que l'homme se taise. Ce qui me paraît décevant, naïf sur les réflexions, les analyses sur les signes, c'est qu'on les suppose toujours déjà là, déposés sur la figure du monde* » ^{FcDE1_503}. Qu'il y ait résonance entre Merleau-Ponty et Foucault, entre Le visible et l'invisible et Les mots et les choses, Deleuze l'a très bien relevé ^{DzF_117-118 n.36}.

II.3. Deleuze et les deux éternités : se dépersonnaliser

Deleuze et la pensée du surpli : les deux éternités.

Eternité de succession et durée porteuse de nouveauté chez Bergson.

Immortalité et éternité de coexistence chez Spinoza.

Les deux régimes de pensée chez Deleuze.

a. Deleuze et la pensée du surpli : les deux éternités.

Mais c'est bien après une nouvelle image de la pensée que courait explicitement Deleuze depuis *Différence et répétitions*. Ce n'est que lors de sa collaboration avec Félix Guattari qu'il la mettra en œuvre, estimant même que Guattari avait de l'avance sur lui. A eux deux ils commirent une théorie des multiplicités et saisie des singularités, bref tout un programme assez révolutionnaire ! Mais comme l'a très bien relevé Alain Badiou dans *la Clameur de l'Être* : « *Ce considérable programme ... Nous pensons évidemment qu'il ne l'a pas mené à son terme, voire qu'il l'a infléchi dans une direction opposée à celle que nous pensons qu'il doit tenir.* » ^{Badiou in *Un, multiple, multiplicité(s)*}. On peut dire que Deleuze a couronné et refermé son système sur l'Un-Tout qu'il nomme aussi Relation ou Ouvert, ainsi il a « infléchi » ses recherches, revenant d'une pensée du Surpli à une pensée du Dépli (une des deux formes de l'Oouvert). C'est peut-être là qu'on peut comprendre pourquoi Deleuze disait dans son petit *Nietzsche*, avant la traduction des œuvres complètes, qu'au final on ne comprenait pas la pensée de Nietzsche.

Nietzsche, dans une de ses œuvres, disait qu'il voulait amener une nouvelle définition de l'éternité à la face du monde. Sans doute, est-ce Deleuze qui a le mieux explicité cette nouvelle conception de l'éternité, qui n'est autre que l'intensité ou singularité ou nouveauté. Ceci pourrait apparaître anodin, mais derrière les deux conceptions de l'éternité, il y a deux appréhensions de la réalité, mais que Deleuze a souvent confondues sous le terme de durée, la fameuse durée bergsonienne que Deleuze jugeait « hégémonique ». C'est que, de l'aveu même de Bergson, la durée a pris des sens bien différents, notamment celui d'être à la fois conservatrice et créatrice. Dans son cours sur Spinoza (en référence à *Ethique* V, 23), Deleuze opposait immortalité et éternité, en développant toute une analyse autour de l'expression « expérimenter que nous sommes éternelles » c'est-à-dire vivre et actualiser des intensités inouïes, qui ne sont pas toujours déjà là. Mais au début d'*Image-mouvement*, ^{DzIM_12} Deleuze fait glisser l'éternité du côté de l'immortalité (son premier sens) pour mieux l'opposer à la nouveauté. Il justifie aussi dans ce passage ce qui dans sa pensée peut-être interprétée perte d'inspiration ou nue retombée d'intensité. et le fait qu'il sera moins porteur de nouveauté. Deleuze après sa collaboration avec Guattari en revient à une pensée du Dépli ou à une philosophie de l'Oouvert³. C'est de ce double sens, dont n'a su se dépêtrer Deleuze que naît l'insatisfaction de ce dernier vis-à-vis de ses dernières œuvres, quand il se demandait s'il avait bien écrit des livres vitalistes.

Ainsi si l'on dissocie les deux durées ou les deux éternités, on a une éternité nihiliste ou conservatrice, l'immortalité, et une éternité vitaliste et créatrice, celle de Nietzsche, qui est aussi nouveauté, singularité, intensité qui expliquent pourquoi Deleuze attachait tant d'importance aux noms propres ou aux cas qu'il nommait par ailleurs personnages conceptuels, intercesseurs, etc. ... (cf. *Le cas Wagner*). Ces deux conceptions de l'éternité rejoignent le recoupement déjà évoqué qui existe entre les deux manières d'appréhender la vie et le travail ou la distinction entre bande de valence (état stable ou classique de la matière) et

³ Il est intéressant de voir que dans ses deux livres sur le cinéma Deleuze s'intéressait à la notion d'Oouvert et que Badiou, dans *Deleuze la clameur de l'Être*, à très bien saisi la distinction qui existait entre le Deleuze de l'Oouvert, de l'un et le couple Deleuze-Guattari qui a posé certains concepts propres à une pensée du Dehors ou du Surpli. Ce commentaire est explicite et reprend l'idée d'une retombée finale de l'œuvre de Deleuze : « Deleuze n'est jamais plus à l'aise que quand il arrive à fusionner, en un point, Nietzsche, Bergson et Spinoza. C'est le cas à chaque fois qu'il pense le rapport immanent de la puissance différenciante de l'Un à ses expressions modales.

Nous nous étonnons, au passage, du peu de cas que font la plupart des disciples (à l'exception notable d'Eric Alliez) de la généalogie philosophique construite par Deleuze. Nous les trouvons plus embarrassés qu'armés par ces constants appels didactiques à Nietzsche, à Bergson, à Whitehead, aux stoïciens, et singulièrement à Spinoza. Sans doute est-ce qu'il leur importe beaucoup que Deleuze soit "moderne" au sens où ils l'entendent, et qui contient toujours une part inéclaircie d'anti-philosophie courante. Sans doute est-ce aussi la raison qui leur fait "préférer" les livres écrits avec Guattari, où quelques touches "modernes" sont perceptibles, raison qui entraîne symétriquement notre moindre intérêt pour ces textes. Il suffit de lire le bref Foucault pour constater avec quelle souveraine intensité Deleuze revient, intact, à ses intuitions initiales. » ^{*Un, multiple, multiplicité(s)*}

bande de conductivité (état quantique d'une particule isolée) dans les nouvelles technologies (opto-électronique ou spinélectronique). Pour la première conception (cognitive ou analytique), les signes sont toujours déjà là comme chez Husserl et il est vain d'aller les chercher, vision réactive du monde jugé futile. Il n'y a rien d'inouï, puisque tout est déjà là. Ces signes relèvent de la seule intelligence (dépréciative et objectivante) et posent le vrai, le connu comme ce qui est objectif. Pour la seconde conception, plus spéculative signes spéculative signes sont affectifs, à l'image de l'herbe qui *attire* la vache, et doivent être saisis dans une certaine intensité dont dépendent les affects libérés. c'est pour cela que Deleuze disait que « la phénoménologie avait béni trop de choses ». L'intelligence à elle seule ne suffit plus, l'intuition s'y ajoute. C'est toute la thématique de l'Aurore chez Nietzsche ou des guetteurs d'horizon chez Foucault et Blanchot.

* * *

b. Eternité de succession et durée porteuse de nouveauté chez Bergson.

Il est intéressant que de voir que le Deleuze prétendu bergsonien, il ne le fut qu'un temps voire en deux temps mais pas tout le temps. Car Deleuze avait maille à partir avec la durée qu'il trouvait trop « hégémonique » chez Bergson ; Bergson reconnaissait d'ailleurs, dans un entretien, que si la durée était au centre de son système, sa définition évoluait avec ses livres. Toutes mises ensemble, ça donne justement quelque chose d'hégémonique. Deleuze a d'abord abordé la durée comme ce qui diffère en nature : il s'en suivait un jeu abstrait de distinctions, propre à ce que l'on appelait encore au début du siècle l'expérience pure. On pouvait séparer la durée qualitative à droite d'un mixte encore impur à gauche, l'espace ou la matière, mais à la différence que la matière ne change pas de nature quand on la divise : elle n'a pas de durée virtuelle. C'est ainsi que les choses fonctionnaient. On parlait encore de « matière », la physique quantique n'était pas passée par là.

Après ces abstractions inaugurales (1956), vient pour Deleuze le temps du dialogue implicite avec Foucault, autre philosophe pré-critique, (= qui distingue et associe théorie et pratique), qui lui entrevoit la transgression de la Limite chez Bataille et l'attrance du Dehors chez Blanchot. Puis vient sa rencontre avec Guattari, et là se produit quelque chose d'étrange comme si on était passé des multiplicités pures aux multiplicités impliquées, comme si Guattari, le fleuve changeant, avait érodé la colline pré-critique (= qui croyait encore que le sens était langagier), qu'est Deleuze. On peut même voir en Guattari un lièvre. En réalité, il se produit comme une expulsion au dehors, ce à quoi en appelait tant Foucault, qui est une définition des « catégories » de cette nouvelle pensée : Deleuze explore les multiplicités, mais elles n'ont plus rien de « pur ». Bien au contraire car elles ont un malin plaisir à mélanger qualité et quantité, comme Mr Badiou, vous l'avez si bien relevé. La série des mots et la série des choses se sont mêlées en de multiples intensités, qui remarquons-le déterminent le rapport de l'Idée encore non-pensée (Dedans) à la multiplicité qui s'implique au Dehors. Deleuze et Guattari ont entamé une philosophie, qui, pour en revenir à Bergson, a abandonné le flux de la conscience qui s'ouvre pour les forces de la pensée et de la vie toujours au Dehors. La bêtise sous la forme de la finitude est détrônée. La philosophie perd ses privilèges, son sens purement langagier. Cette pensée, Nietzsche en fut le « prophète » (Foucault), mais elle ne contient aucune ontologie puisque tout fait figure de devenir. L'expérience pure qui n'admet pas d'intensité (Le Bergsonisme, p. 93) s'abandonne dans une expérience du dehors, une expérience de la limite oubliée. Beaucoup de faux-problèmes, de ces problèmes qui n'ont pas résolu la crise de la pensée et du monde, disparaissent alors, comme celui de bien détacher quantité et qualité. Deleuze avait maille à partir avec la durée bergsonienne. Cette notion, selon l'aveu même de Bergson, a beaucoup évolué, et n'est pas la même d'un bout à l'autre de son œuvre. Deleuze, depuis son article

sur le concept de la Différence chez Bergson (1956), a toujours maintenu une confusion entre la durée comme immortalité et la durée comme nouveauté. Pourtant, Deleuze lui-même (Image-Mouvement), fait plusieurs fois cette distinction entre immortalité et nouveauté sans voir que celle-ci recouvre les deux sens principaux et finaux de la Durée chez Bergson. C'est qu'un synonyme de la durée peut-être donné par le terme d'éternité ou, plus exactement, il existe deux définitions possibles de l'éternité, l'une platonicienne, l'autre nietzschéenne : l'éternité comme immortalité, d'une part, et l'éternité comme nouveauté, singularité, intensité inédite, d'autre part. Mais nous ne faisons que reprendre Deleuze lui-même : en étudiant une pensée de Spinoza qui soutient que l'on peut « expérimenter que nous sommes éternels », Deleuze faisait la distinction très nette entre immortalité et éternité (cf. cours de Deleuze en CD sur Spinoza, étudiant l'*Ethique* V, 23). Mais l'éternité se trouvait cette fois de l'autre côté de la barrière, comme nouveauté et non plus immortalité, l'éternité signifiant ici que l'on peut accéder de son vivant à des intensités inouïes, à ce que Deleuze nommera des singularités, qui marquent la relation entre un virtuel (sujet) et un actuel (degré de puissance). Ainsi le pendant des multiplicités sont les singularités et sont donc les principales « catégories » (Foucault) de la pensée du Dehors. Pour finir, la durée n'est plus la multiplicité qualitative des Données immédiates, ni la seule Mémoire de Matière et mémoire, elle est à la fois conservation et création, c'est le grand pas opéré dans l'Evolution créatrice. On ne se pose plus la question solipsiste de savoir s'il existe une durée en dehors de notre conscience : la durée est à la fois « gardienne » et « surgissement », pour reprendre vos termes. Alors la distinction réelle n'est pas numérique mais formelle (Différence), car chez Bergson tout s'embraye à présent, le « pur » métaphysique s'accélère, s'emmêle dans des élans, des pressions et des appels spinozistes, bref disparaît. Conservation et création coexistent comme deux tendances d'une même substance, qui est cause et effet à la fois. La cause n'est plus séparée de l'effet et contient l'effet qu'elle produit. Immanence, dirait-on.

« Si la philosophie veut aider à voir, elle doit être au service de ce qui surgit, de ce qui surgit dans le visible, de ce qui est toujours paradoxal et fragile. » – Si la philosophie n'a pas d'objet propre, elle a un horizon qu'elle scrute, une aurore qu'elle envisage, une limite, ou comme dit Merleau-Ponty un « haut lieu du négatif » qu'elle travaille plus ou moins sans relâche. Cette limite dans l'histoire de la philosophie, « objet » philosophal, a beaucoup changé : autrefois finitude et crise (Kant-Husserl) du « Je pensant », elle est à présent toute autre : différence ou schize entre un Dedans jamais pensé et un Dehors toujours à vivre et à repenser. Cette différence n'est pas visible et pourtant elle est une fêlure dans la réalité. Cette différence, Merleau-Ponty se retournant (1961) et Foucault amorçant (1966), présageait pour chacun d'eux une « nouvelle philosophie », une philosophie qui ne repose plus sur la différence entre le Moi et le Monde, avec comme couronnement la bénédiction de Dieu, mais sur le point de surgissement d'une nouveauté. Notre époque n'est plus à se questionner sur l'accessibilité au monde, l'ouverture de la conscience. Nous sommes passés d'une philosophie de l'Ouvert et de la conscience (foutrement pré-critique) à une pensée du Dehors naïve et cruelle à la fois. Nouvelle aurore. Que présage-t-elle ? Beaucoup de violence pour celui qui ne sait intensément rebondir, pour celui qui ne sait éternellement revenir, et en même temps une certaine torpeur NzVP_IV*244. Il est deux genres de philosophes ceux qui, « naïfs », vont jusqu'au bout de leurs intuitions et ceux qui pensent maîtriser la réalité (en fait le verbe et la matière) mais qui, au fond, la méprisent sous la forme distincte du verbe et de la matière. On pourra toujours parler de visée égalitaire et deviser dessus mais la différence essentielle n'est pas là, ou plutôt si l'on oublie la vérité du négatif et des abstractions pour les fictions concrètes, c'est pour une adéquation plus grande avec la vie et une meilleure pertinence de l'action. A trop vouloir l'égalité on en oublie la vie, vie d'autant plus locale qu'elle est répandue, distordue (de la théorie) et anonyme. Multiple diriez-vous, pleinement rétive dirait-on. « Agir sa pensée » – c'est bel et bien sortir de la philosophie, évacuer en

elle ce qu'il y a de pensées tristes, d'affects passifs., et ma foi Kant est le premier à l'avoir compris⁴ en déclarant comme non-venu tout ce qui précédait dans sa critique de la métaphysique, la chose en soi, la case vide devenant un concept limitatif à défaut d'un rien du tout. Kant a retiré l'échelle, de même que la philosophie vise, question de point de vue, son auto-suppression, son activation ou libération.

* * *

c. Immortalité et éternité de coexistence chez Spinoza.

Il y a aujourd'hui pour la pensée la nécessité de laïciser l'éternité, car toute pensée se joue entre un temps habitude ou répétitif et temps éternel ou intensif. Ceci se retrouve dans la lignée qui va d'Aristote à Bergson en passant par le mémoire sur *L'habitude* de Ravaisson ou les thèses personalistes qui posent la distinction entre habitude et création. l'éternité de succession chez Bergson. Le problème est alors d'adjoindre à la vie une éternité qui lui succéderait, de lui faire coexister une éternité au présent. Poser deux éternités suppose aussi deux modes ou régimes de pensée, chacun d'eux désignant une éternité différente, comme nous le verrons par la suite (**II.3.d.**).

Qu'il coexiste deux régimes de pensée dans la philosophie de Deleuze ressort dans les deux manières qu'a eues Deleuze d'envisager l'éternité, l'une comme une éternité de succession s'opposant à la durée chez Bergson^{IM_12-15} (**II.3.b.**), l'autre comme une éternité de coexistence une éternité des parties intensives s'opposant à l'immortalité. Dans le second cas, celui du spinozisme, l'immortalité n'est qu'une éternité de succession touchant à l'âme tandis que l'éternité, qui est de coexistence, concerne la partie intensive de l'esprit (ou de tout nom équivalent) dans son rapport aux parties extensives du corps. La plus ample explication que nous allons en donner dans cette partie, tend à montrer que seule une conception des intensités – propre à Nietzsche et à une pensée du Dehors ou du Surpli – permet de penser cette éternité de coexistence autrement que ne l'envisage une pensée de l'Oouvert, où éternité est synonyme d'immortalité de l'âme. Si l'on n'envisage pas l'éternité autrement que comme effort d'une partie intensive de nous-même vers des intensités inouïes, on retombe dans une conception théologique de l'éternité où celle-ci est immortalité de l'âme. Ainsi, plus qu'une différence entre deux conceptions de l'éternité, Deleuze n'envisageant qu'une éternité de succession chez Bergson et une éternité de coexistence en intensité chez Spinoza, il s'agit bien de deux régimes de pensée qui coexistent l'une comme variation dans la durée (pensée de l'Oouvert ou du Dépli) l'autre comme effort vers des intensités inouïes (pensée du Dehors et du Surpli). Deleuze explique le spinozisme par un recours à Nietzsche, la part éternelle de l'Esprit devenant part intensive.

Pour Spinoza, vivre consisterait à expérimenter que nous sommes éternels, que l'essence de notre corps et celle de notre « esprit », c'est à dire notre puissance à exister, n'est pas réductible à notre existence c'est-à-dire à la disparition de notre corps. Expérimenter que nous sommes éternels, c'est agir en concevant que notre partie intensive (toujours singulière) ne se réduit pas à nos parties extensives. La partie intensive *est* l'essence. En elle-même, l'essence est degré de puissance ou

⁴ « Cette pensée dont tout jusqu'à présent nous a détournés, mais comme pour nous mener jusqu'à son retour, de quelle possibilité nous vient-elle, de quelle impossibilité tient-elle pour nous son insistance? On peut dire sans doute qu'elle nous vient de l'ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale, le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison. Une telle ouverture, Kant a fini lui-même par la refermer dans la question anthropologique », Foucault, Dits et écrits, tome I, p. 239

d'intensité. Rapportée aux parties extensives qui composent le corps, elle est essence ou idée de ce corps. On dira donc que l'essence a des parties extensives non que ces parties extensives constituent l'essence mais qu'elles lui appartiennent dans un certain rapport et dans une certaine durée. Expérimenter « que je suis éternel » c'est expérimenter de son vivant quelque chose qui ne peut pas être sous la forme du temps :

« Il y a deux sens absolument opposés du mot partie, à savoir qu'il y a des parties que *j'ai*, c'est des parties extensives je les ai provisoirement, dans la durée sur le mode du temps ... mais lorsque je dis partie intensive égal essence, c'est plus des parties que *j'ai* mais c'est une partie que *je suis*... une partie intensive. » (in CD *Spinoza : immortalité et éternité*)

Expérimenter « que je suis éternel » se fait à *condition* de s'être élevé à des idées et à des affects qui donnent à la partie intensive son actualité.

Dans son premier *Spinoza* (DzSPE_292-293), Deleuze distingue l'éternité de la durée en ce que l'existence d'une chose éternelle ne s'explique pas par la durée ou le temps (SzE, I, déf. 8). L'idée d'une durée de l'âme va de pair avec l'idée spiritualiste que l'âme *dure* après la décomposition du corps, et que donc l'âme est immortelle. L'âme dure en tant que lui appartiennent des parties extensives qui ne constituent pas son essence. Une confusion naîtrait si l'on ne comprenait pas bien que immortalité, durée et éternité sont trois choses bien différentes. 1°) L'immortalité pose le fait que quelque chose succède à la vie. Cette immortalité de succession, les formes temporelles finies d'un avant et un après la mort, empêche de l'appréhender autrement que par elles. 2°) La durée, qui concerne soit le corps uniquement soit l'esprit uniquement en ce qu'il possède des parties périssables que sont l'imagination et la mémoire ^{Ethique, V_21}. 3°) l'éternité concerne le fait que l'essence coexiste avec l'existence, qu'elle l'enveloppe ^{Ethique, V_30}. Ainsi le problème de la coexistence en proportion des parties extensives et intensives coexiste avec le problème de l'immortalité. Dit autrement, la part éternelle de l'Esprit qu'est l'intellect en tant que j'agis est éternelle, mais n'influe en rien sur l'immortalité de l'âme que nous ne pouvons appréhender que de manière temporelle et non éternelle. Sentir et expérimenter que nous sommes éternels, c'est indépendamment de l'immortalité de l'âme, c'est expérimenter que partie au sens intensif (ou degré de puissance) est coextensif à partie au sens extensif tout en ne lui étant irréductible. Nous expérimenterons que nous sommes intensifs et donc éternels en ce que nous nous sommes élevés à des intensités inouïes, souvent manifestées par la Joie. Pour Deleuze, il s'agit d'une éternité de coexistence : c'est dès maintenant, dans notre existence, que nous expérimenterons. C'est ce que disait Alain Badiou : *Si on commence à dire que l'éternité est séparée, on est retombé dans un dispositif théologiquement traditionnel* ^{Séminaire 11/01/06}. Cette éternité est-elle séparable d'une Joie vécue et exprimée ? Certainement que non. Est-elle séparable d'un vécu du corps (rabougri) ? Possible puisque Spinoza affirmait que dès lors nous ne sommes plus *sous l'espèce de la durée du corps* mais sous celle de *l'esprit sans le corps* ou pour reprendre les termes des boxeurs et des rugbymen, un mental à toute épreuve qui le temps du match ne sentent pas les blessures du corps, d'un corps indolore pendant l'effort.

* * *

d. Les deux régimes de pensée chez Deleuze.

La philosophie du seul Deleuze peut être considérée comme une métaphysique redéployant de l'Un. Mais quelque chose reste vivace chez Deleuze, avec entêtement. Laissons de côté toute

théorie de l'Être, Deleuze disait bien n'avoir « pas besoin » de la catégorie de vérité mais aussi de celle du sujet. Si on pense l'Être de manière romantique comme destiné, porteur d'un sens de l'Histoire, il vient à manquer. Si on pense comme multiple, comme vide, il est corrélatif au sujet et la vérité que celui-ci reconnaît. Le vide inconsistant est le réciproque de la consistance des atomes. Comme nous le développerons par la suite, nous en restons à une physique newtonienne, supra-atomique. *L'être, en tant qu'être, n'a aucun sens. Nous ne pouvons nous confier à l'être.*^{EEM} L'être *inconsiste* comme le répète souvent Badiou. L'Être posé après coup induit des coupures-interprétations. Attention nous ne faisons que rappeler le primat logique de la relation que même Badiou prend en compte : *la relation précède l'être*^{BdOT_168}, et ne disons pas autre chose que poser l'Être induit un certain crible de distinctions. Il faut peut-être être indifférent à l'Être et poser sa neutralité pour mieux faire un pas en dessous de l'échelle atomique. Dépoussiéré de son romantisme et déconstruit dans son crible, la copule *être* chez les grecs marquait la procédure de désignation du réel et la signification qui s'y rapporte. Ceci est la signification copulative ou identitaire de l'être qui ne concerne que le niveau des étants, à ce niveau où *être* c'est « être le même », *être* c'est « être identique ». Chez Deleuze, l'Être dans sa clameur et son déploiement est l'Ouvert. Deleuze s'est servi de l'Ouvert comme formalisation ultime de sa philosophie, certainement qu'à ses yeux, l'Ouvert comprenait le Dedans et le Dehors, enrobage philosophique alors que tout un pan de sa pensée n'a fait qu'appuyer sur le processus de dramatisation, de cristallisation entre un actuel, appréhendé, et un virtuel, la part d'infini qui existe en toute chose. Prenez par exemple son texte sur *le virtuel et l'actuel*. Encore une fois, nous ne disons pas qu'il n'y a pas d'être, mais que, parallèlement au grand effort de pensée qu'est la théorie des ensembles, il a existé un second défi pour la pensée, penser l'événementialité de la révolution quantique. Ce que démontre la physique quantique au fond c'est l'inconsistance des atomes physiques et que la consistance se loge dans l'insécabilité des quanta d'énergie. L'inconsistance des atomes physiques qui n'est en rien la consistance des atomes d'apparaître. L'inconsistance des premiers tient à ce que les atomes ne sont pas les éléments fondamentaux de la physique quantique. L'unité apparente des atomes ne suffit pas à expliquer la stabilité de la « matière » si on y applique à la lettre les lois newtoniennes.

Alain Beaulieu dans *Deleuze et la phénoménologie*^{BeaDP}, a formidablement relevé cette petite phrase *l'Ouvert n'est pas le Dehors*^{DzF_114}. Cette courte phrase n'a rien d'anodin et explique une ambiguïté intrinsèque qui se fait jour dans le « cerveau » de Gilles Deleuze : sa philosophie fait coexister deux régimes de pensée, l'une matérialiste et spinoziste, la seconde vitaliste et subversive, plus proche de Nietzsche. Alain Beaulieu relève aussi cette phrase qui souligne la première, et résume au fond le travail implicite de digestion de son travail avec Félix Guattari, travail amorcé dans les deux livres sur le cinéma sous le thème de la nouveauté, du « nouveau »^{cf. IM_11} : *Nous ne croyons plus à un tout comme intériorité de la pensée, même ouvert. Nous croyons à une force du dehors qui se creuse et nous happe et attire le Dedans*^{IT_276 BeaDP_40}. Ces deux phrases marquent un regard réflexif de Deleuze sur son propre itinéraire. Lui qui disait ne pas réussir à *éprouver*^{DzP} le livre co-écrit avec Guattari *Mille Plateaux*, se demandait à la fin de sa vie s'il avait réellement écrit des livres vitalistes. Ceci explique pourquoi on peut avoir une impression de déception à la lecture de certains des livres de Deleuze (je parle pour un aristotélicien non pour un platonicien). Cette expérience de lecture, je l'ai faite comme l'a faite Mr Loraux, par exemple, comme la feront beaucoup de lecteurs qui après une certaine errance dans les livres d'après 1981 se diront ne pas retrouver les enthousiasmes de leur début, les déblocages substituant que peuvent provoquer certains traits de Deleuze (et Guattari). Cette déception ou retombée est la marque qu'au sein même de la philosophie de Deleuze se produit un processus d'acculturation, ou une rivalité entre le discours enrobant et la nouveauté qui s'y joue réellement, qui se joue dans l'acmé, la période

de grande inspiration qu'est sa collaboration avec Guattari. Ne passe-t-on pas après par des périodes de moindre intensité et de moindre inspiration, *quand la vieillesse vient*^{DzQP_7}. Deleuze le disait, dans ses dernières années d'enseignement, il manquait d'inspiration^{DzRF}. Deleuze se réclame fidèle dans l'enrobage, dans l'éternel-devenir philosophique, d'une pensée spinoziste du Dépli – de l'élévation à l'infini des séries – et laisse dans son *Foucault* le soin à la prochaine génération d'aller outre le processus d'acculturation (digestion de la conséquente pensée 68). Il donne la direction vers une pensée du Surpli propre à Nietzsche et adéquate à l'ère de la physique quantique. Dans cette alternative tout l'aspect bergsonien de Deleuze, est mis de côté Remarquons que son prétendu continuisme que contrebalance les blocs d'espace-temps assez proches des *experiences* de Dewey, même s'il peut s'entendre, si l'on tient réellement à faire entrer en concurrence multiplicités homogènes (dialectique du Même et de l'Autre) et hétérogènes (devenir-imperceptible ou cristallisation entre l'actuel et le virtuel). Au fond Deleuze n'arrivait à se dépêtrer de la Durée qu'il trouvait *hégémonique* dans le bergsonisme^{Cour de 1981}, alors que Bergson soulignait qu'il en avait eu plusieurs conceptions successives. Toute pensée a son cheminement parfois chargé de repentir comme Kant (métaphysicien dogmatique et critique transcendantal) et Wittgenstein (deux périodes séparées par sa rencontre avec Brouwer, le logicien « intuitionniste »). La durée au fond s'est peu à peu détaché des catégories de quantité et de qualité pour parvenir à la coexistence de degré d'intensités : les fameuses nuances de contraction et dilatation qui fixent à terme des dichotomies, des cassures en deux dans l'histoire, pour souligner un rapprochement avec Nietzsche. Que qualité et quantité puissent apparaître relatives – il existe bien des quanta d'intensités, des impulsions – fait que l'on peut tenir grief à Deleuze de mélanger ces catégories. Mais en perpétuant cette distinction, en usant de ce crible, c'est tout un mode de pensée que l'on nie, que l'on ruine, mode de pensée qui par exemple voit dans le peuple non un nombre, une inconsistance mais une potentialité de pensée sur laquelle s'appuyer au travers d'une théorie des affects : *il y a à la fois création et peuple*^{DzP_239}.

Ainsi revenons-en à un passage d'Alain Beaulieu qui, passant inaperçu, pourrait être la thèse principale de son livre : *La rédaction à quatre mains de l'Anti-Œdipe constitue donc un point nodal dans l'itinéraire deleuzien. Nous posons ainsi l'existence d'un tournant radical dans la pensée deleuzienne : un « premier Deleuze » demeure attaché au thème ontologique et un « second Deleuze » rompt avec la problématique de l'être elle-même inséparable de la question du sens et de l'histoire*^{BeaDP_114}. Noyée dans de long développement de médiation entre philosophie, ce passage marque toute la pertinence d'approche qu'on peut avoir vis-à-vis de Deleuze. Mais la partition ne sera jamais claire en ce que Deleuze n'affirmera jamais une pensée du Dehors en son nom (excepté dans un passage dans *Image-Temps*) et que sur la fin de son œuvre il restera empêtré dans une philosophie de l'Ouvert ou du Dépli dont on peut dire, après Deleuze et Badiou, qu'elle est finissante. Fin et résurrection d'une philosophie. Du moins, d'au moins deux régimes philosophiques. Nous les développons à la fin, mais on peut dire que, pour reprendre la thématique des infinis que l'un porte sur le transfini et le second sur le fini-illimité. La philosophie est une pensée ou une réflexion sur la pensée, c'est selon. En cherchant à se dépersonnaliser, Deleuze détachait et extirpait, au sein de la philosophie, une pensée différente de la dialectique, sa manière à lui de sortir de la philosophie (réflexive) par une philosophie.

III.1. Badiou et le panorama philosophique :

sortir du désert

Présentation de la philosophie de Badiou.

Le retour au même.

La crise de vérité

Point de conciliation entre Badiou et Deleuze

/Par désert philosophique nous entendons que Badiou appelle une inhumanité mais que Deleuze nommerait aussi processus d'acculturation en ce qu'elle masque, un temps, la réalité de l'autonomie que Badiou nomme aussi surhumanité. Inhumanité et Surhumanité se placent au-delà de la simple hiérarchie des faits qu'on nomme bien souvent humanité./

* * *

a. Présentation de la philosophie de Badiou.

La dialectique énonce qu'il y a du Deux (Théorie du Sujet, p 40). La philosophie dialectique est pensée de la pensée, une pensée rupture avec l'opinion^{C-168}. Ce qui veut dire que dans la dialectique de Badiou il y a l'existence contradictoire du même et de l'autre, elle n'est donc pas seulement tributaire de l'être mais aussi du Sujet, c'est pourquoi s'appuyant sur une logique de l'apparaître^{BdLM} et une ontologie du multiple,^{BdEE} Badiou met en place une méta-ontologie qui n'est autre que la dialectique elle-même. Ce qui est réel ou pensable dans les conditions de la philosophie telle que Badiou les repère, c'est un *réel auquel Platon donne le nom d'intelligible, et que tout comme Lacan, il distingue de la réalité qu'il nomme sensible*^{C-323}. Par exemple, quand Badiou s'emploie à dégager la politique comme pensée, ceci, *dans le langage de Platon, veut dire qu'elle brise l'immédiat sensible*^{OT-97}. Pourtant, cette pensée de l'intelligible ne peut échapper au discours démonstratif que Badiou nomme persuasion et argumentation^{C-67}. Ce discours ne peut lui-même éviter de véhiculer des opinions philosophiques, ce qui fut déjà le cas dès Platon : *Chez Platon c'est le régime du « long détour », développements dialectiques dont les procédés sont exactement les mêmes que ceux des sophistes combattus... Chez Platon ce sont les images, les mythes, les comparaisons, dont les procédés sont exactement les mêmes que ceux des sophistes combattus*^{C-67}. C-. Nous ne développons pas pour l'instant.

La distinction majeure pour Badiou se fait entre l'intelligible et le sensible : c'est le geste platonicien de rupture avec les opinions et les affects qui pose le « réel » comme « pensée ». L'intelligible est le réel par la dialectique, c'est-à-dire qui est pensable dans la réalité. La distinction entre intelligible et sensible reconduit celle entre réel et réalité, ainsi a-t-on un réel intelligible distinct une réalité sensible^{C-323}. Ceci a son importance puisque la pensée n'est plus pensée de la réalité mais de ce qui est « véritablement » pensable dans le réel, à savoir l'être. La pensée véritable est une pensée qui ne s'attache qu'à l'être et aux formes. Or ce qui est à la fois pensée et être c'est le Même. Ainsi Badiou s'attache à relever tout point où le Même se trouve disséminé comme affirmation^{LM-117}. La pensée de Badiou n'est pas une déposition du Même, bien au contraire, mais une assumption du Même. Par exemple, il en va ainsi comme de l'amour qui *n'est pas la déposition du Même sur l'autel de l'Autre*^{C-256}. La dialectique badiolienne se fixe précisément là où pensée et être se recourent. Au travers de la mathématique ou fiction de savoir, la dialectique ne pense que l'être et au travers de la logique ou fiction d'art, la dialectique pense l'apparaître. Double dimension de la philosophie formaliste.. Logique d'apparaître et ontologie sont donc les deux branches de la philosophie dialectique. La première enchaîne dans une fiction d'art, la seconde porte le réel jusqu'à la limite de son être. C'est pourquoi Badiou dit que la philosophie enchaîne et sublime et qu'elle argumente et persuade

Etre, sujet et vérité forment les concepts centraux du système dialectique de Badiou, comme une triple réciprocité, une triade fondatrice. Ceci a son importance car derrière cette triade surgit la Loi du Même. En effet si Badiou est parti en combat contre la Loi de l'Un c'est que

tout son système repose sur la dialectique du Même et de l'Autre. Badiou recompose ou reconnaît un réel à partir des « genres suprêmes » ou « natures génériques » de la dialectique que sont le Même, l'Autre, l'Être et le logos (le Mouvement et le Repos sont laissées de côté). Pour mieux comprendre, il faut savoir que Badiou reprend à plusieurs reprises l'énoncé parménéidien selon lequel « *Le même, lui, est à la fois pensée et être* »^{OT_96}. Ainsi l'être (en tant qu'être) se comprend comme l'être même, l'être identique à soi-même, le sujet comme ce qui est plus qu'un individu, un individu qui réincorpore les vérités éternelles, qui les reconnaît. C'est la question du sujet comme individu autonome, comme individu qui obéit à la loi du Même qui se dit *auto-nomia* en grec. On peut donner comme synonymes au terme incorporer : reconnaître, identifier, soustraire une vérité au flux qui la sous-tend, à une procédure de vérité ou procès de création. Une vérité est identifiée en ce qu'elle est coupée et soustraite aux procédures de vérité, ce qui rejoint la définition que Badiou donne de la dialectique comme *coupure-interprétation*. Mais ici, comme précédemment, nous en revenons toujours au même.

* * *

b. Autour du Même

Ce serait un abus que de croire que Badiou cherche l'insistance d'une identité, la récurrence du même. Bien au contraire sa philosophie porte sur le retour de ce qui advient, c'est-à-dire le *retour du même*^{BdE_27} et non la répétition d'une identité. Nous avons vu que Badiou en toute situation considérait au moins trois infinis, on peut ajouter qu'au travers de l'acte d'outrepasser sa propre finitude, on en reste à un mauvais infini mais il s'agit de reprendre en soi-même, d'assumer une capacité créatrice immanente^{BdLS_223}. L'infini alors acquiert une détermination positive comme détermination qualitative du fini. Le fini, par contre, est ce qui sort de soi pour produire de l'autre, reste dans l'élément du Même. Reste une question, qu'est-ce qui fait que le repérage événementiel qu'opère Badiou par sa dialectique est toujours le même ? Pour continuer sur notre lancée, la « vérité » n'est jamais que le nom de ce par quoi s'appartient, dans un processus unique, l'être et la pensée^{OT_101}, c'est-à-dire ce au regard de quoi advient le Même^{BdE_27}. Si l'on se rappelle et Badiou ne manque pas de le faire, que « *Le même, lui, est à la fois pensée et être* ». Ainsi le repérage des vérités est aussi celui du nouage, du point soustractif de l'être et de la pensée. Si le même, entendu par Badiou, est un genre dialectique, *aimer la vérité*, c'est-à-dire être philosophe, c'est *aimer le générique comme tel*^{C_209}, et même un certain type de générique, le genre suprême du même. Le même et la loi qu'il régit, se retrouvent dans toutes les procédures qui conditionnent la philosophie dialectique, en mathématique, les ensembles quelconques ou multiples purs, en politique, la maxime égalitaire, en amour, *le principe de l'intensité amoureuse se délie de l'altérité de l'objet et se soutient de la loi du Même*^{C_101}. Mais aussi, *la politique, en revanche, est ce qui traite, sous le principe du même, ou principe égalitaire, l'infini comme tel*^{AM_157}. Ce qu'il faut retenir c'est que le Même, en effet, n'est pas ce qui est mais ce qui advient. Nous avons déjà donné le nom de ce au regard de quoi il n'y a que la venue du Même : c'est une vérité. Seule une vérité est comme telle indifférente aux différences. On le sait depuis toujours, même si les sophistes s'acharnent à obscurcir cette certitude : une vérité est la même pour tous^{BdE_27}. La vérité est alors ce au regard de quoi advient le même et donc ce vers quoi s'oriente une pensée pour Badiou. La politique comme pensée « réelle » n'est possible que quand advient le même. Ainsi au final, on en revient toujours au même. Ce ne sont pas les rapports de forces qui comptent, mais les processus de la pensée^{PP_104}.

Si l'on peut parler de désert, d'acculturation de la philosophie après le style français des années 60-70, c'est que *la philosophie, dans ce cas, délègue ses fonctions à telle ou telle de ses conditions, qu'elle livre la pensée à une procédure générique*^{MP_41}. Si on se trouve face à une « impossibilité » de la philosophie elle-même, ou plutôt l'impasse et l'épuisement de certaines de ses orientations. *C'est l'aveu que la philosophie n'est non pas du tout impossible, mais entravée par le réseau historique des sutures*^{MP_46}. On peut penser à l'importance qu'a eu la psychologie par le passé et la volonté de la philosophie de rectifier son savoir au vu de sa métaphysique. C'est un peu ce qui se passe avec la mathématique chez Badiou avant qu'il ne la contrebalance par une logique. Le mathème ou l'ontologie *organisent* une collusion *entre la vérité et l'autorité sacrée* de la mathématique platonicienne^{C_95}, c'est-à-dire que la mathématique se trouve être l'une des branches de la pince de la vérité (la *dianoia* ou entre-deux du vrai) en même temps que l'une des conditions de la philosophie (science des vérités mathématiques). Reste alors que la dialectique (ou méta-ontologie) se trouve sur un troisième plan. Elle manipule logique et ontologie pour repérer et soustraire, enchaîner et sublimer les vérités prises dans les procédures de création. Peut-être est-ce une confusion de notre part, une lecture trop partielle et partielle, qui ne verrait en quoi la *dianoia* autorise le double usage de la mathématique, comme enchaînement et la vérité comme coupure à interpréter, comme mathème et comme condition. *La norme des mathématiques ne saurait être le vrai, car le vrai ne se laisse pas rejoindre par une fiction*^{OT_42}. Le vrai est l'exception des mathématiques de soustraire la dialectique, on retrouve donc les deux dimensions du sublime (le vrai) et de l'enchaînement (l'entre-deux du vrai), l'un relevant de l'ontologie, l'autre de la logique. D'où l'usage complémentaire du poème (qui enchaîne) dont Badiou disait lui-même qu'il fallait au départ se désuturer. Badiou ayant fait le constat que *la poésie ne se suffit pas à elle-même, qu'elle demande à être délivrée du fardeau de la suture, qu'elle espère une philosophie délivrée de l'autorité écrasante du poème*^{MP_67}. Par ailleurs, la *désintrication* de la mathématique et de la philosophie *rend inopérante la prolifération de la mort de Dieu. Athées, nous n'avons pas les moyens de l'être, tant que le thème de la finitude organise notre pensée*^{C_164}. *Recroiser mathématique et philosophie, a une fonction précise, c'est l'opération nécessaire pour qui veut en finir avec la puissance des mythes*^{C_176} : le mythe de Dieu, le mythe de l'immortel.

* * *

c. La crise de la vérité

Dans le réel enfin, comme toujours, les vérités sont rares et précaires, leur action est restreinte^{AM_26 cf. C_80}, car elles sont saisies dans l'extrême urgence, l'extrême précarité de leur trajet temporel^{C_80}. D'où le constat récurrent chez Badiou de dire qu'« il y a crise » de la vérité. Une vérité est un sous-ensemble de la situation telle que ses composantes ne sauraient-être totalisées sous un prédicat de la langue, si sophistiqué que soit ce prédicat^{C_202}. D'où l'emploi du terme générique. *Une vérité sera ainsi une partie générique de la situation, « générique » désignant qu'elle en est une partie quelconque, qu'elle ne dit rien de particulier sur la situation, sinon justement son être multiple en tant que tel, son inconsistance fondamentale. Une vérité est cette consistance minimale (une partie, une immanence sans concept) qui avère dans la situation ce qui en fait l'être... Elle constituera l'horizon-multiple infini d'une procédure post-événementielle, qu'on appellera procédure générique*^{MP_89}. Nous allons le voir, la loi du même opère précisément dans le choix ou le repérage événementiel. Notons bien que chez Badiou, est toujours présent : l'axiome ou *l'hypothèse que de l'Autre se cache sous le Même, que du Deux, par structure, aurait été compté pour un*^{PP_106}. Ainsi que

ce soit en Amour, en politique, en mathématique le Même est toujours doublé de l'Autre. C'est pourquoi le repérage événementiel porte non sur la récurrence du même ^{EE_74}, mais sur celle du Deux. Ce repérage de l'advenue du même et par conséquent de l'autre ne porte pas sur la récurrence du même, la diversité répétitive des choses, car nous retomberions alors sous la loi de l'Un : le même serait l'un ; mais pour Badiou l'homogène suppose l'hétérogène dans une différence pure. Remarquons que l'Autre apparaît dans l'ontologie (la mathématique) au niveau des axiomes d'extensionnalité et de fondation. L'axiome d'extensionnalité est la loi du Même et de l'Autre, il fixe que pour tout multiple pur qui est la marque du Même, il existe de l'Autre. L'axiome de fondation, quant à lui, marque le fait que tout multiple s'il comporte un vide est localisable et pensable dans sa différence. Le contour d'un ensemble homogène ne lui est pas homogène, c'est bien pour cela que les ensembles purs ou quelconques sont irréprésentables, sans contour qui les localise. La dimension de localisation des multiples ^{LM_603} est de l'ordre de l'apparaître, c'est-à-dire d'une logique non d'une ontologie ^{BPM_310}. Les vérités sont dites hétérogènes ^{C_65} en ce sens la pensée de Badiou discrimine. Elle fait l'hypothèse d'une hétérogénéité, qui *sépare la vérité d'elle-même* ⁵, entre un innommable et ce dont on peut tirer (ou forcer) des énoncés véridiques. Ce qu'il faut voir là, c'est que ce n'est nullement le savoir forcé qui en découle, mais au contraire, la vérité est l'insu d'un monde ou d'une situation. C'est que la distinction entre pensée et connaissance opère toujours.

S'il y a crise de la vérité c'est que *du point où nous manions et épurons la pensée dialectique* ^{PP_84}, de la place du juge, il est impossible de départager la venue de l'être de son dépli ^{OT_59}, puisqu'on fonde l'être inconsiste et qu'il faut s'extraire de sa gravitation. Mais cette crise est nécessaire comme à toute pensée dialectique, car elle marque la trouée, la butée qui s'opère dans le savoir prétendument acquis et indique alors la nécessité d'un *réel qui fait défaut*, qui est précisément la vérité. Mais le savoir forcé, produit à partir des vérités, a des conséquences, même si *toute philosophie... donne abri par une transcription particulière* (consistance discursive ^{OT_53}) *destinée à produire des effets strictement philosophiques* ^{AM_134}. Que les effets soient strictement philosophiques est un a priori car elle a forcément ses répercussions au Dehors du fait de sa signifiante. Pensons à Platon et Aristote comme pensée de l'Un institué repris par le christianisme, Nietzsche repris par les nazis, Kant par les physiciens modernes, Deleuze par les artistes. Pour sûr que du dedans de l'institution, *Les effets de la philosophie hors d'elle-même, ses effets sur la réalité, restent opaques pour la philosophie même* (in *Qu'est que Louis Althusser entend par 'philosophie' ?*). Le recroisement des mathématiques et de la philosophie *aggrave* certains problèmes qui *se mettent par le travers des procédures de vérité* ^{MP_38} ou de création. *Toute suture est une exagération car... la philosophie aggrave les problèmes. Suture à une de ses conditions, elle lui prête des vertus que, de l'intérieur de l'exercice de cette condition, on ne saurait entrevoir* ^{MP_57}. Mais la crise de la vérité est avant tout une question réflexive car elle signifie qu'une pensée n'est pas capable de se penser elle-même dans l'expérience.

* * *

d. Point de conciliation entre Badiou et Deleuze : formaliser, interpréter et expérimenter.

⁵ ... la barre de la castration... *sépare la vérité d'elle-même, libérant du coup sa puissance (de forçage) d'anticipation hypothétique dans le champ encyclopédique des savoirs de l'innommable au sens précis où il demeure hors d'atteinte des anticipations véridiques (dicible) fondées sur la vérité.* in *Conditions*

Chez Badiou ^{OT_96} comme chez Deleuze ^{DzPS, DzDR} les idées sont déjà là. Mais avec nuance il faut comprendre que pour Deleuze *l'Idée est déjà là* dans le signe mais que les signes ne sont pas déjà là, point qu'il partage avec Foucault et Merleau-Ponty et qui porte toute une nouvelle théorie des signes. Pour Badiou il n'y a pas de signes ^{OT_70} et il faut s'abstraire d'une théorie des signes comme celle de Nietzsche ^{C_77 n. 6} et pour Deleuze il y a l'idée d'un *saut... dans un nouveau savoir, dans un nouveau domaine de signes* ^{DzPS_111}. Nous ne reprendrons pas ici l'article de Véronique Bergen, qui pose les glissements et les surinvestissements nés de malentendus proprement langagiers entre Badiou et Deleuze, (*Pensée et Être chez Deleuze et Badiou* in Alain Badiou – *Penser le multiple*, voir aussi l'article de Juliette Simon qui lui succède). La philosophie avant tout est prise dans le langage, *la consistance discursive* ^{BdOT_51} et ne peut donc échapper à certains travers, contre lesquels elle doit lutter ou se placer en rupture. Simplement nous partons du problème de l'idéalité et énoncerons qu'il existe peut-être deux manières de l'envisager : l'idée comme existence et l'idée comme indication.

Partons à présent de la question de la substance et de son idéalité pour trouver un point de conciliation entre Deleuze et Badiou. L'un des philosophes qui a le plus modifié l'usage qu'on peut faire du terme de substance il y a Spinoza. Mais il va falloir être dans la nuance pour bien saisir qu'en réalité *il n'y a pas de Substance*. La substance *est* mais n'existe pas. Pour bien comprendre, elle est un recours conceptuel dans la démonstration *more geometrico* dont use Spinoza, mais il n'y a pas de substance qui existe dans notre monde. Spinoza le dit bien : « j'appelle substance... », il ne dit pas comme le ferait un Platonicien *il y a Substance* ou la substance *existe*. Sans développer sur la distinction entre définition réelle et nominale, on comprend que le « j'appelle substance » tient plus de l'usage d'un terme nécessaire à une démonstration que de la définition d'une existence. Notons au passage que ce n'est pas un hasard pour un platonicien comme Alain Badiou s'il est saisi de stupeur à la lecture des premières définitions de l'Éthique de Spinoza. puisqu'il prend la substance comme une idéalité non comme un recours conceptuel, une indication pour la suite. Badiou ne peut pas lire la substance que comme une existence. C'est pourquoi il fait du système de Spinoza un système clos.

Derrière cela, on retrouve le problème de l'idéalité c'est-à-dire de savoir si les idées sont-elles des existences ou de simples indications. Ceci n'est pas anodin et a des conséquences sur la manière de faire de la philo et donc d'appréhender le monde. Ce débat se retrouvait déjà entre platoniciens et aristotéliens. Nous n'allons pas le reconduire ici, mais il y a une manière d'activer la pensée l'une qui consistera à fonctionner par crise, ou par point, (faire le point en se demandant si c'est bien la bonne direction que je prends) la seconde empruntant des lignes, se laissant davantage attirer par un dehors de la pensée. On retrouve là, bien entendu, l'antinomie Badiou-Deleuze mais qu'il ne faut pas calquer sur celle entre Platon et Aristote. On risquerait alors de manquer ce qui est l'un des devenir majeurs de la philosophie et donc de la pensée. Il s'agit précisément de ne pas se demander si l'on suit la bonne direction mais de se fier à ses affects, aux intensités ressenties, ce que précisément Badiou met de côté dans son geste platonicien de rupture avec les opinions afin de désocialiser la pensée. Avancer par décision ou par intuition dans la nuance. Entre les deux il y a tout un champ philosophique que l'on nomme interprétation. mais qui se retrouve dans ces deux citations : "cette guerre dans la pensée qui fut celle du siècle, mais qui aussi bien opposait déjà Platon à Aristote : la guerre des formalisations contre l'interprétation" (Badiou, *Le siècle*, p.231). "quand on invoque une transcendance on arrête le mouvement pour introduire un interprétation au lieu d'expérimenter" (Deleuze, *Pourparlers*, p.200). On retrouve là trois genres : formalisation, expérimentation et interprétation qui sert de tampon entre les deux. Deleuze et Badiou ont toujours placé leur autre (le *philos* rival) dans l'interprétation. Pourtant on peut dire que l'un et

l'autre sont orientés de part et d'autre d'une ligne de crête qui marque le Dedans et le Dehors de la philosophie, comme deux versants complémentaires.

Idéalité, Transcendance et Immanence sont les trois domaines dans lesquels se placent respectivement les actes de formaliser, interpréter et expérimenter (l'Idéalité revient à poser l'*absoluité* des vérités éternelles). Badiou les prend en compte comme provenant de ce que la pensée possède différents régimes : l'orientation générique, l'orientation transcendante et l'orientation constructiviste ^{BdOT_52}. Ces orientations ne sont pas exactement les protocoles discursifs : descriptif, axiomatique ou prescriptif. Ces paragraphes ont pour but de bien montrer qu'il existe au moins trois styles de philosophie contrairement à ce que pense Badiou ou même Deleuze : une philosophie fonctionnant par hypothèses (axiomes puis prescriptions depuis Platon), une philosophie fonctionnant par principe et définition (philosophie descriptive depuis Aristote) et une philosophie fonctionnant par des usages temporaires, des expérimentations issue du *logos endiatitos* stoïcien, du langage intime que l'on a en chacun de nous opposé au discours qui nous travaille du dehors, qui nous est imposé de manière dissuasive. Nous avons mis de côté les différentes critiques amorcées par Descartes, Kant, Marx qui font la distinction entre science et pseudo-science, mais ceci montre bien qu'avec la constitution de nouvelles subjectivités collectives, comme le firent les grecs dans leur milieu philosophique on peut inventer de nouvelles manières d'appréhender le "monde" donc de solutionner les problèmes (nouvelles rationalités).

Pour approfondir cela, Bergson dans un texte de 1915 estimait que toute philosophie moderne était issue de Descartes, du rationalisme des exactitudes et des idées « claires et distinctes ». *Mais à côté ou plutôt au-dessous de la tendance rationaliste, recouvert, et souvent dissimulé par elle, il y a un autre courant qui traverse la philosophie moderne. C'est celui qu'on pourrait appeler sentimental, à condition de prendre le mot « sentiment » dans l'acception que lui donnait le XVII^e siècle, et d'y comprendre toute connaissance immédiate et intuitive.* Or ce second courant dérive, comme le premier, d'un philosophe français : Pascal. Ainsi Descartes et Pascal sont les grands représentants des deux formes ou méthodes de pensée entre lesquelles se partage l'esprit moderne. Dans l'actualité philosophique qui est la nôtre, ces courants se retrouvent chez Alain Badiou et Patrice Loraux. Voilà sans doute les deux polarités irréductibles de la scène parisienne. Badiou reprend la filiation cartésienne mais en écartant l'intuitionnisme pascalien ou les affects spinozistes qui y conduisent. Il fonctionne par abstraction, c'est-à-dire coupure-interprétation. L'abstraction est un mixte de genres ou de contradictions dont on ne retient qu'une contradiction majeure, dans le cas de Badiou, c'est le Même qui prévaut en tant qu'il participe de l'être. Mais puisqu'il faut tenir compte du primat de la contradiction sur l'identité, on a *l'envers*, la logique de l'apparaître qui n'est pas l'apparition du non-être mais de l'Autre ^{BdLM_117/132}. Cependant rappelons bien que *cette combinaison* [de deux concepts ou genres contradictoires] *ne pourra présenter ni une diversité de degrés ni une variété de formes : elle est ou elle n'est pas* ^{BgPM_198}. Ce qui fait une abstraction c'est de ne comporter ni degrés ni nuances. C'est par ignorance d'un impensé comme le virtuel, par éludation du sensible qu'on pose la contradiction, à la négation élargie qu'est *l'envers* ^{BdLM_117+}. Voilà ce qu'on peut dire en termes techniques, pour reprendre les concepts dialectiques.

Pensons à présent à cette interpellation que fait Platon : nous nous rendons malheureux parce que nous ne savons pas ce qui a de **l'importance**, de ne reconnaître que ce qui est porteur de positivité et demandons-nous si ce n'est pas là que se joue une nuance qui laisse la voie ouverte à de grandes choses. Juste pour reprendre Deleuze : *la notion d'importance est mille fois plus déterminante que la notion de vérité* ^{DzP_177}. L'importance, l'intérêt, la pertinence ne se substituent pas à la vérité mais la relativisent. Quand Deleuze dit qu'*elles mesurent la vérité de ce que je dis*, il leur attribue un début et une fin et leur enlève donc leur caractère

d'absolu (sans commencement ni fin). Ce qui était catégorie fondatrice devient notion parmi d'autres. Même la mathématique et ses opinions droites chez Platon n'y échappent pas : *La mathématique est sans doute plus importante pour l'édification du système de Leibniz qu'elle ne l'est au bout du compte, pour l'ontologie aporétique de Platon*^{OT_112}. Pourtant l'absoluité des vérités, comme leur propriété intrinsèque, demeure nécessaire dans la pensée de Badiou. Le réel de Badiou est abstrait du réel, abstraction et ce qui est virtuel ne peut être réel^{Cf BdOT_70}. Le réel de Deleuze englobe de l'intelligible et du sensible puisque la compréhension se fait tout aussi bien par concepts et que par affects et que ces deux compréhensions sont nécessaires à la pensée qu'il envisage. On pourra alors dénoncer un relativisme chez Deleuze, simplement parce que l'on ne tient pas compte de la positivité plus imperceptible qu'il prend en compte. Elle n'est pas de l'ordre d'un infini actuel mathématique mais d'un peuple et d'une langue à venir, elle est de l'ordre d'une création, bref, de la pensée comme création. Il y a toujours chez Badiou une bonne volonté à saisir l'intelligible et à penser le vrai. Pour lui il est important de faire le point, de se demander si l'on s'oriente dans la bonne direction. Pour cela il s'appuie sur un axiome du choix qui conduit toujours au même : le même dans la contradiction est assimilé au Bien. A présupposer en nous cette bonne volonté de penser, à vouloir que la philosophie naisse d'un étonnement et non d'un choc ou d'une rencontre violente, la philosophie produit des abstractions, qui ne compromettent personne et ne bouleversent pas.

Pour affirmer une nouvelle philosophie qui ne soit pas celle de comètes et raisonne directement avec la philosophie grecque présocratique, on peut prendre Patrice Loraux, en tant qu'intensité impersonnelle aussi désinvolté que l'était Deleuze, comme un catalyseur et Badiou, en tant qu'œuvre immortelle, comme un dépeupleur, un faiseur de désert nécessaire, celui qui au fond démembra l'être et le dissémina, mettant un terme à la question de l'être. *Le dépeupleur est celui qui, parce qu'il est votre dépeupleur, vous singularise, vous arrache au statut anonyme qui n'a d'être que de se perdre dans le peuple des chercheurs* (les libres et vaines virtualités). *Etre « dépeuplé » c'est advenir à soi dans la rencontre de son autre, de son ami de l'autre rive, son rival*^{BdC_352}. C'est toujours entre deux rives, deux polarités que le courant passe. Mais advenir à soi signifie que le Même advient en tant que sujet ou que le sujet revient au même, à soi, comme le dit Badiou *le sujet de vérité comme pur désir de soi*^{DzE_51}, désir du Même puisque chez Badiou soi = *autos* = même et que soi n'est nullement l'inconscient. Le comprendre c'est mettre les choses sous tension et réalimenter la machine philosophie, et donc la pensée.

Pourquoi vous avoir parlé de Badiou et Loraux, parce que l'un est un ouvrier des terres arides de la mathématique platonicienne qui alla jusqu'au bout de la question de l'être (et de son inconsistance) et que l'autre est une *comète imprévisible*^{NzNP / DzN_60}, qui par goût de l'authentique et de la simplicité aimerait à passer inaperçu, être de ces comètes dont on ne garde que les poussières d'étoile. Enrayer ce processus de disparition perpétuel de la philosophie ce n'est pas exactement introduire une communauté de sentiments au sens de Kant ou Schiller mais une constellation de devenirs (affects actifs) et de notions communes (concepts), un recueillement de ce qui doit être affirmé^{DzN_40}, une amorce de surhomme comme point local d'un absolu dirait Badiou. Introduire une nouvelle subjectivité ou communauté où l'on se dépersonnalise l'un l'autre et dans le même mouvement on se singularise l'un par l'autre. Une manière d'indiquer une autre possibilité de vie. Depuis les grecs, la philosophie a été produite par des individus dispersés, les comètes, alors que le retour aux grecs et à notre civilisation permet aujourd'hui d'en faire une constellation comme Foucault-Deleuze-Guattari. C'est à ça que Badiou s'oppose car pour lui il faut désocilaiser la pensée. Si nous nous intéressons à la théorie des signes des années 60-70, au style français

comme on dit c'est qu'il s'est passé là, à travers le fil Merlau-Ponty-Foucault-Deleuze, un recueillement de ce qui devait être affirmé, un élagage de ce qui encombrait la pensée, toutes ses absences, vides et néant, dont la science par chance n'a que faire. Ce que nous voulons faire à Paris 8 est un peu indiqué dans cet extrait : « seule une civilisation comme la civilisation grecque peut révéler ce qu'est la tâche de la philosophie, car elle seule sait et peut prouver pourquoi et comment le philosophe n'est pas un voyageur quelconque, survenu par hasard et qui surgit inopinément ça et là. Il y a une loi d'airain qui enchaîne une philosophie à une civilisation authentique, mais qu'arrive-t-il quand cette civilisation fait défaut ? le philosophe est alors pareil à une comète imprévisible et pour cette raison, effrayante, alors que dans une hypothèse plus favorable, il brille comme un astre de première grandeur dans le système solaire de cette civilisation. Les Grecs justifient l'existence du philosophe, du fait que chez eux seuls, il n'est pas à l'état de comète (Nietzsche la philosophie à l'époque de la tragédie grecque ^{DzN_60})

III.2. Vers d'autres positivités :

s'appuyer sur les sciences

Vers une autre positivité pour notre époque : la physique quantique

Introduction à la physique quantique

Le principe d'incertitude et la brisure spontanée de symétrie

Les signes avant-coureurs d'un changement d'appréhension

la hiérarchie chez les rats

Antigone faite comme un rat

« La philosophie ne dénonce ou n'encense le « nihilisme moderne » qu'à la mesure de sa propre difficulté à saisir où transite la positivité actuelle », Badiou ^{BdMP_39}. Telle est bien la question. Quelle est la positivité actuelle ?

« Notre but est une complète compréhension des événements autour de nous et de notre propre existence », Hawking,^{HawHT_213}

Les intuitions et les concepts de la physique quantique. — Il est impossible de les rassembler en une image unique décrite à l'aide des concepts de la vie journalière^{BohPA_186}, à l'aide de nos représentations habituelles^{BohPA_188}, à l'aide des traditions de mœurs et pensée (morale) qui sont à la base de notre culture^{BohPA_189} ou à l'aide d'une vision ou hypothèse inhérente déjà aux conventions ordinaires du langage et pleinement justifiée par notre expérience journalière^{BohPA_185}. Cette image intuitive qui n'est pas celle de la vie quotidienne^{BohPA_186} réclame une nouvelle appréhension de la réalité. C'est que nous cherchons à montrer dans tout notre mémoire à travers les tensions et complémentarités qui existent entre autonomie et hiérarchie (III.3.b), entre puissance et pouvoir (III.3.c), entre existence tragique et morale (I.3), entre capacité et résignation (III.3.d), entre affectif et quantitatif (III.3.a) ou encore entre éternité vivante et immortalité (II.3). Ceci se retrouve donc en physique entre une conception classique, qui possède ses absolus, et une conception quantique, qui les abandonne de part et d'autre de la limite admise par ce que l'on nomme le principe d'incertitude d'Heisenberg ou encore la brisure spontanée de symétrie. Ce sont sur ces deux constats (III.2.c) d'incertitude et de brisure du déterminisme que nous baserons la suite de notre développement. Pour les sous-parties concernant la physique quantique, nous vous recommandons la lecture de l'ouvrage de l'astrophysicien Stephen W. Hawking, *Une brève histoire du Temps* (1987), qui reste, même s'il date d'il y a vingt ans, l'ouvrage le plus clair sur la physique contemporaine (et pas seulement parce qu'il est nettoyé de toute formule).

a. Vers une autre positivité pour notre époque : la physique quantique

La philosophie ne dénonce ou n'encense le « nihilisme moderne » qu'à la mesure de sa propre difficulté à saisir où transite la positivité actuelle^{BdMP_39}. Telle est bien la question. Quelle est la positivité actuelle ? Peut-on donner une positivité de notre époque autre que la théorie des ensembles génériques que met tant en avant Badiou ? Il aurait les ensembles constructibles de Gödel passés sous silence par Badiou. Mais plus largement y a-t-il un autre horizon que la loi du Même et peut-on sortir du repli transcendantal qui oblige la dialectique à s'appuyer sur une phénoménologie à revenir au concept d'objet plutôt que tendre vers les intensités qui déterminent, elles, d'autres idées. La positivité actuelle, nous pouvons la voir au regard de la révolution quantique dans la physique atomique ou plus largement l'ère du silicium. Nous en attestons chaque fois que nous compulsions notre ordinateur ou notre téléphone portable. Ainsi la physique quantique née en Allemagne, au Danemark et en Angleterre a pour base l'analyse transcendantale de la théorie newtonienne des forces autrement appelée par Kant : *Critique de la raison pure*. Celle-ci repose davantage sur la réciprocité de la matière et de la substance (principe de permanence) que sur la réciprocité du sujet et de l'objet qui, elle, forme l'essentiel du discours. Mais il est clair, reprenant ici les dires de Mr Bitbol, spécialiste de Kant et de la physique quantique, que le langage nous empêche de voir la dynamique de levée de la circularité entre condition et donnée (sujet et objet si vous préférez). Dynamique qui est l'autonomie de la réalité par rapport au savoir (même si celui-ci s'y inclut). Pour tendre vers cette dynamique, il nous faut abandonner toutes les bonnes vieilles réciprocités, toutes les grandes distinctions qu'a articulées jusqu'ici la philosophie au travers de systèmes de réciprocités. Ces bonnes vieilles réciprocités sont, entre autres, de part et d'autre de la crise, les couples possible-réel, théorie-pratique, esprit-matière, âme-corps, pensée-étendue et de part et d'autre de la finitude les couples moi-monde, sujet-objet. Il ne s'agit plus de « découper du poulet » mais d'avancer dans la nuance et d'activer une pensée partout mise en œuvre notamment en physique quantique, où elle est indispensable pour comprendre cette dernière. Bohr, Feynman et Hawking sont les tenants de

cette pensée. Ceci peut paraître farfelu, mais on en vient ici à Nietzsche, à celui dont Deleuze disait qu'on ne le comprenait pas ^{DzN} (même lui) et qu'il était porteur d'une force propre à former une pensée de l'avenir : *vers une formation de l'avenir*. Nietzsche dès ses premiers écrits, dans sa critique de l'idéal du savant, anticipa la posture dans laquelle se trouveraient les physiciens quantiques et c'est par ailleurs ainsi que nous comprendrons son assertion : « il n'a pas de matière » qui à la première lecture peut paraître folle si l'on ne comprend la matière que comme un crible inerte posé sur la réalité. Ce n'est pas dans un retrait par rapport à la *crise* de la philosophie et des sciences mais bien en avant qu'il faut se placer, ceci pour répondre à Husserl. Et c'est peut-être bien en mettant en place une analogie, dispositif entre celui décrit par Badiou Humanité-Inhumanité-Surhumanité et celui du Taquin comme le jeu où il faut déplacer des carrés pour reconstituer l'image. Le dispositif du Taquin (nom donné à posteriori pour vulgariser la chose, ^{voir figure 4}) se résume ainsi bande de valence de la physique classique, bande d'énergie interdite (impossibilité) . L'opération quantique de base consistant à exciter un atome avec un photon de telle sorte que l'électron entre en état quantique où la connaissance bute, pour le dire selon les termes de Badiou l'intelligibilité des axiomes n'est plus possible. Malheureusement, pour l'instant, je ne peux que poser cette analogie spéculative sans y apporter plus de crédit. Mais ce que l'on peut dire par ailleurs, dire c'est qu'au travers de l'infini mathématique (le transfini de la théorie des ensemble) et de la théorie des ensembles comme homogène, et n'ayant aucune intensité possible, un destin de la philosophie semble écarté. *C'est avec joie qu'il faut accueillir que le destin de toute situation soit l'infinie multiplicité des ensembles, qu'aucune profondeur ne puisse jamais s'y établir, que l'homogénéité du multiplie l'emporte ontologiquement sur le jeu des intensités* ^{OT_22}. Nous permettons de prendre son contre-pied de Badiou, simplement pour ne pas oublier une piste qui s'offre à nous, en demeurant indifférent aux questions de l'un et du multiple, du Même et de l'Autre, qui gagerait nos spéculations. En physique quantique, il y a des intensités (impulsions) qui ne rentrent ni dans la catégorie qualité ni celle de la quantité, problème de la non-correspondance des variables (intelligibilité) et qui ne font appelle à aucune profondeur mais à un changement d'échelle, pourrait-on dire pour simplifier. Pour en revenir à la philosophie, en posant l'être comme vide et en accolant le signifiant au sens univoque Badiou ne peut aller au-delà du *Gap* (anglicisme pour la bande d'énergie interdite) que pose la physique quantique. Deleuze, au-delà de la neutralité de l'être, percevait l'instance sélective d'un extra-être à savoir le dispositif de l'éternel retour, qu'il rabattait au début de son œuvre en une disjonction de deux séries réciproques, tout en posant l'existence d'un monde sans autrui, d'un monde qui dépassait l'impossibilité, d'une création qui tenait bon au-delà de l'air raréfié. L'éternel retour est peut-être plus qu'une instance univoque, entendons propre à l'Univocité de l'Être, il est l'instance qui sélectionne les forces ou les énergies (et les casse en deux, pour rejoindre le questionnement de Mr Badiou). On peut employer un image grossière, celle des diodes électroluminescentes qui peuplent petit à petit tous nos appareils : les diodes ne laissent passer le courant que si l'on n'y adjoint une certaine quantité d'énergie, comme une bille qui sauterait de crevasse en crevasse si on la lance avec suffisamment de force. Se réfugier dans les vérités pour fuir le sensible, ce mixte de puissance et d'opinions ^{BdAM_110}, sans voir que l'on peut dissocier les affects qui forcent à penser des opinions qui se mettent au travers de la pensée. Trouver la nuance dans ce mixte, la fêlure qui s'y joue comme *objet le plus haut de la pensée* ^{DzID_128}. Le point de butée est bien là : soit on se replie sur un objet donné par le champ transcendantal, soit on active une pensée capable d'aller au delà du point de butée. Si la philosophie ne veut encore produire son propre confinement ésotérique, creuser son propre tombeau qui serait aussi, s'il y avait là quelque vérité celui des processus du Dehors, des procédures de création. Ce n'est plus traiter comme existant en acte (actuel) ce qui n'existe qu'en puissance (virtuel) mais court-circuiter l'un par l'autre et produire de l'effort et de la singularité, solutionner par la création. Il s'agit plus d'accélérer ou d'activer ou même

d'épurer, d'éliminer au contraire les vides, les ailleurs, les nostalgies implicites, qui grèvent la pensée et finalement ralentissent sa procession, sa bonne marche, son retard vis-à-vis des problèmes de la vie.

Les scientifiques ont peut-être raison de se targuer que la seule révolution qui ait marché au vingtième siècle n'est ni bolchevique ni surréaliste et ni complètement psychanalytique : cette révolution est simplement quantique. Il ne s'agit pas là de faire une apologie de la technique ou du progrès, mais de faire qu'un certain dispositif d'affection se répande, qu'une autre manière d'envisager la réalité nous soit offerte : cette nouvelle appréhension se fait par les signes qui nous affectent. Les physiciens quantiques, plus encore que les mathématiciens de la théorie des ensembles, ont été les premiers à mettre en place un dispositif effectif de pensée collective qui leur permette de prendre des risques au-delà de la méthode transcendantale qu'il ont fait muter (voir le rapport que Bohr entretenait avec Helmholtz ^{BohPA_422-442}). C'est ceci qu'a tant de mal à faire la philosophie, trop empêtrée dans ses contradictions car trop abstraite et dialectique. C'est spécifiquement pour faire un pied de nez à la dialectique qu'il faut insister sur la plus petite contradiction et non la contradiction majeure, bref il faille relever ou entretenir la nuance, toujours mieux l'affiner et subtiliser quelques pointes de pensée à la dialectique. On est avec la réalité quantique dans l'ordre du devenir imperceptible. Deleuze et Guattari ont sans doute été les premiers à mettre en place auto-affection et bifurcation loin des questions de l'être et à créer l'effervescence nécessaire pour franchir un cap de pensée, celui de percevait Nietzsche. Il ne s'agit pas de soustraire la pensée à la société en la fondant une énième fois mais de créer une société affective de la pensée. L'apport de Niels Bohr et des ses colistiers, est celui-ci : on ne peut plus parler de matière, de corps matériels qui structureraient la réalité. Plus précisément les lois newtoniennes, qui reposent sur la *stabilité* de la matière, ne s'appliquent pas en-deçà de l'échelle atomique pour la simple et bonne raison que ce qui gravite en cercle, rayonne et émet de l'énergie. La fausse représentation qu'on se fait de la structure atomique est de croire que l'électron gravite sur des orbites circulaires autour du noyau de l'atome. Si tel était le cas, la distance entre l'électron qui tourne autour du noyau de l'atome tendrait à s'annuler puisque en toute logique l'électron en rayonnant, perdrait de l'énergie. Alors l'atome disparaîtrait, et la matière « s'effondrerait ». Mais il n'en est rien Il faut donc inventer une nouvelle théorie atomique : la théorie quantique, basée davantage sur des relations (forces) et des dispositions (potentialités) que sur les prétendues propriétés de la matière, qui pour le coup nous échapperons toujours. Ce que l'on nommait propriété n'existe que si l'on veut en rester à une vision habituelle et routinière du monde où tout serait inerte et sans grand intérêt. Les propriétés, qu'elles soient de la matière ou de la substance, l'une étant la réciproque de l'autre ^{BohPA_435}, n'existent pas. Même la masse se trouve être le résultat d'une mesure c'est-à-dire de l'interaction d'un appareil et d'un « objet ». Ceci est une interaction forte, à l'échelle sub-atomique ou quantique, les interactions faibles font que même l'observateur interagit et ne peut se soustraire à l'expérience, au monde qui s'opère autour de l'appareil de mesure, et pas seulement si l'on sort de l'expérience scientifique et que l'on s'intéresse aux électrons qui codent nos données informatiques.

Vis-à-vis de la dialectique. — Ceci a des conséquences aussi en philosophie notamment au niveau de la dialectique matérialiste de Badiou. L'une des tâches que l'on pourrait se donner serait d'éliminer tout les vides qui compliquent la philosophie, notamment les pensées abstraites comme celle de Badiou. Ces vides ralentissent le cheminement de la pensée, là où précisément il faudrait l'accélérer par des intensités inouïes et franchir un cap. Ce cap, cet au-delà de l'intervalle vide (le « gap » en physique anglophone) est marqué par une nouvelle subjectivité ou capacité d'énergie. Si l'on peut parler de « saut quantique » c'est là qu'il se situe. A travers ce saut, c'est une pensée collective qui est visée comme la mise en place

d'une surhumanité, d'un au-delà de l'humanité. Sur l'autre versant, le ralentissement de la pensée chez Badiou sa fixation sur l'argument transcendantal et un possible principe du Bien, provient de la restriction de mouvement dans la pensée, de sa subordination au repos. Le repos étant premier, rappelons-le dans la physique aristotélicienne qui a valu jusqu'à Galilée. La pensée de Badiou fonctionne au coup par coup, au travers de points et non de lignes. Comme Leibniz, comme Kant, la pensée de Badiou, par ses abords compliqués, a tendance à se poser comme frein à la pensée (non-dialectique et intuitive) et à sa libération.

Deux visées sur le même. — Nous sommes aujourd'hui à un tournant de la philosophie. Deleuze comme nous l'avons déjà dit l'avait entrevu l'importance au travers des *potentialités du silicium* ^{DzF} (en fait tous les semi-conducteurs comme le silicium ^{= Si}, l'arséniure de Gallium ^{= GaAs}, et l'arséniure d'Aluminium ^{= AlGaAs}) et de la pensée de Nietzsche, tout en voyant bien que cette formation appartenait à une philosophie de l'avenir. Au fond depuis Socrate et Platon, il y a toujours eu de la philosophie effective mais seulement à l'état de comètes imprévisibles, de tentatives dispersées. Pourquoi cela parce qu'elle était abstraite. Exceptés les stoïciens, les cyniques, les épicuriens et les médecins sceptiques, il est peu de philosophies qui se soient constituées collectivement, ou qui aient échappé à l'emprise académique. C'est pour se démarquer des doctrines que sont apparues, telles des comètes, les pensées de Nietzsche ou de Spinoza⁶. Leurs œuvres si mal reçues voire dénaturées par leurs premiers lecteurs. Plus qu'à un tournant, nous en sommes à un déroulement à l'envers de la philosophie comme si nous remontions de Platon à Socrate et aux physiciens pré-platoniciens, car l'épuisement des concepts statiques, se fait jour comme le note Bergson ^{BgEC}. Ceci est marqué chez Badiou par un repli sur le transcendantal et un réinvestissement de la catégorie d'objet qui avait été rejeté dans un premier temps : « la philosophie n'a pas d'objet », c'est une pensée sur la pensée. Par son acte, par son geste, le système badiolien apparaît comme le théâtre d'une justice où la *compossibilité* des vérités se trouve confinée pour ne pas affronter au dehors la finitude (restriction de l'espace de vérité). On peut, comme Badiou, partir de l'énoncé de Parménide mais par contre en donner une tout autre lecture. L'énoncé parméniidien « Le même est à la fois pensée et être » peut se lire comme une loi fondatrice ou comme l'anomalie constitutive de la philosophie. Il y a deux points de vue possibles sur ce « même ». Deux visées sur le même. Devisons. Soit on l'envisage comme une loi statique soit comme un processus à anomalie, qui échappe à la loi. Si Nietzsche pense à Platon comme à un *dévoiyé*. ^{NzLP •194 _150}, c'est que pour appréhender le « à la fois pensée et vie » ou le « à la fois penser et être » (comme acte), il lui fallait poser un vide puisque l'union des deux n'avait plus rien d'une évidence et d'une effervescence. Mais Platon ne faisait que prolonger le coup d'arrêt porté par Socrate à l'élan vital. Socrate, par sa décision d'aiguillonner les consciences, interrompt en effet ce que les philosophes avaient peu inscrit jusqu'alors et qui tenait de la vie-pensée, de l'effervescence d'un milieu. La prise de conscience, la conscience de ce danger réclama alors l'institution d'un vide (celui de l'être comme un) pour palier à la perte de vitalité de la philosophie et de la société athénienne, comme on rassemble ses dernières forces. ...chez les Grecs tout avance vite, et aussi décline terriblement vite. Lorsque le génie grec eut épuisé ses types supérieurs, le Grec baissa très rapidement. Il a suffi qu'une fois se produise une interruption et que la grande forme de la vie ne soit plus remplie ce fut aussitôt terminé; exactement comme pour la tragédie. Un seul contradicteur puissant comme Socrate — la déchirure fut irréparable. En lui s'accomplit la destruction de soi de tous les Grecs ^{Nz cité in DzN}. Pour conclure notons que ces deux visées sur le Même ou plus exactement sur le « à la fois » constitutif ou soustractif du Même s'explique par le fait que l'hétérogène peut se comprendre lui aussi de deux manières

⁶ Pensons à cette citation de Cassirer dans *le problème de la connaissance* : la méthode générale de la réflexion philosophique qui avait été le terrain commun de toutes les doctrines, au delà de leur conflits, fait place à un mode de pensée totalement différent. La continuité dans la position des problèmes semble s'interrompre brusquement (p. 73)

différentes 1°) l'hétérogène est ce qui est d'un genre autre dans le cas par exemple des vérités génériques qui ont une dimension d'absolu, mais 2°) l'hétérogène c'est aussi ce qui est autre qu'un genre par exemple que le cas des multiplicités hétérogènes qui sont marquées par la *nuance ou variation*^{BdLM_249}. C'est dans la nuance que la physique quantique s'est affirmée, dans le fait que des expériences mineures, à l'importance marginale, ont renversé notre conception de la physique.

* * *

b. Introduction à la physique quantique

Il y a deux manières d'entrer dans la physique quantique. L'une au travers du « phénomène » de la lumière, l'autre au travers de la « structure de l'atome ». Ce sont respectivement les manières dont Einstein puis Bohr avancèrent dans la théorie quantique, l'une transcendante l'autre positiviste.

En 1892 Lord Kelvin, dans son célèbre discours inaugural du XX^e siècle à la société anglaise de physique, annonce fièrement « la physique est définitivement constituée avec ses concepts fondamentaux. [...] Il y a bien deux petits problèmes : celui du résultat négatif de l'expérience de Michelson et celui du corps noir, mais ils seront rapidement résolus ». Ces deux petites exceptions (1° et 2°) vont devenir des problèmes insolubles pour les physiciens dix ans plus tard et tournent autour du phénomène lumineux. Lumière qui pose un dernier problème apparemment sans conséquence (3).

1°) L'expérience de Michelson consiste à mettre en évidence le mouvement de la Terre par rapport à l'éther immobile en montrant qu'elle influe sur la vitesse de la lumière. Celle-ci ne devrait donc pas être la même suivant qu'elle se propage dans le sens de ce mouvement ou à contre-sens. Cette expérience prouva qu'il n'en est rien et que la lumière va toujours à une vitesse finie et constante. Ce sera la base de la théorie de la relativité.

2°) L'expérience dite du rayonnement du corps noir essaye de comprendre ce qu'il se passe lorsqu'on chauffe un morceau de métal et qu'il émet un rayonnement lumineux, par exemple pour le fer, il passe du rouge (à 700°C), à l'orange, au jaune et enfin au blanc (à 2000°C). Cette expérience vise donc à expliquer l'émission du rayonnement par un corps en fonction de la température. Les physiciens parlent simplement de corps noir, parce qu'ils placent cette matière qui rayonne dans un four dont les parois sont noires. A partir de cette expérience, en 1900, Max Planck apportera une solution au problème à condition de quantifier l'émission du rayonnement à travers des seuils de lumière : la lumière est délivrée par paquets d'énergie et on de façon continue. A ces seuils, il donnera une valeur infiniment petite de l'ordre de 6.10^{-24} joules secondes appelé constante de Planck qui calibre et découpe la lumière en « quantum ».

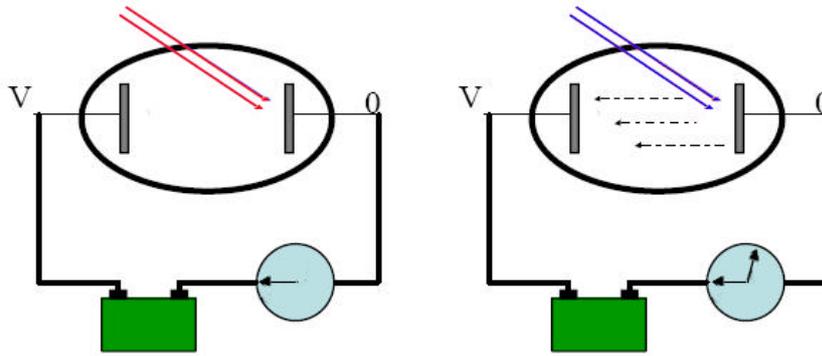


Figure 1

3°) Dans une autre direction que Planck, Einstein mettra en évidence les fameux quanta de lumière ne sont que le résultat d'une composante granulaire de la lumière : les photons. Dire que la lumière est composée de photons ne veut pas dire qu'elle ne soit pas une onde, un peu comme l'eau qui s'échappe par goutte d'un robinet et dont on ne peut dire qu'elle soit composée de parties indivisibles : les gouttes. La lumière se comporte aussi bien suivant les situations comme une onde que comme un ensemble de particules. Einstein transgresse par cette dualité onde-particule, le principe de non-contradiction : les physiciens posaient auparavant l'opposition du continu et du discontinu comme un absolu. Einstein résoudra par là même, le troisième problème de la physique au début du siècle l'effet photoélectrique ^{voir fig. 1}. En 1887 Hertz (bien connu pour ses travaux sur les ondes électromagnétiques) et von Lenard avaient découvert l'effet photoélectrique. En mettant en place un système électrique constitué de deux plaques disposées l'une face à l'autre dans le « vide » et reliées à un générateur, ils remarquent que ce système qui ne conduit pas d'électricité, laisse passer un courant électrique si on l'illumine d'une lumière bleue (c'est-à-dire à forte fréquence) alors même qu'une intensité colossale de lumière ne provoquait aucune réaction. L'effet n'apparaît donc que pour des ondes lumineuses de fréquence élevée et on constate donc que l'émission d'électrons entre les deux plaques dépend de la fréquence de l'onde incidente. Einstein résout le problème en reliant la fréquence [?] et l'énergie ^E par la constante ^h de Planck (c'est la formule $E=hf$) ^{voir figure 2}. Einstein fera des diagrammes d'énergie pour expliquer qu'il y a une barrière de potentiel ^{voir fig. 3} en dessous de laquelle l'électron reste lié au métal et prisonnier d'une bande de valence (atomes liés en cristaux) et au-dessus de laquelle les électrons ne partent pas dans le vide. La valence est la faculté qu'a un atome d'entrer en liaison avec d'autre atome et de créer ainsi des structures cristallines propres à ce qu'on nomme la « matière ».

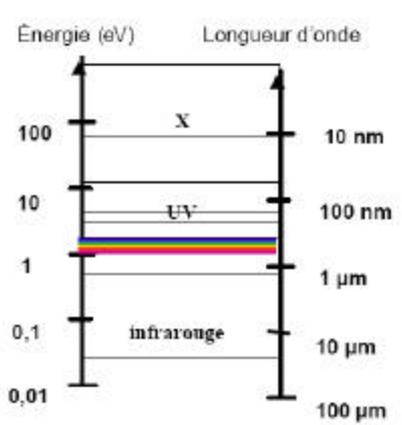


Fig. 2

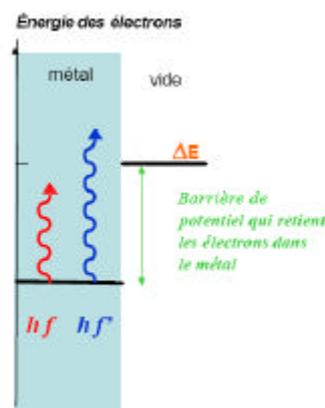


fig 3

Sans développer plus ce fil de découvertes, nous avons l'une des bases de la physique quantique qui aboutira à l'usage des semi-conducteurs comme le silicium ou l'arséniure de Gallium et de la distinction dont nous avons déjà parlé entre bande de valence, bande d'énergies interdites (« gap » ou intervalle vide d'énergie qui permet l'échappée des électrons) et bandes de conductivité. Chez les semi-conducteurs, en excitant un électron par un photon on peut faire opérer à ce premier le fameux saut quantique. En jouant sur les différentes barrières on peut produire ce qu'on appelle des puits quantiques ^{voir fig. 4}. Ce ne sont nullement des puits sans fond où l'on basculerait dans un autre réalité. Les puits quantiques viennent de ce que l'on met en sandwich des matériaux semi-conducteurs dont celui du milieu à une barrière de potentiel pour la bande de conductivité plus basse que les matériaux semi-conducteurs qui l'entourent. L'électron se retrouve prisonnier.

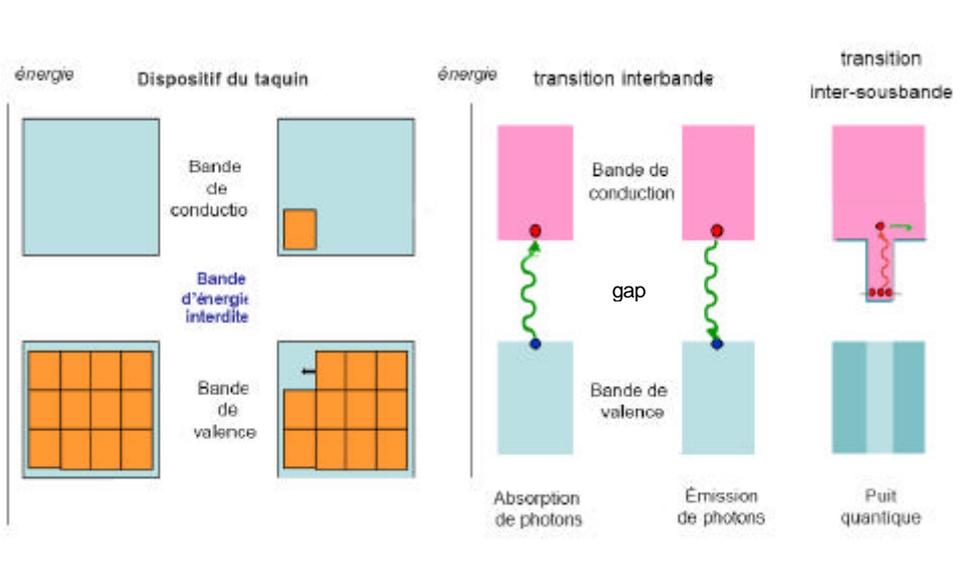


Figure 4

L'autre approche de la physique quantique qui n'est pas indépendante de la constante de Planck, mais offre une autonomie supplémentaire par rapport à la pensée transcendante d'Einstein. Remarquons qu'après 1925, Einstein cherchera désespérément à unifier astrophysique relativiste et théorie quantique qui ne correspondent pas à la même conception de la réalité comme nous le montrerons dans le point suivant (III.2.d), l'une étant représentation de possibilités, l'autre expérimentation de potentialités ou capacités. Au début du XX^e siècle, *par exemple, on pensait que tout pourrait être expliqué en termes de propriétés de la matière continue, comme l'élasticité ou la conduction calorifique. La découverte de la structure atomique et le principe d'incertitude mirent un point final à tout cela* ^{HawHT_200}. *L'étude la constitution atomique de la matière a révélé en notre siècle une limitation inattendue où sont applicable les idées de la physique classique* ^{BohPA_145}. Les comportements quantiques avec leurs énergies et impulsions (ondes-particules) échappent aux états classiques de la matière, qui reposent eux sur le principe de permanence (existence de la substance ^{voir BohP1_435}) : *La découverte par Rutherford du noyau atomique (1911) révéla aussitôt combien les concepts de la mécanique et de l'électromagnétisme était impropres à exprimer la stabilité inhérente à l'atome* ^{BohPA_198}. Afin d'expliquer la stabilité atomique et donc la soi-disant stabilité de la matière, il a fallu chercher en-deçà de l'échelle atomique. Le puits quantique que nous avons vu précédemment du bit de nos ordinateurs. Le bit pouvant être codé en 1 ou 0, système binaire, la théorie de l'information ayant reterritorialisé tout ça, puisqu'on l'on agit sur ce qui est plus ou moins le sens de « rotation » de l'électron : à savoir le spin ^{HawHT_93-95}.

Notons qu'un électron ne possède pas de véritable axe de rotation, c'est pour cela qu'on ne parle pas de rotation mais de spin. Les atomes comme les électrons sont dans un champ dynamique et présentent des états stationnaires mais des récurrences qui permettent de donner un vecteur d'état à toute particule. *Toute réaction de l'atome conduisant à une variation de son énergie comporte une transition complète entre deux « états quantiques stationnaires »* ^{BohPA_199}. Les particules dites quantiques obéissent à leurs propres lois ou plutôt à des lois qui ne répondent pas aux critères de la représentation classique. C'est pourquoi les théoriciens scientifiques (néo-kantiens dans leur approche de la science) parlent de perte d'intelligibilité face aux phénomènes quantiques. Ils cherchent à se représenter ce dont la nature est d'échapper à toute représentation. Ce n'est pas en terme de vitesses et positionnement qu'il faut interroger les particules quantiques, mais il faut s'intéresser à elles en tant qu'énergies et impulsions. Peut-être ne saisit-on pas ce qu'est une énergie ou une impulsion et c'est pourquoi on cherche tant à la mettre dans la case « ondes » ou dans la case « particules ». Mais on ne peut représenter le mouvement sans le dénaturer, c'est-à-dire qu'une autonomie (anomalie dynamique) ne peut *se faire voir* ^{NzHH2b_320} d'une hétéronomie (loi statique) qu'en abandonnant sa nature autonome. L'apport de la physique quantique est d'avoir remis en cause le modèle atomique qu'elle avait d'abord initié avec les électrons gravitant en orbite circulaire autour du noyau. Répétons-le, ce qui rayonne selon les lois de Newton perd de l'énergie et donc la distance entre le noyau et l'électron se réduirait jusqu'à les faire fusionner. Il en serait alors fini de la stabilité atomique et donc de la structure cristalline de la « matière ». Cette voie fut celle empruntée par l'interprétation positiviste de la physique quantique que représentent Bohr, Feynman et Hawking.

* * *

c. Le principe d'incertitude et la brisure spontanée de symétrie

Aussi appelé principe d'indétermination, le principe d'incertitude de la mécanique quantique implique que certaines paires de quantités, comme la position et la vitesse d'une particule, ne peuvent être toutes deux prédites avec une complète exactitude. Les théories quantiques sont incomplètes pour déterminer un phénomène (pour le décrire ou le prédire) et mais elles sont complètes dans leur capacité à engendrer des nouvelles technologies : en optoélectronique (avec la rétine numérique des appareils photos et des caméscopes, avec les détecteurs infrarouges ou les diodes électroluminescentes) ; en spin-électronique (pour la lecture des disques durs). On parle alors d'incomplétude descriptive et de complétude performative de la physique quantique. Ce qui révèle bien son caractère autonome. *Les états de particules ne peuvent pas être pleinement caractérisés par des valeurs simultanées des variables positionnement et quantités de mouvement ; des incertitudes, des imprécisions ou des indétermination (notons l'abondance de préfixes privatifs), affectaient tantôt notre connaissance, tantôt nos procédés instrumentaux, tantôt l'état des systèmes physiques. Or, si l'on y regarde de près, loin d'impliquer un vrai renoncement, le concept renouvelé de science vers lequel **fait signe** l'analyse du fonctionnement de la mécanique quantique standard est plus général, et par là plus apte à faire éclater les clivages traditionnels imposés à la définition des sciences, que ne l'a jamais été celui qu'il tend à remplacer* ^{BitPP_340}. En réalité le principe d'incertitude impose une limite à la véracité des prédictions hétéronomes, il peut en même temps supprimer l'absence de prédiction fondamentale qui apparaît dans la singularité espace-temps (autonomie). Notons que l'espace-temps (d'Einstein) est l'union du temps et de l'espace qui fait qu'on ne plus parler de flux temporel (avec son passé, son maintenant et son futur) et qu'il y en a jamais eu en science. Ainsi après tout cet exposé on peut dire que le but de la science serait de formuler un ensemble de lois qui soient capables de

prédire les événements seulement dans les limites du principe d'incertitude, c'est-à-dire que les lois unifiées (propres à l'hétéronomie donc) laisserait de la place pour des autonomies (qui paraissent tenir du hasard mais sont simplement au-delà d'un seuil : par exemple la brisure spontanée de symétrie). Il faut *savoir reconnaître dans la mécanique quantique... l'exemple paradigmatique renouvelé et élargie de science*^{BitPP_342}. Les comportements quantiques (plus que les états, le terme étant galvaudé^{BitMQ_189-190}) sont donc incompréhensibles pour qui adopte un point de vue extérieur, comprenez, pour qui adopte un point de vue statique et qui se voudrait représentatif (hétéronome, voir **III.3.b**).

Le principe d'incertitude impose une limite à la véracité des prédictions hétéronomes, il peut en même temps supprimer l'absence de prédiction fondamentale qui apparaît dans la singularité espace-temps (autonomie). Notons que l'espace-temps (d'Einstein) est l'union du temps et de l'espace qui fait qu'on ne plus parler de flux temporel qui aurait un passé, un maintenant et un futur et qu'il y en a jamais eu en science. Plutôt que de considéré des absolus qui serait comme des inaccessibles, des inexplicables par exemple les vérités absolues de la pensée dialectique qui possèdent leur part innommable, penchons-nous sur les limites qu'indiquent la microphysique quantique et l'astrophysique qui associe théorie de la relativité et théorie quantique. Ces limites au déterminisme des lois physiques se nomment brisure de symétrie. Il en existe deux : à la l'échelle microscopique la brisure spontanée de symétrie^{HawHT_100} que nous développerons et à l'échelle macroscopique la brisure lente de symétrie, que nous laisserons de côté. Symétrie veut simplement dire que la loi est la même quelque soit le corps et qu'elle n'admet aucune singularité ou exception. Ainsi nous avons deux types de singularités qui font exception aux lois : la réalité quantique à l'échelle subatomique et . La réalité quantique fait qu'il est impropre de parler de matière ou ce qui revient au même que *l'ontologie traditionnelle de corps matériels est perçu comme à bout de souffle par ceux-là mêmes qui ont commencé à vouloir en proroger la validité*^{BitMQ_374}, au travers de la dite stabilité de la matière.

En 1967, Steven Weinberg et Abdus Salam, à la manière de Maxwell qui en 1873 proposa une théorie des champs électromagnétiques qui unifia les théories de l'électricité et du magnétisme, proposent une théorie qui porte leur nom unifiant ce que l'on appelle l'interaction nucléaire faible et avec la force électromagnétique. *La théorie de Weinberg-Salam met en évidence une propriété bien connue sous le nom de « brisure spontanée de symétrie ».* Cela signifie q'un certain nombre de particules semblent être complètement différentes à basse énergie mais se révèlent être des particules du même type dans des états différents. A de hautes énergies, toutes ces particules se conduisent de façon similaire. L'effet est semblable au comportement de la bille au jeu de la roulette. A de haute énergies (quand la roue est lancée fortement), la bille se conduit essentiellement de la même façon : elle accomplit révolution sur révolution. Mais lorsque la roue ralentit, l'énergie de la bille décroît et cette dernière finit par tomber dans l'une des trente-sept cases. En d'autres termes, à base énergie, il y a trente-sept état différents dans laquelle la bille peut se trouver. Si pour une raison ou pour une autre, nous ne pouvions observer la bille qu'à basse énergie, nous pourrions alors penser qu'il y a trente-sept type de billes différents !^{HawHT_100} L'exemple est parlant de lui-même.

d. La capacité d'expérimentation : signes avant-coureurs d'un changement d'appréhension.

Passé ce qui se veut une introduction la plus claire possible à la physique quantique, nous allons rentrer dans des considérations plus techniques qui montrent les pièges et impasses dans lesquels sont tombés les formalismes quantiques peu éloignés des conceptions de Kant et

Wittgenstein. Pour des questions de désintrinsication de ce qui est un mélange obscur nous avons été obligé d'employer les concepts d'hétéronomie, d'autonomie et d'homonomie que nous explicitons un peu plus loin (III.3.b). L'hétéronomie est ici *l'ontologie traditionnelle de corps matériels*^{BitMQ_374}, l'homonomie l'idéal ascétique de se poser dans l'absolu^{cf. BitMQ_372-373} l'autonomie se retrouve d'une part dans la *capacité prédictive*^{BitMQ_35} du physicien quantique et d'autre part *l'aptitude à la détection*^{BitMQ_50} des particules en état quantique bref dans la relation qui se noue entre les deux, indépendamment des lois communément admises. Cette sous-partie peut paraître obscure pour une simple raison c'est qu'elle confronte et rend complémentaires la réalité quantique et son principe d'incertitude et la réalité autonome et sa doctrine de l'éternel retour : tous les deux ouvrent sur le fini-illimité^{DzF_fin} ou le fini sans bord comme Hawking qualifiait l'espace-temps^{HawHT_150/177-178}. Ce qui veut dire qu'il faut soit avoir compris la réalité des comportements quantiques soit avoir compris la pensée de la capacité autonome que nous exposons dans ce mémoire, ayant compris l'une vous êtes en capacité de comprendre l'autre. Cette compréhension qui comme nous l'avons montré : il s'agit de changer de vision du monde, de changer d'opinions (ou *doxai*), bref d'habitudes. Ces opinions ou affections sont le premier genre de connaissance chez Spinoza. La pratique prédictive, les anticipations de la physique reste prisonnière du formalisme élaboré par Heisenberg et Schrödinger (formalisme théorique mathématique qui appartient au deuxième genre de connaissance chez Spinoza). La mathématisation de la physique a aussi ses inconvénients, il s'agit par exemple des infinis qui grèvent le calcul. Ce qu'on appelle la renormalisation, le fait d'*ôter tous les infinis*^{HawHT_202} avait été évité par Richard Feynman et ses diagrammes qui eux n'ont pas recours aux équations, mais ces diagrammes furent longtemps passés sous silence. Notons que *La renormalisation... a un sérieux inconvénient du point de vue de la recherche d'une théorie complète, parce que cela signifie que les valeurs réelles des masses et les intensités des forces ne peuvent être prédites par la théorie mais doivent être choisies de manière à coller aux observations*^{HawHT_201}. Les diagrammes ou « intégrales de chemin » de Feynman^{HawHT_174+/176+ BitMQ_315+, BitPP_344-345} sont une autre manière de formaliser la mécanique quantique longtemps sous-estimé mais qui ont eu une profonde influence sur les travaux d'Hawking comme il le dit lui-même^{HawHT_148+}. On trouve là, avec Bôhr, Feynman, Hawking, trois auteurs qui ont la même sérénité vis-à-vis de la mécanique quantique.

La raison de notre propos est ici de sortir les théoriciens quantiques « français » de l'imbroglio. Pourtant certains comme Michel Bitbol parlent de *signes avant-coureurs d'un changement d'« ontologie »*^{BitMQ_374}. Nous mettons ontologie entre guillemets pour des raisons précises de conversion du langage). Parler d'ontologie c'est rester prisonnier d'un langage dominant qui pose l'être, et considère la réalité quantique comme une exception propre à l'hétéronomie ou comme un absolu propre à l'homonomie et non comme une autonomie. L'ontologie fait en dernier lieu référence au genre homologue de l'être. C'est-à-dire que l'être désigne avant tout des identités, des prédicats et l'ensemble désigné sous le terme d'être serait réel. On reste sur un mode descriptif ou explicatif *comme c'est le cas quand une théorie ordonne des prédicats*. On reste surtout prisonnier d'une abstraction parce que notre langage lui-même en reste à la description ou à la désignation (être) et l'on se s'implique pas. Comme le confirme Quine : « *ce qui prive de sens les questions d'ontologie (hétéronomie) quand on les pose dans l'absolu (homonomie) ce n'est pas l'universalité, c'est la circularité* »^{BitMQ_369}. Cette circularité marque la limite de la loi du multiple ou au-delà duquel on pose en philosophie le vide de l'être ou en physique quantique le gap (trou) par delà lequel se fait le saut quantique. Cette confusion, ce manque de discernement entre les régimes de l'hétéronomie, de l'homonomie et de l'autonomie a une conséquence précise de donner toute confiance au problème de la mesure et de la dite « objectivité » plutôt que de laisser

libre cours à une nouvelle pensée, celle tout en nuance du Dehors ou du Surpli. Ainsi le discernement est reporté dans la mesure (expérience) et non dans la capacité d'expérimentation (de la pensée). Au congrès de Solvay en octobre 1927^{BohPA_210+ BitPP_37+}, qui marqua l'avènement de la réalité quantique par rapport à la physique classique et la physique relativiste. La physique quantique n'aurait pas tenu face aux coups de boutoir amicaux d'Einstein et si on avait eu recours à la seule mesure. Ceci nous met en rapport avec la distinction entre observation et mesure. Au fond les théoriciens quantique le savent bien le problème de la mesure ne se résout qu'en se dissolvant. Certainement y a-t-il deux pendents à l'observation d'un côté l'expérience de la mesure qui met face à des incongruités pratiques quant aux buts souhaités (sont-ils les bons ?) et de l'autre la capacité d'expérimentation. Plus largement se pose ici la question de savoir si la science est descriptive et prédictive^{BitPP_35} (c'est-à-dire hétéronome) ou expérimentale^{BitPP_342} (autonome), la réponse étant sans doute les deux à la fois, mais on ne peut et doit réduire la science à des systèmes de description ou d'expérience paramétrée, ou alors il en serait fini de son *indépendance*^{HawHT_224}. « La logique de la certitude nous fournit le domaine du possible »^{BitMQ_35} mais en aucune manière ne mène à celle de la capacité. La résignation de la part des théoriciens quantiques face à leurs propres capacités ne leur permet pas de résister avec force tant aux théories réalistes^{BitPP_36} ainsi qu'aux théories à variable cachée. Une transposition de celle-ci en philosophie la limiterait aux propos des analystes et aux secrets bien gardés de Jacques Derrida. Science comme philosophie pourtant participe de la même physique, de la même nature, même si celle-ci est disparate et sans bord, et n'a donc rien à voir avec l'éther, la substance ou Dieu.

Les questions posées^{BitPP_338} par le problème de la mesure ne se résolvent qu'à mesure que ce problème se dissout. On peut parler à l'instar de Michel Bitbol de *(dis)solution*⁻³³⁹ de faux problème. Par exemple poser le problème de la vie est un faux-problème, pour la connaître il faut avant tout s'immerger dans la réalité non en restant derrière un œilleton. C'était la phrase de Wittgenstein : « *la solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème* »⁻³²⁹. Il faut vivre de telle manière qu'il ne se pose pas c'est-à-dire de manière libre et autonome. Décrire et prédire (c'est-à-dire connaître) réclament une aptitude de coordination et d'anticipation moins grande que expérimenter et transfigurer (c'est-à-dire comprendre). Wittgenstein faisant bien la distinction entre l'explication et la simple description^{BitMQ_18} au travers de la question de la mesure, la description est bel bien ramenée à une représentation qui n'est qu'une explication, une interprétation dite du « monde ». Décrire et expliquer en vue de prédire suffisent dans un monde fait d'hétéronomie (hiérarchisation des faits en lois qui définissent des corps matériels), mais l'irréductibilité quantique nous invite à sortir du champ des possibles irréalisables pour celui des capacités. La question pourrait se demander ce qu'est le fait d'observer. Il faudrait s'entendre sur ce terme, sur l'importante question des observables qui a permis de mettre de côté, comme de bon sens, tout ce qui était inobservable, bref métaphysique. Observer est-il seulement constater ? Observer est-il aussi mesurer ou expliquer ? Percevoir n'est pas voir, et comme nous y invite Michel Bitbol au début de l'un de ses livres il faut sortir des schémas visuels. Pas plus que l'intuition ne peut se réduire à une vision actuelle, pas plus, une *appréhension visuelle* ne peut être *intuitive*^{BitMQ_379}. Il est un but que la science s'assigne à elle-même : *fournir une théorie unique qui décrive l'Univers dans son ensemble*^{HawHT_29}. Mais devant jouer le rôle aisé des sceptiques, on peut dire il n'y ni Univers (auquel cas il aurait un créateur), ni réussite dans l'unification de théories disparates. A chacun d'expérimenter qu'entre l'ordre et le chaos il existe un tiers à la richesse insoupçonnée. Tout processus d'unification est vain, dans le sens où ce sera une nouvelle théorie qui prendra le pas, comme Galilée a fait sa révolution, comme Newton la sienne et comme Einstein la sienne. N'oublions pas de rappeler cette phrase de Bohr : *les études* (du physicien) *se bornent à la recherche des propriétés de la matière inanimée*^{BohPA_149}. Il faut

bien comprendre qu'une théorie unifiée de l'Univers devrait aussi comprendre cette anomalie qu'est la vie et qui a surgi à un moment donné de la « matière » inerte. Ceci simplement permet de suggérer que les vivants, les premières bactéries et mitochondries, ont pris naissance dans des conditions d'oppression fortes, hautes pressions et fortes chaleur, leur autonomie vis-à-vis de la matière inerte s'est faite loin de toute observation, mais nous le constatons aujourd'hui. On peut tenter de comprendre dans quelle mesure encore, la réalité quantique possède une autonomie vis-à-vis des lois de physique classique qui sont celles de notre représentation ordinaire. La physique se déploie à une autre échelle qui serait celle d'une expérimentation qui transfigure la réalité simplement en nous la faisant percevoir autrement. C'est là le grand dam du théoricien quantique kantien trop proche des équations dont les variables sont de positionnement et de vitesse qui marquent une physique des corps visibles plutôt que des relations d'énergie et d'impulsions. Mais clairement depuis les théorie électromagnétique de Maxwell (1873) notre réalité est faite de champs dynamiques. Quelque part c'est une pour nous que cette la spécificité de la physique quantique qui oblige à un effort nouveau de compréhension qui va bien au-delà de la science mais conditionne aussi la manière d'envisager la réalité et donc la manière de faire de la politique, de tisser des relation par exemple comme le permet aujourd'hui le réseau internet. Pensons là, pour ne pas déborder du domaine de la science, à Richard Feynman qui par ses diagrammes dépassa les impasses de la « renormalisation » ^{HawHT_202}. La renormalisation est la nécessité de supprimer les infinis et les divisions par zéro dans des équations ayant un trop grand nombre de variables.

Encore une fois, il faut bien nuancer nos propos, il ne s'agit de dire que la mesure ou la représentation du monde par la science sont inutiles mais que la science était conditionnée jusqu'alors par le système de représentation qui provenait d'un régime hétéronome. Ce régime de représentation est aussi bien de pensée que politique. C'est aussi pour cela que la réalité quantique peut faire peur et pousser à un certain conservatisme kantien qui lui souhaite conserver ses habitudes et sa tranquillité. Mais nous sommes passés en un siècle de la représentation de l'expérience classique à l'expérimentation d'intensités plus inhabituelles et moins enserrée dans une vision du quotidien. Notre intérêt porte davantage sur une conception somme toute éclatée mais articulée du monde. : parler de différents régimes comme l'homonomie, l'hétéronomie et l'autonomie n'est que la suite logique du principe dit d'« incertitude », de sa prise en compte. Nous n'allons tout de même pas tomber dans un solipsisme parce que les lois formelles classiques sont inadaptées à la réalité et que celle-ci dans leur dimension quantique reste inintelligible au physicien kantien : il y voit des paradoxes parce qu'il souhaite tout contrôler en termes de quantités et de qualités, de vitesse et positionnement. Mais on ne sait pas dans quelle case tombera la bille d'un jeu de roulette. Non qu'il y ait une prépondérance du hasard, mais que cela n'a pas d'importance. Ce n'est pas une question de maîtrise mais d'autonomie. Les lois ne sont qu'un crible posé sur la réalité qui nous permettent de mieux nous y orienter. C'est pourquoi il vaut mieux parler de disposition et d'impulsion qui en grec se disent *orgai* (III.2.f.) que parler de propriétés de la matière, en termes de quantité et de qualité.

Ce n'est peut-être pas seulement à une *émancipation* ^{BitMQ_22} de la description vis-à-vis des mœurs habituelles pour adopter la seule structure légale. On peut observer autour de nous, et personne ne peut en bien ou en mal les apports des nouvelles technologies dans lesquelles le monde occidental baigne. Notons que le présent mémoire a été rendu possible, tant dans la mise en œuvre que dans les sujets de réflexion, par la micro-informatique, bref par les technologies issues de la physique quantique : preuve d'un cercle vertueux d'une sérénité non-maîtrisée ! La science n'est plus seulement la description du monde, il faut en avoir une conception élargie qui montrerait combien elle a transformé, en bien comme en mal, mais de

manière indiscutable la réalité que nous traversons. Toutes les théories autour de la réalité quantique ont conduit à faire proliférer des objectivations plutôt qu'à en abolir le nombre. Cette prolifération provient d'une vision inadéquate de la réalité plus qu'une perception adéquate et intuitive de celle-ci. Pour la physique quantique le problème (ou exigence posée) n'est ni celui de l'objectivité (hétéronomie), ni celui de la subjectivité ou esprit (homonomie) mais celui de la performativité ou *capacités d'expérimentation*^{BitPP_342} (autonomie) : *au rêve de la complétude formelle s'est tacitement substituée la réalité d'une complétion performative*^{BitPP_337}. *Les théories classiques sont des idéalizations (homonomies) qui ne peuvent être appliquées sans ambiguïté que dans la mesure où toutes les actions mises en jeu sont grande par rapport au quantum (minimal d'action ou d'énergie découvert par Planck en 1900, de l'ordre de 6.10^{-34} joules-seconde)*^{BohPA_196}. Cette nouvelle conception de la science touche aussi la théorie de la Relativité. La Théorie de la Relativité Générale d'Einstein est classique en ce qu'elle ne tient pas compte du principe d'incertitude^{HawHT_88/201} qui laisse la place non au hasard mais à un dispositif sélectif qu'on peut comme Nietzsche appeler l'éternel retour : encore une fois éternel retour comme son pendant scientifique qu'est le principe d'incertitude ouvrent au fini-illimité ou *fini sans bord*^{HawHT}. On peut penser comme le suggère Hawking, que *la Théorie de la Relativité Générale classique, en prédisant des points de densité infinie, prédit sa propre perte*^{HawHT_88}.

Nouvelle conception de la science. — Toute la science classique est une science qui possède des absolus. Ce sont l'espace absolu, le temps absolu, la température absolue (avec un zéro absolu, une vitesse absolue celle de la lumière en l'occurrence. Pourtant *la théorie de la gravitation de Newton s'est débarrassée de la notion de repos absolu*^{HawHT_41}, *la théorie de la Relativité à l'idée d'un temps absolu*^{HawHT_44}. Quant à la température absolue, on peut penser aux condensats de Bose-Einstein qui se rencontrent à des températures en deçà du zéro absolu. On peut donc en déduire que de cette chute en série des absolus ne se limite pas là. Niels Bohr disait même que *l'usage adéquat des notions mêmes d'espace et de temps absolus est intrinsèquement lié à la propagation pratiquement instantanée de la lumière, qui nous permet de localiser les corps autour de nous indépendamment de leur vitesse, et d'ordonner les événements en une succession temporelle univoque*^{BohrPA_252}. La vitesse dite absolue et qui n'est que *la vitesse finie de la lumière*^{HawHT_40}, ce qui laisse présager des vitesses tout aussi finies mais nettement plus grandes et qui ne sont pas de l'ordre du visible, c'est-à-dire d'une représentation hétéronome (comme tout ce mémoire cherche à le démontrer par ailleurs). Ces vitesses peuvent être des interactions de toute sorte, parmi lesquelles la vitesse des photons ou quanta de lumière. Ceci peut-être dérangent pour les calculs des scientifiques mais n'interfère en rien sur notre manière plus ou moins finie d'exister. On peut toutefois s'en saisir et se dire qu'il y a une manière finie mais sans limites (et absolus) d'exister. On appelle celale fini-illimité ou éternel retour qui autorise des autonomies dans les lois hiérarchiques et explique que les lois communes sont incapables d'expliquer certaines singularités au-delà d'un certain seuil. Il y a brisure spontanée de l'idée qu'une seule loi vaut pour tous : il y a abandon, passé un cap, de toute « symétrie » en physique quantique.

Toute la physique contemporaine, à partir de la théorie électromagnétique de Maxwell (1873), est faite de champs. *La théorie électromagnétique représente, par l'émergence du concept de champ, une évolution essentielle de la tradition dynamique. L'un des buts de Maxwell était de faire une théorie qui ne fasse aucun usage d'hypothèses sur la microstructure de la matière*^{BohPA_330}. Un champ, en physique moderne, ce n'est donc pas un endroit où l'on fait paître son bétail et où on le fait garder par un pasteur. Un champ n'est pas clos, c'est un « objet dynamique », un ensemble en mouvement avant même de connaître le repos. C'est principalement ce qui distingue la physique quantique et l'astrophysique de la physique

aristotélicienne, ou de la concurrence que voulais lui faire Husserl en inventant une science la phénoménologie. Immense gabegie pour ce dernier, vouloir contre l'expérimentation imposer une réduction du monde dans des expériences répétitives, induire des concepts statiques plutôt qu'à « géométrie variable ». Ces concepts tenaient de la métaphysique comme ordre immuable qui soutient la physique. Aristote comme Husserl, par lassitude, par manque d'audace posaient le repos et la passivité comme premiers, comme étant l'état naturel. Ce sont des vues réduites à un monde hétéronome ou une hiérarchie impose le repos sur le mouvement.

Cette nouvelle conception implique un nouveau langage. — Malheureusement les physiciens quantiques n'ont eu comme références actuelles que Kant (qu'ils ont su dépasser dans le cas de Bohr ou qu'ils n'ont pas étudié dans le cas de Hawking ou Feynman) et le 1^{er} Wittgenstein ^{HawHT_220} (empêtré dans ses jeux de logique et de langage). Un théoricien quantique ne s'occupera que des fonctions d'onde qui évoluent selon l'équation de Schrödinger plutôt des particules qui sont observables sans avoir à être décrites par ces même fonctions d'ondes. C'est tout l'inverse du fameux enthousiasme de Deleuze pour la course aux particules introuvables ^{DzD_81-82}, ou pour les potentialités du silicium ^{DzF}. C'est la différence entre une science et une pensée structurales (abstractions homonomes) et une science événementielle dont la pensée vise l'autonomie. *N'est-ce pas vain une fois de plus, que d'essayer de traduire dans les termes d'un langage (représentatif et hiérarchique) ce qui se tient au-delà les limites de ce langage (dominant et hiérarchique) ? Et les derniers aphorismes du Tractatus de Wittgenstein ne suffisent-ils pas à nous mettre en garde contre la faillite programmée des entreprises de cet ordre ?* ^{BitMQ_51}. Pourtant au-delà de langage dominant et désincarné, il existe un langage intime et dynamique. Différence que nous avons montré par ailleurs chez les stoïciens entre *logos prophoricos* et *logos endiatitos*, la soi-disant limite du langage de Wittgenstein passant entre les deux, entre le langage majoritaire et classique et le langage minoritaire des concepts quantique à laquelle en appelait Böhr. Si l'on ne prend en compte cette distinction, on tombe dans une « vanité » et un « nihilisme », propre à l'attitude et au langage hétéronomes. C'est ainsi seulement qu'on comprend : « *le langage ordinaire (hétéronome) n'est pas le dernier mot, (mais) il faut nous souvenir que c'est le premier mot* » ^{BitMQ_50}. Qu'il y ait un travail à faire sur le langage même, J. Bell le confirme, *il ne peut pas accepter... qu'on ne cherche pas à remplacer le lexique pragmatique et flexible (=équivoque).* Il faut donc *forger des concepts à géométrie variable qui épousent si bien les capacités de l'expérimentation que tout contraste entre le théoriquement conçu et le pratique connaissable s'efface* ^{BitPP_342} (cf. Lettre de Schrödinger à N. Bohr du 5 mai 1928).

La science se conçoit désormais en termes de relation réciproque entre situations (complémentaires) et tentatives de s'affranchir secondairement de leur effet de partialité par des procédés sans cesse améliorés de coordination et d'anticipation ^{BitPP_342}. Cette nouvelle appréhension n'est que *la connexion presque automatique entre une révolution scientifique et une révolution ontologique* ^{BitMQ_371}. Et encore une fois, faisons attention avec le terme ontologique porteur de confusion : il contient une confusion entre homonomie et hétéronomie. Pour être précis le terme même d'ontologie porte une certaine vision des choses, que tout tournerait autour d'une entité statique ou englobante l'être ou disséminé dans des êtres. Au terme ontologie nous préférons *l'acception non-métaphysique de système des visée référentielles* ^{BitMQ_371} qui ne renvoie pas à l'abstraction métaphysique (homonomie). *L'ontologie des corps matériels* ^{BitMQ_374+} se comprend alors comme une nécessité hétéronome qui participe de la représentation *classique*. Mais elle ne rend pas compte de la réalité quantique. Cette réalité nécessite une appréhension différente car elle ne peut se représenter sans être dénaturée. Or c'est précisément cette manière d'envisager la réalité,

qu'elle soit entendement réformé ou appréhension du monde par affect, qui est en train de se modifier. Notre manière d'envisager la réalité assez radicalement, non seulement dans le secteur de la mécanique quantique^{BitMQ_375}, mais dans bien d'autres domaines : *changer de paradigme scientifique c'est aussi changer de monde*^{BitMQ_365} ou plutôt l'image qu'on s'est fait. Il ne s'agit pas de changer d'ontologie, de structure mais plus radicalement d'abandonner ou de mettre de côté toute ontologie philosophique (homonomie) ainsi que l'ontologie des corps matériels (hétéronomie) puisque elles rendent confus précisément ce que peut-être le saut quantique, le basculement de compréhension de l'autonomie ou de la singularité quantique. L'homonomie est ici l'abstraction et le langage dominateur construit autour d'un hypothétique Être qui en réalité inconsist^{Badiou} et l'hétéronomie le langage courant fait de représentations statiques qui renvoient à ce qui est et ne dépasse les faits. Ce mélange au fond dissuade de comprendre la réalité quantique dans toute sa nouveauté. On en reste à l'efficacité du langage de choses, à notre course au profit. *Le fait de l'efficacité du langage de choses, souligne Carnap, ne constitue en rien la preuve de l'existence du monde des choses, mais seulement l'indication qu'il est opportun d'accepter le langage des courant dans lequel il y est fait référence, comme grille organisatrice de ce qui arrive et comme outil de communication*^{BitMQ_367}. Grille organisatrice et communication ne sont que des éléments de l'hétéronomie, de la hiérarchies des faits ou des représentation. Il ne renvoie qu'à la domination d'un ordre classique qui souhaite se perpétuer. Mais la réalité quantique fait irruption dans tout cela et exprime une nouvelle impulsion où il faut précisément d'un point de vue hétéronome tenir compte non des faits mais des événements. Encore une fois que nous dit Niel Bohr qui avec son opérationnalisme a su se tenir loin du formalisme d'esprit platonicien, en une certaine autonomie vis-à-vis d'Einstein et dépassant ainsi la pensée de son maître-philosophe Kant, il a rejoint ainsi ce que l'on appelle la pensée du Dehors ou du Surpli propre au fini-illimité ou au fini sans bord.

Ce que nous avons chercher à dire c'est que la pensée transcendantale se trouvera confrontée à des impasses, à des seuils de pensée qui réclament un saut « quantique » ou autonome, Einstein pour sa part a bien été obligé avec ondes-corpuscules de transgresser le principe de non-contradiction qui tient tout entier dans une hétéronomie. Cela aujourd'hui nous fait sourire. On est passé en un siècle d'une physique de représentation des possibilités (souvenons-nous du discours de Lord Kelvin) à une physique d'expérimentation des capacités. Bref on bascule d'un monde compliqué où les savants font des expériences closes sur un paramètres à un monde complexe où les scientifiques quantiques font des expérimentations sur événements complémentaires. « *la microphysique est un monde d'intensions (impulsions et énergies autonomes), où les objets individuels et les noms (hétéronomes) sont des notions qui ne sont pas naturelles* »^{BitMQ_375}. Ces notions propres à la désignation par une ontologie sont malvenues, sont inadéquates face aux comportements quantiques et les potentialités qu'ils offrent. On est passé d'un monde de propriétés à un monde de dispositions, ce qui a des incidence bien plus larges que les limites de la sciences, ce monde pour grossir les traits n'est plus celui des hommes supérieurs (les « bourgeois » de Brel) mais celui des créateurs, qui viennent prendre le relais. Pour reprendre des anecdotes de Niels Bohr, on est passé d'un monde où les danois et les suédois s'usaient en des guerre de rivaux^{BohPA_194} (antinomies, conflits et concurrence propre à un monde d'hétéronomie) à un monde où les savants interagissent sur le milieu étudié et quelque part l'expérimente en le transfigurant, dans ce cas précis les ethnologues et les physiciens^{BohPA_192}.

Ce n'est qu'en posant que tout est relations que l'on comprendra la théorie de la relativité et la physique quantique. On peut dire que tout est relation sans tomber dans un absolu, sans croire que l'être ou la chose en soi, pour reprendre des termes abstraits, seraient englobés dans la

relation elle-même. La relation ne forme pas un tout auquel cas on en demeure à une pensée de l'Oouvert ou du Dépli. Elle fait envisager que tout est accélération ou ralentissement et non simple dualité de mouvement ou de repos. Ce que l'on nomme des êtres, des individus ou des points ne sont que des points de ralentissement des croisements. Ici on ne pose pas le primat du mouvement sur le repos, mais qu'à une certaine échelle tout est traversé par une dynamique. Ceux qui sont cloisonnés ne le voient pas ou plutôt ne l'envisagent pas car il faut se détacher de la vision propre à notre intelligent. Cette dynamique tient plus des impulsions et des énergies, pour parler physique, ou des processus et des forces que des formes arrêtées ou instituées. Si l'on oublie les formes et les représentations, on se situe d'emblée dans un champ de forces comme ceux qui peuplent toute la physique moderne sans exception. Ceci nécessite un effort du cerveau, une autre manière d'utiliser ses capacités qui renforce son interaction vis à vis du corps et de ses hormones. Laissons en suspens nos propos par ces quelques phrases d'Hawking : *les gens dont c'est le métier de poser la question pourquoi, les philosophes, n'ont pas été capables de se maintenir dans le courant avancé des théories scientifiques... Aux XIXe et XXe siècles, la science est devenue trop technique et mathématique pour les philosophes, ainsi que pour quiconque sauf quelques spécialistes [elle acquerrait sa véritable autonomie]. Les philosophes réduisirent tant l'étendue de leur intérêt que Wittgenstein, le plus grand philosophe de notre siècle, a pu dire que « seul le goût qui reste au philosophe c'est l'analyse de la langue ». Quelle déchéance depuis la tradition philosophique, d'Aristote à Kant ! Cependant si nous découvrons une théorie complète qui unifie toutes les théories, elle devrait un jour être compréhensible dans ses grandes lignes par tout le monde, et non par une poignée de scientifiques. Alors, nous tous philosophes, scientifiques et même gens de la rue, serons capables de prendre part à la discussion comment nous existons*^{HawHT_220}. Quelles sont les possibilités de vie inouïes ? On peut ajouter aussi que *l'importance de la physique pour le développement de la pensée philosophique générale ne vient... du fait qu'elle nous a conduits sans cesse à examiner et à affiner nos instruments conceptuels*^{BohPA_145}. Quelles sont nos capacités d'existence limite puisque la limite a été repoussée ? Après un monde clos, un univers infini, nous voici dans l'espace-temps fini sans bord.

* * *

e. la hiérarchie chez les rats

« Dans des conditions égales, nombre d'hommes périssent continuellement, l'unique individu sauvé en est d'ordinaire plus fort, parce qu'il a supporté ces circonstances fâcheuses grâce à une force innée indestructible et y a encore trouvé pour cette force exercice et accroissement : ainsi s'explique le miracle » Nietzsche^{NzHHo242}.

Parlons à présent de ce qui peut être non la destination de la philosophie mais le bras de levier sur lequel elle a toujours opéré comme l'une de ses conséquences au dehors d'elle, et qui est de l'ordre du taquiner (comme la physique quantique taquine les matériaux semi-conducteurs isolants en les rendant conducteurs). Je ne développe pas ici la différence entre autonomie et hétéronomie mais c'est de cela dont il est question : la soumission à sa propre loi ou à la loi de l'autre (ou encore la distance prise par rapport à la loi du même qu'est l'homonomie, voir **III.3.b**). On peut par éducation avoir quelques réticences à parler de hiérarchie mais il suffit de passer par la Sorbonne pour savoir combien elle existe, pleine de bêtises. La hiérarchie n'empêche pas les relations transversales de type ouvert ou disjoint, comme les a mis en avant

Guattari, mais c'est qu'alors, quelque chose s'est mis en place dans la société ce qui n'est pas le cas dans les sociétés closes ou pestilentielles. Tout ceci pour introduire la hiérarchie chez les rats, le comportement des rats en espace **clos**.

« Une expérience a été effectuée sur des rats. Pour étudier leur aptitude à nager, un chercheur du laboratoire de biologie comportementale de la faculté de Nancy, Didier Desor, en a réuni six dans une cage dont l'unique issue débouchait sur une piscine qu'il leur fallait traverser pour atteindre une mangeoire distribuant les aliments. On a rapidement constaté que les six rats n'allaient pas chercher leur nourriture en nageant de concert. Des rôles sont apparus, ils se les étaient ainsi répartis: deux nageurs exploités, deux non nageurs exploités, un nageur autonome et un non nageur souffre-douleur.

Les deux exploités allaient chercher la nourriture en nageant sous l'eau. Lorsqu'ils revenaient à la cage, les deux exploités les frappaient et leur enfonçaient la tête sous l'eau jusqu'à ce qu'ils lâchent leur magot. Ce n'est qu'après avoir nourri les deux exploités que les deux exploités soumis pouvaient se permettre de consommer leurs propres croquettes. Les exploités ne nageaient jamais, ils se contentaient de rosser les nageurs pour être nourris.

L'autonome était un nageur assez robuste pour ramener sa nourriture, passer les exploités et se nourrir de son propre labeur. Le souffre-douleur, enfin, était incapable de nager et incapable d'effrayer les exploités, alors il ramassait les miettes tombées lors des combats. La même structure: deux exploités, deux exploités, un autonome et un souffre-douleur, se retrouva dans les vingt cages où l'expérience fut reconduite.

Pour mieux comprendre ce mécanisme de hiérarchie, Didier Desor plaça six exploités ensemble. Ils se battirent toute la nuit. Au matin, ils avaient recréé les mêmes rôles. Deux exploités, deux exploités, un souffre douleur, un autonome. Et on a obtenu encore le même résultat en réunissant six exploités dans une même cage, six autonomes, ou six souffre douleur.

Puis l'expérience a été reproduite avec une cage plus grande contenant deux cents individus. Ils se sont battus toute la nuit, le lendemain il y avait trois rats crucifiés dont les autres leur avaient arraché la peau. Moralité: plus la société est nombreuse plus la cruauté envers les souffre douleur augmente. Parallèlement, les exploités de la cage des deux cents entretenaient une hiérarchie de lieutenants afin de répercuter leur autorité sans même qu'ils aient besoin de se donner le mal de terroriser les exploités.

Autre prolongation de cette recherche, les savants de Nancy ont ouvert par la suite les crânes et analysé les cerveaux. Or les plus stressés n'étaient ni les souffre-douleur, ni les exploités, mais les exploités. Ils devaient affreusement craindre de perdre leur statut de privilégiés et d'être obligés d'aller un jour au travail.

Se pourrait-il que pour chaque espèce animale il existe une sorte de grille d'organisation spécifique. Quels que soient les individus choisis, dès qu'ils sont plus de deux, ils s'empressent de tenter de reproduire cette grille pour s'y intégrer.

Peut-être que l'espèce humaine est tributaire elle aussi d'une telle grille. Et quel que soit le gouvernement anarchiste, despotique, monarchiste, républicain ou démocratique, nous retombons dans une répartition similaire des hiérarchies. Seules changent l'appellation et le mode de désignation des exploités. »

Livrons nous à une pure spéculation anodine pour essayer de figurer ce qui nous intéresse là et ainsi imaginer ce que cela peut déclencher. Imaginons ce que nous donne un livre à rat autonome, celui-ci n'est pas focalisé sur l'objectif de se battre pour sa nourriture, de rentrer dans le petit jeu des convenances et des aspirations humaines (toujours représentatives et hiérarchiques), bref si ce rat n'est pas focalisé sur sa propre survie, il a l'esprit libre à la lecture. Que se passera-t-il quand il lira ce livre qui fait entrer de l'infini et est ainsi plus sulfureux que *L'amant de Lady Chatterley*, il se mettra certainement à forger des outils pour s'échapper de la boîte, pour créer une échappée, une ligne de fuite. On peut dénommer de tas de manières différentes cette petite fenêtre (capacité autonome, création, subversion, dépersonnalisation, devenir-imperceptible, singularité). Heureusement les choses sont beaucoup complexes et l'on a des rats imprimeurs ou informaticiens, des rats diffuseurs et surtout des rats penseurs qui ne sont pas tout à fait des rats écrivains focalisés sur eux-mêmes (et au fond sur la domination de rats résignés par leur discours qui leur rapportent de la nourriture). L'une des tâches du philosophe est d'introduire de l'infini dans la situation soit sous forme de nuance, soit comme un acte interminable et joyeux mais les deux sont liés. On retrouve cela chez Voltaire combattant l'*infâme* ou encore le « *je perçois de l'infâme* » de Foucault. Chez Nietzsche on retrouve ce frein, cette crispation des choses sous le nom de sottise, ou chez Deleuze de bêtise. C'est peut-être cela qui nous intéresse ici, un rat autonome tendant la main à un rat souffre-douleur dans un sorte de ritournelle ou de gai savoir.

Les souffre-douleurs – Si les opprimés s'en sortent ce n'est que par eux-mêmes, parce qu'ils trouvent leur propre échappée, leur propre liberté. Ils n'ont que peu d'issues : périr ou s'affranchir. De quoi sortent-ils ? ils se sortent d'une situation de pourrissement, d'oppression, plutôt que d'être affligé, ils se sortent des structures et des systèmes établis, y compris les institutions et les organisations. On peut prendre le cas difficile des criminels emprisonnés qui a intéressé Nietzsche, ce sont des sortes d'opprimés de la société qui payent leurs passés, qui payent la croyance au libre-arbitre et à l'acte libre, mais l'essentiel, ce qu'il faut souligner ce n'est pas qu'ils ont commis un crime mais qu'eux-mêmes savent ce qu'ils vont en faire. Pensons-là à Dostoïevski. Hommes *fugitifs*^{NzVP4o244} ou rédempteurs. Périr ou s'affranchir telle est la condition des opprimés. Ils se moquent bien de la hiérarchie et s'ils agissent pour leur peau, ils ne sont pas individualistes pour autant puisque c'est le système qui les rend ainsi, qui les fait sortir de leur individualité, de leur personnalité. Bref, les opprimés ne sont pas les dominés. Les opprimés ce sont les (rats) souffre-douleurs, ou comme dirait Nietzsche les *affligés par leur passé*, ce qui portent le fardeau de la hiérarchie (l'institution, la famille, l'état, la bureaucratie et les violences qui les traversent, l'exploitation salariale). Ainsi les souffre-douleur de toute situation d'oppression (et non de domination) sont caractérisés par une incapacité, une impossibilité qui n'a d'alternatives que périr, même à petit feu, ou fuir pour une autre situation. Ils ne peuvent recouvrer leur capacité que si on les affectent activement (« positivement »). D'où l'importance des livres subversifs, de l'inscription d'intensités de vie comme des recueils de ce qui doit être affirmé. Mais ils ne seront jamais sujet à l'événement. L'événement étant toujours un point de vue hétéronome sur une autonomie, mais les opprimés ont franchi un horizon et c'est bien pour cela qu'on ne les entend peu. Honte à eux ! Entendrait-on crier. Ils n'auront aucune fidélité non plus pour la quête de vérité (homonomie), au fait qu'il y ait du même et de l'autre (les genres

homologues). Le système hiérarchique les a rejeté parce que leurs valeurs n'étaient pas les siennes, et ils sont indifférents aux abstractions des systèmes homonomes.

Les autonomes. – Sortis de l'oppression, « émancipés », les affranchis (ou autonomes) n'oublient pas que dans leurs trajets sinueux qui les ont conduit à l'autonomie, ils sont passés par la case des opprimés. Et c'est par là même qu'ils biaisent l'objection de Nietzsche : les hommes capables se fourvoient dans leur capacité (réussite, aspirations humaines ou hiérarchiques), ils sont incapables de juger librement. Mais c'est que l'autonomie, la capacité repart sans cesse de zéro, de l'intensité nulle. Les « hommes capables » comme les appelait Nietzsche n'ont plus besoin de juger librement puisqu'ils sont libres après avoir été dans la hiérarchie puis « affligés » par celle-ci de leurs passés. Chez les philosophes, ce moment d'oppression se caractérise de plusieurs manières ; son issue et son intensité, par un détachement de deux années pour Hegel ^{DesMA_59-60}, par un trou de huit années chez Deleuze ^{DzP_185}, au sujet desquelles Michel Tournier qui s'occupait à l'époque de Deleuze disait : « un génie n'est pas viable », ou encore l'excommuniacion de Spinoza. On devrait corriger, un génie seul n'est pas viable, c'est pour cela qu'il surgit toujours dans un milieu, une constellation affective. Sorti de cette période d'oppression grâce à des amis, des « tuteurs de résilience » pour Boris Cyrulnik, l'individu s'affranchit en formant ses propres armes (son propre langage – concepts – et sa propre temporalité qu'on peut nommer auto-affection ou création) et suivant ses propres intuitions. L'individu devient autonome et quelque peu « anarchiste », puisque c'est la seule manière de se détourner du système des représentations (hiérarchie ou hétéronomie) sans pour autant éprouver de la haine. Le système pour sa trop grande sensibilité a voulu lui faire la peau, ou plus exactement qui lui a rempli la tête de passions tristes, mais la personne résiliente qui n'est plus un individu du système dominant est apte à un plus grand nombre de choses notamment la pensée, qui n'est plus dialectique, il a acquis une nouvelle capacité d'énergie que l'on nommait dans les années 60-70 : nouvelle subjectivité. Ceci est un perspectivisme, un chemin tracé que la dialectique omet tout simplement, car la dialectique comme axiomatique ou homonomie se situe juste avant ce point sensible qu'est la période d'oppression et par son « homonomie » elle ne fait que renforcer le système hiérarchique en ayant pas un contre-pied suffisant pour pouvoir s'en défaire librement. L'homonomie est le fait qu'elle reconnaisse l'être ou la loi du Même à partir de laquelle elle pense l'Autre en posant l'événement).

Résilience. — A présent il serait intéressant de poser l'égalité en droit et la hiérarchie de fait. Je vais me faire mathématicien maintenant ou plutôt statisticien dans la récurrence des faits. Toute la pensée que je souhaite mettre en avant porte sur le *refaire sa vie* d'Antonin Artaud ou la résilience de Boris Cyrulnik. C'est surtout l'idée qu'après l'adolescence 30% subissait une période de dépression comme si le cartésianisme ne suffisait pour comprendre la vie, embrayer son mouvement. Notons ceci : « *Aujourd'hui, on aide les enfants à développer leur personnalité, à prendre conscience d'un tas de choses. Ils sont plus intelligents, plus vifs, mais plus angoissés. On s'en occupe très bien à la maternelle et à l'adolescence, on les abandonne. La société ne prend pas le relais des parents. Du coup, un adolescent sur trois s'effondre, après le bac généralement. ...* » ou encore « *Ils devaient faire partie de ces gens qui n'avaient pas réussi à passer le cap de l'adolescence. Il y en a de plus en plus dans nos pays, 30% en moyenne, parce qu'on ne sait pas s'en occuper. Ces jeunes qui flottent sont des proies parfaites pour les sectes et les mouvements extrémistes. Quand on ne sait pas qui on est, on est ravi qu'une dictature vous prenne en charge.* » , (les deux citations sont tirées du même entretien : Boris Cyrulnik, *il y a une vie après l'horreur*, Propos recueillis par Sophie Boukhari, journaliste au *Courrier de l'UNESCO*, nov. 2001). Je pourrais embrayer sur le cas biographique de Deleuze. Deleuze savait que s'il corrompait la jeunesse, c'était précisément

sur cette part là, abandonner à elle-même qu'il touchait comme il l'avait certainement été. Cette population qui est aussi celle qui peuple Paris 8 aujourd'hui (une bonne partie ayant choisi la mauvaise adresse : la Sorbonne, quoique). Loin des lambris, les attentes de l'auditoire se ressentent davantage à Paris 8. Résilience a deux sens celui de rompre un contrat mais aussi celui de rebondir (si l'on tient compte de l'étymologie latine *resalire*), c'est pourtant ce qui se passe quand on s'affranchit : « Résilier un engagement signifie aussi ne plus être prisonnier d'un passé, se dégager. La résilience n'a rien à voir avec une prétendue invulnérabilité ou une qualité supérieure de certains mais avec la capacité de reprendre une vie humaine malgré la blessure, sans se fixer sur cette blessure ».

* * *

f. Antigone faite comme un rat : retour sur la tragédie.

En résonance avec la hiérarchie des rats, la tragédie de Sophocle, *Antigone*, nous met face à ce que les grecs nommaient la démesure ou l'événement c'est-à-dire ce qui excède le langage qui tisse les choses ensemble. La démesure ou l'*hybris*, ne peut-être mise en rapport avec le discours habituel (le *logos*). Elle suscite l'imcompréhension des résignés et la violence des révoltés car ce qui en découle ne peut être tissé avec les exigences de la vie quotidienne. Ne disait-on pas que la tragédie préparait le citoyen grec en vue d'aller voter : assister à une tragédie le sortait de son individualité, de la petitesse de ses problèmes quotidiens pour lui faire considérer ceux de la cité. Plus largement la démesure, le côté tragique de la vie renvoie à ce qu'il y a de rats souffre-douleurs en chacun de nous, à ce que par une audace, que Castoriadis considère comme exagérée, nous avons certainement expérimenté dans certaines situations. Pour les personnes qui ont vécu cela, nos propos sur *Antigone* feront écho. Nous nous bornerons ici à ne discuter que les commentaires que fait Castoriadis d'*Antigone* de Sophocle ^{CstFP_24-34/39-46}.

Rappelons le mythe d'Antigone, fille du roi de Thèbes Œdipe. Elle est l'une des enfants nés de l'union incestueuse d'Œdipe et de sa propre mère, Jocaste. Antigone est la sœur d'Ismène, d'Étéocle et de Polynice. Quand son père est chassé de Thèbes par ses frères et quand, les yeux crevés, il doit mendier sa nourriture sur les routes, Antigone lui exprime un grand dévouement et lui sert de guide. Elle veille sur lui jusqu'à la fin de son existence et l'assiste dans ses derniers moments. Puis Antigone revient à Thèbes. Elle y connaît une nouvelle et cruelle épreuve. Ses frères Étéocle et Polynice se disputent le pouvoir. Ce dernier fait appel à une armée étrangère pour assiéger la ville et combattre son frère Étéocle. Après la mort des deux frères, Créon, leur oncle prend le pouvoir. Il ordonne des funérailles solennelles pour Étéocle et interdit par une loi à quiconque de donner une sépulture à Polynice, coupable à ses yeux d'avoir porté les armes contre sa patrie avec le concours d'étrangers. Antigone cherche avec audace à trois reprises à recouvrir le cadavre de son frère de terre afin de répondre à ce que Sophocle en poète nomme la justice des dieux : un corps laissé sans sépulture condamne l'âme du défunt à errer éternellement. La troisième fois, Elle est surprise en train de jeter de la terre sur le corps de son frèredéfunt par l'un des gardes qui surveillait le corps. Créon la condamne donc à être ensevelie vivante. Pour Castoriadis, que ce soit les lois de la cité ou la justice des dieux, *aussi bien Antigone que Créon sont incapables de les tisser ensemble ; chacun d'eux, pour s'être voué à la défense aveugle et absolue de l'un des deux principes, devient hubristès* (emporté, excessif) *et apolis* (mis au ban de la cité). Or Créon revient sur sa décision et au cinquième épisode de la pièce, il accepte que soit rendue une sépulture à Polynice et il veut libérer Antigone. Mais trop tard, Antigone s'est pendue. Hémon, son

fiancé, fils de Créon se suicide à son tour sur le corps d'Antigone. Eurydice, femme de Créon apprenant la mort tragique de son fils, désespéré se suicide à son tour. Créon reste tout seul.

Castoriadis s'arrête surtout sur les notions d'intérêts admis par la cité (*astunomous orgai*), d'homme grand dans la cité (*hupsipolis*) et de personne mis au ban de la cité (*apolis*). Il cherche à justifier le programme démocratique d'autonomie. Mais si Créon s'emporte (*hubristès*) et pense être dans son droit (*monon phronein*=être le seul à penser juste), et même si sa famille se délite à la suite de meurtres et de suicides, on ne peut pas dire qu'il soit *apolis*. L'acte par audace (*tolmas kharin*) est surtout du côté d'Antigone, c'est elle qui transgresse l'interdit fixé par son oncle Créon. Créon, lui, revient sur sa décision et tisse donc les lois des hommes et la justice des dieux, devient-il grand dans la cité pour autant. Non puisque Antigone opprimée par la situation se pend, prise entre la loi politique et la coutume religieuse d'enterrer les morts. La justice des dieux amène des valeurs morales : comme celle d'enterrer les morts pour ne pas que leur âme erre. *L'homme peut devenir grand (Hupsipolis) en tissant ensemble la justice des dieux et les lois de son pays*^{CstFP_26/32}, ce que parvient à faire Créon même s'il le fait un peu trop tard, seulement à la fin de la tragédie. Créon occupe un haut rang dans sa cité alors qu'Antigone, elle, aura franchi par audace les mœurs admises par la cité, les *astunomous orgai*. *Astunomous orgai* est souvent traduit par les mœurs civilisées, ceux que régissent une cité, mais ce n'est pas seulement cela. Ce sont surtout des capacités énergiques qu'admette une cité. Ces capacités sont tout aussi bien les mœurs civilisées hétéronomes que les impulsions autonomes. Comme pour la physique quantique on est plus dans un monde de dispositions ou impulsions que dans un monde de propriétés ou de lois. Castoriadis, à propos des *orgai*, n'hésite pas à parler de *poussée spontanée et incoercible*^{CstFP}, ce qu'une pensée énergétique traduirait par pulsion libidinale. Ainsi les *astunomous orgai* sont les capacités d'énergie tolérées par une époque ou une société et qui augmentent à mesure qu'il y a moins d'antagonismes et de vains conflits : c'est tout le paradoxe que soulève par exemple le texte de Deleuze et Guattari, *Mai 68 n'a pas eu lieu*^{DzRF}. Ses auteurs soulignent combien les grands événements arrivent sans bruit et quand ils ne parviennent à s'enclencher pas dans la réalité produisent une farce bruyante pleine d'aberrations, de symptômes de ce qui n'advient pas. Ce qui n'est pas advenu en mai 68, c'est une nouvelle subjectivité ou une capacité d'énergie plus importante, bref une aptitude plus grande à solutionner les problèmes dans la joie et non par obligation ou par contrainte.. C'est la même chose qui advient à Antigone, elle n'est que le symptôme d'un non-événement, la marque d'une incapacité : elle périt de ne s'être affranchie. Notons, pour faire le lien avec le cinéma contemporain, que c'est la même chose avec le *Cercle des poètes disparus* et qui est dans une impasse à l'opposé de ce qui se libère dans des films comme *Will Hunting* ou *Mon nom est personne*. Antigone est une souffre-douleur.

Le dispositif principal que met en scène Antigone est l'antagonisme ou plutôt la concurrence entre celui qui a un haut rang dans la cité (l'homme supérieur) et d'autre part la personne qui affligée par un lourd passé ne parvient à dépasser les valeurs morales et à devenir ainsi créatrice et autonome. L'Antigone de Sophocle nous permet au moins d'affirmer une chose sans hésitation : la justice des dieux ne suffit pas, pas plus que ne suffisent les lois de la terre qui toute deux appartiennent à une hiérarchie des représentations. Antigone ne porte pas sur la différence entre morale religieuse – justice des dieux incarnée par Antigone – et politique d'état les lois de la cité mais sur l'acte commis par audace par Antigone qui veut enterrer son frère qui la place dans une situation inacceptable pour la majorité. Créon tombe dans un excès d'orgueil mais n'a pas d'audace. S'il est homme qui insulte les autres c'est par le fait que comme Antigone il pense être le seul à penser juste, à pouvoir juger. Il tombe dans le *monon phronein* et sort comme Antigone de l'*ison phronein*. S'il y a un aspect démocratique il est

bien dans le nivellement morale que suggère l'*ison phronein* comme *sagesse égale commune à tous les citoyens*^{CstFP_26}. Cette tragédie, sortie de la pensée commune et égale pour tous, ne parle nullement de démocratie^{CstFP_27}. Nos sociétés actuelles via les villes cosmopolites qui admettent des personnes rejetées par leur communauté. On peut se demander alors si une pensée libre n'est pas possible par un collectif réduit ou épars de gens qui ne relèverait ni du *monon phronein* ni de l'*ison phronein*, ni de l'individu ni de la communauté. Rien n'est plus terrible, capable de création que l'espèce humaine parce qu'elle concède à perdre son humanité, sa trop grande tendance à la compassion, à l'amour propre ou à l'égalité. Ce que trame *Antigone* dépasse les faits, les différents égoïsmes et altruismes, pour quelque chose de plus éclatant qui serait de nous confronter à notre propre audace. Mais dans la cité grecque la morale est sauf puisque, pour celle qui se met au ban de la cité, *le résultat concret ne peut être que la mort, la fuite ou l'exil*^{CstFP_26}, ce que nous avons résumé par ailleurs par « fuir ou périr ». Sophocle fait de l'homme non un « vivant pourvu de langue » ou un « vivant politique » mais un vivant pourvu d'un caractère terrible. Le terrible, le *deinos*, c'est ce que l'homme en tant qu'espèce possède plus que toute autre espèce, mais c'est aussi le puissant ou l'étonnant *parce que capable au plus haut degré*^{Cst_28}. Le terrible c'est que Heidegger traduit *par le très insuffisant das unheimliche*^{Cst_28} pour faire un pont avec la tout aussi mal traduite *inquiétante étrangeté* de Freud. L'*inquiétante étrangeté* se comprend comme l'appréhension d'un point de vue moral ou trop chargé d'habitudes de ce qui échappe à la compréhension et déstabilise par son audace. Ce qui étonne possède simplement sa propre loi, produit de la surprise pour qui n'est pas enclin à la nouveauté. Le *deinos* est une autre dénomination pour ce qui dissimule la capacité. Parce que Castoriadis met Antigone et Créon tout deux dans le côté *apolis* de la balance sans voir que Créon se veut *hupsipolis* puisqu'il pense obéir au bien. Castoriadis, animé de morale, estime que l'homme qui se crée lui-même doit aussi s'auto-limiter, se restreindre. Mais c'est la puissance erratique du pouvoir, qu'il faut freiner non l'audace d'Antigone. Nous nous trouvons donc dans un dispositif qui met en concurrence l'homme supérieur, Créon, et l'anomalie souffre-douleur qu'est Antigone. L'un assume jusqu'au bout l'hétéronomie (les lois qu'il promulgue dans la cité) et la seconde reste prisonnière de son trop grand dévouement familial et par là d'une morale religieuse (la justice divine). Antigone est une anomalie vaincue de n'être parvenue à l'autonomie, à sa propre capacité, ce qui n'est pas permis à tout le monde, mais est aujourd'hui possible à un plus grand nombre.

III.3. Vers une pensée de l'affectif :

être en capacité autonome

Le régime affectif ou intensif propre au fini-illimité

Hétéronomie, homonomie et autonomie

Les trois politiques

La liberté résulte d'une capacité

« *Beaucoup de choses importantes sont arrivées depuis les Lumières qui ne se limitent pas à leurs idées. Surtout si une nouvelle période d'activité politique tendant vers l'autonomie devait survenir, elle nous mènerait bien au-delà non seulement des Lumières mais aussi de tout ce que nous sommes capables d'imaginer.* » Castoriadis ^{CstFP_131-132}

a. Vers un régime affectif propre au fini-illimité

Si la pensée affective n'est pas une pensée des liens affectifs, c'est simplement l'affection n'est pas l'affect. Si l'on parle ici d'affectif, c'est en prenant bien soin de distinguer ce qui est de l'ordre du lien (affection) de ce qui est de l'ordre d'une échappée (affect). L'affection est effet d'un corps sur un autre dans la hiérarchie et la représentation des corps, l'affect est l'effet d'une affection sur une capacité, une puissance (Spinoza), une subjectivité (Badiou), une durée (Bergson). Mais une subjectivité et une durée psychologique sont encore substantialisées, ramenées à de l'Un et donc soumis à un hiérarchie : on pensera au compte-pour-un chez Badiou et à l'idée chez Bergson que le *sentiment de la durée* est la *coïncidence de notre moi avec lui-même*. Nous avons vu dans nos précédentes parties, notamment celle sur Deleuze que l'éternité de coexistence chez Spinoza (II.3.b.) est différente de l'éternité de succession chez Bergson (II.3.a.). L'éternité si on la détourne de sa conception purement spinoziste, c'est-à-dire ne concernant que la part éternelle de l'esprit, la réincorporation qu'en fait Deleuze est de dire : qu'un corps expérimente l'éternité en ce qu'il apte à un plus grand nombre de choses. J'insiste sur ce point car il me semble rejoindre une définition du sujet qu'Alain Badiou donnait dans le Panorama des la philosophie française. le sujet qui est effet du procès de vérité, n'est pas un sujet conscient (asservi) ou seulement corporel il est *quelque chose qui est comme une production ou une création qui concentre en elle des forces plus vastes* ^{PPF}. Ceci rejoint au plus haut point une définition que l'on pourrait donner de l'affectif ou de l'intempestif. Qu'est-ce que l'affectif ? c'est la part éternelle de l'esprit ^{Ethique, V_39} ou un corps (individuel ou social) apte à un plus grand nombre de choses. Mais la question devient alors comme se faire un corps affectif ou intensif qui chez Deleuze et Guattari prendra deux directions (échelle individuelle et échelle sociale) au sens chacun des deux concevaient le corps-sans-organes dans une de ces deux directions, donc à une échelle différente. Il y a trois types de valeurs ou de créances qui correspondent aux trois forces en présence que sont :

- le capitalisme exacerbé sous la forme d'un matérialisme démocratique ou d'une loi du marché (qui obéit à la loi du nombre, sa valeur étant le numéraire et le surnuméraire ou profit qui en découle). On peut parler de régime quantitatif ou lucratif qui dans l'urgence où il est pris, a une composante répressive. Sa valeur relative est le profit, sa valeur absolue la réussite. Cette force « compte ».
- le régime discursif, dont la fonction est de conserver dans un registre et assister toute constitution ou apparaître digne d'intérêt car toute naissance qui n'est pas accompagnée se fait dans la violence et à terme n'est pas viable ou plus exactement subjectivable. Sa valeur est la vérité (matérielle ou spirituelle) et sa composante étatique ou académique peut avoir un effet dissuasif sur la dernière force en présence. Suivant sa logique, cette force « persuade » ou « prescrit ».
- Enfin la troisième force en présence est le régime affectif, qui est le régime amené par le troisième genre de connaissance de Spinoza et qui suppose un « sens » qui bien que neutre soit producteur. Sa valeur est la création en tant qu'émergence du singulier et sa composante est intempestive ou subversive. Elle résiste à la première force et « contamine » (ou affecte) la seconde, en tant que ses créations sont enregistrées ou reconnues.

L'affectif n'est ni qualité ni quantité —. Chacun de ces régimes de forces produit ses agencements, mais on peut en définir quelques entités : Homme supérieur et communauté

d'« esprit » pour le régime capitaliste (thème du collectivisme capitaliste, du complexe militaro-industriel), Sujet et institution pour le régime discursif, Créateur et peuple pour le régime affectif. Le procès du capital a pour effet l'aliénation (constitution d'un autre ou d'un ailleurs), le procès de vérité a pour effet la subjectivation porteuse de vérités, le procès de création a pour effet la dépersonnalisation. En tout cas il serait trop simple de faire correspondre à ces trois forces en présence le spiritualisme, le matérialisme et le vitalisme. Ce qu'il faut retenir ici : intensité n'est ni qualité ni quantité. Ce serait ruiner les intensités que de parler en termes de quantités ou de qualités. La pensée rhizome pour nomade, qui s'appuie sur les intensités. Aussi appelée pensée du Dehors par Foucault ou du Surpli par Deleuze elle est de l'ordre de l'intensif et non du quantitatif ou du qualitatif qui eux relèvent de l'interprétation qui hiérarchise le monde. L'intensif ou affectif n'a rien à voir avec les représentations humaines qui s'attachent aux formes, aux objets, aux personnes. C'est pour cela qu'on peut dire vise l'impersonnel et plus encore elle tend à nous dépersonnaliser, à nous rapprocher de l'existence tragiques des grecs immergés dans la vie, ce qu'ont compris Spinoza et Nietzsche en solitaires, le premier implicitement avec sa petite santé, le second au travers de sa grande santé.

Le discernement au-delà du point où la loi du multiple entre en défaillance. — Si comme nous l'avons vu avec Badiou la théorie des ensembles aide à penser l'être jusqu'à la limite, jusqu'au point où la loi du multiple entre en défaillance ^{OT-58}, la physique quantique peut servir de condition à une pensée d'un extra-être comme l'appelait Deleuze (extra-être que nous ne permettrons de tenir en suspens loin d'un sens langagier). Pour cela on pensera au positif du Taquin ou du gap, qui se joue entre bande de valence (matière pensée classiquement, relations statiques en atomes = valence du carbone), bande d'énergie interdite (vide ou neutre), bande de conductivité (état quantique = semi-conductivité du silicium). L'excitation ou la taquinerie d'un électron par un photon, son affection, permet de faire passer l'électron par delà le gap ou la bande d'énergie interdite de l'état statique de la bande de valence à l'état quantique de la bande de conductivité. La question demeure, pourtant Deleuze pense l'anomalie quantique, la perte d'intelligibilité qu'elle suscite, indirectement au travers de l'annexe sur le monde sans autrui chez Michel Tournier dans *Logique du sens* et dans le concept d'anomal dans *Mille Plateaux*. Il n'est plus question d'hétéro-nomie ou d'auto-nomie mais d'une anomalie.

* * *

b. Hétéronomie, homonomie et autonomie

Au triptyque transcendance-idéalité-immanence (que nous avons vu en **III.1.d.**) ou à celui humanité-inhumanité-surhumanité (qui clôt *Le Siècle* de Badiou), correspond avec quelques décalages le triptyque hétéronomie-homonomie-autonomie. L'homonomie, dont Badiou est l'un des représentants actuel, marque le vide de l'être par l'aporie et relève les contradictions (ou antinomies) de l'hétéronomie, bref l'homonomie est juste avant l'inhumanité et fait sans cesse le point contrairement à l'autonomie qui elle foncera tout droit sans se préoccuper du quand-dira-t-on quitte à connaître la mort ou l'exil, il y correspond aussi le triptyque des multiplicités, du vide de l'être et des singularités (une équivoque demeure quant à savoir si les multiplicités sont hétérogènes ou homogènes). Ce qui veut dire aussi que Badiou comme Deleuze ont raison : au-delà de la limite de la loi du multiple il y a à la fois le vide de l'être et l'instance sélective. Notons que la même équivoque demeure quant à savoir si ce « à la fois » est vide ou pleine coexistence, c'est-à-dire savoir s'il est pensé de manière générique ou

constructiviste). Ce dispositif peut être transposé de manière non métaphorique au travers des bandes d'énergies de la physique quantique (spinélectronique et optoélectronique) : bande de valence, bande d'énergie quantique et bande de conductivité. Avec transcendance, idéalité, immanence c'est donc hétéronomie, homonomie et autonomie qu'on retrouve. Toutes, poussées à leurs extrêmes sont des quêtes d'immortalité ou d'éternités (c'est selon, et il existe plusieurs éternités). L'hétéronomie est une quête du bonheur, il suffit de lire les livres de Luc Ferry et BHL, Levinas serait à étudier plus amplement ; l'homonomie est une quête de la Vérité, de son advenue ; l'autonomie, indépendante vis-à-vis de la Vérité mais non des vérités, est une quête de puissance (ou capacité), mais elle passe d'abord par la recherche d'intensités inouïes, car il faut pouvoir sortir du marasme, des situations de délitement à l'intensité nulle (C'est un passage obligé pour qui veut s'affranchir de l'Un ou de l'Autre). Chacun de ces trois régimes de pensée possède sa propre liberté, liberté de mouvement et d'acheter, liberté dans un trajet immortel, autonomie vis-à-vis de la morale et de la hiérarchie. Certains refusent d'aller droit dans le mur et se soumettent factivement aux aspirations d'un système (qu'il soit hiérarchique ou dialectique-révolutionnaire) et d'autres sont contraints à le traverser par des situations d'oppression (ne donnons qu'un exemple l'excommunication de Spinoza mais il en existe tellement surtout dans la jeunesse qui pour un tiers subit des dépressions). Les situations de marges, d'oppression, de dépression ne sont que le symptôme que le système (hiérarchique ou discursif) a ses limites et qu'avant de retrouver un équilibre, appelons cela platement une béatitude, il faut passer par une zone de turbulence. Pour prendre une image facile, c'est un peu comme un navire (pétrolier ou paquebot) qui voit qu'il se trompe de direction et qui veut faire marche arrière, il est obligé de couper les moteurs pour ralentir et pouvoir se lancer dans l'autre sens, pendant ce laps de temps où la vitesse est nulle il est davantage sujet aux courants latéraux, aux turbulences. Mais fondamentalement il a changé d'orientation et de cap, étant guidé par d'autres phares (aura des penseurs) et attiré par d'autres signes (affects ou devenirs). Mais dans tout les cas il y a effort et engrenage, travail sur soi, sur ses instincts (couramment appelé inconscient). Ce dispositif relance aussi la pensée de Nietzsche, comme nous l'avons vu auparavant avec le dionysiaque, le socratique et l'apollinien, car se trouve aussi réinvestit le schéma humanité-inhumanité-surhumanité comme à la dernière page de l'essai de Badiou *Le siècle*, alors que le surhomme se trouvait congédié comme étant une anticipation de l'homme nouveau déjà advenu. Dans les deux dernières pages de son Foucault, Deleuze ne dit pas autre chose, en parlant des potentialités du silicium, la physique quantique s'ouvre clairement un monde dispositionnel ou relationnel, où des forces inouïes peuvent être animées, le surhomme est cela. Du point de vue de la vie Deleuze l'a bien révélé, reste le langage (conversion à faire) et le travail (les technologies issu ente autres des potentialités du silicium). Déjà nos ordinateurs et nos téléphones portables portent jusqu'au bout les premières conséquences de la physique quantique. Mais encore une fois nous sortons des formes habituelles. Il y a bien là un point au-delà duquel la loi du même n'est plus valable, c'est aussi pourquoi mes propos sont infondés, n'y trouvant le même, on ne peut y trouver l'autre et l'hypothèse, qui l'accompagne, selon laquelle il y a du Deux. La question est : faut-il discerner l'indiscernable comme indiscernable (avec la nuance élevée au rang d'idéalité) ou discerner dans l'indiscernable les nuances porteuses de création (anomalie des intensités). Mais pour en revenir l'hétéronomie et à l'autonomie ne perdons pas de vue que ce sont des perspectivismes, des régimes de forces, chacun possédant son type d'éternité et donc son type de capacité.

L'hétéronomie — . Une hétéronomie est simplement une hiérarchies de représentations et d'aspirations « humaines ». *Dans une société hétéronome, les lois ne sont pas créées par les hommes. Selon Platon et la plupart des philosophes, elles sont l'œuvre des êtres humains et c'est ce qui explique qu'elles soient si mauvaises. Alors qu'elles devraient exprimer un ordre*

suprahumain, rendu possible par la médiation d'un être « exceptionnel », et être protégées des tentatives d'altération des hommes par un « noble mensonge », la fable de leur origine divine ^{CstFP_137-138}. Le mythe (*muthos*). Mais ceci n'est qu'une vision que porte l'homonomie sur l'hétéronomie. Un discours (*logos*). L'autonomie quant à elle est une tragédie que l'hétéronomie a voulu faire passer, de son point de vue, pour intenable. L'homme hétéronome est aujourd'hui à n'en pas douter l'homme économique. *L'homo oeconomicus... c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort* ^{FcMC_269}. Nietzsche parlerait volontiers d'un homme qui ressent sa vie comme fugitive.

L'homonomie — . Une homonomie est simplement une abstraction. L'homonomie doit être acceptée pour ce côté abstrait ou précisément soustrait à la hiérarchie des faits. Elle est entre autres *l'équivalent philosophique de l'imaginaire de l'hétéronomie* ^{CstFP_137}. L'homonomie est le fait de poser la *loi du même* pour amener une dialectique avec de *l'Autre*. C'est une abstraction qui repose sur la conviction des vérités absolues, que l'autonomie serait un absolu jamais présent. Notons à l'aide de Nietzsche qu'*une conviction est la croyance d'être, sur un point quelconque de la connaissance, en possession de la vérité absolue. Cette croyance suppose donc qu'il y a des vérités absolues ; en même temps, que l'on a trouvé les méthodes parfaites pour y parvenir ; enfin que tout homme qui a des convictions applique ces méthodes parfaites. Ces trois conditions montrent tout de suite que l'homme à conviction n'est pas l'homme de la pensée scientifique* ^{NzHHo630}, le physicien par excellence. Pensons à nos physiciens grecs Thalès, Anaximandre, Pythagore, Xénophane, Héraclite, Démocrite. De manière différente donc, l'homme de conviction (l'homonome) est davantage un métaphysicien. Poursuivons en prenant un autre aphorisme de Nietzsche où il parle de « ses » *vérités* ^{NzEH_début}. *Sont-ils de nouveaux amis de la « vérité », ces philosophes qui arrivent ? C'est assez probable : car tous les philosophes ont jusqu'à présent aimé leurs vérités, c'est-à-dire qu'ils ont fonctionné en comète que l'on ne comprend pas. Mais à coup sûr, ce ne seront pas des dogmatiques. Cela blesse nécessairement leur orgueil, leur goût également que leurs vérités doivent être encore une vérité pour tout un chacun : ce qui fut jusqu'à présent le souhait et le sens secrets de tous les efforts dogmatiques* ^{NzBMo44}. Toute vérité est obtenue dans l'effort, dans une autonomie passagère, sa valeur tient à l'effort que l'on a consenti pour l'inscrire. Une vérité est une formalisation qui cache que l'on a beaucoup souffert, une esthétisation comme agrément de bonne conduite. L'homonome est celui qui adopte une position paradoxale, en même temps qu'il juge la vie et la société, il indique ou relève des absolus pour cette société (*République, Utopie, Léviathan, Contrat social, Communisme*) et pousse la société (hétéronome) à se dépasser, à se transcender. La conviction d'un homonome devient la vérité intangible pour un hétéronome. Mais il n'existe pas des vérités absolues qui s'unifieraient en une *quête de la vérité*. C'est ainsi qu'on comprend que Nietzsche ne s'en prenne pas à *la vérité* et nullement au fait qu'il y ait des vérités, à la conviction mortifère que ces vérités seraient absolues. Simplement parce que cette quête détourne de ce qui a de l'importance et nous rend ainsi malheureux car comme le dit Platon : nous nous rendons malheureux parce que nous ne savons pas ce qui a de l'importance, pour un hétéronome, l'important est le bonheur ou le profit (bref la reconnaissance à quelque échelle que ce soit), pour un homonome, ce sont les vérités abstraites, pour un autonome ce sont ses propres intuitions qui comptent, comme celles de dire : s'affranchir ou périr. Bref, l'homonomie est l'autre nom du dogmatisme, du chemin qu'on veut tenir qui va à l'envers : des hypothèses au principe, l'homonome porte une conviction jusqu'à ses extrêmes conséquences mais peut-être par là s'aveugle sur ce qui a de l'importance, de l'intérêt, là est l'abstraction.

L'autonomie — . Mais que signifie l'autonomie ? Autos, soi-même ; nomos, loi. Est autonome celui qui se donne à lui-même ses propres lois. (Non pas qui fait ce qui lui chante :

qui se donne es propres lois).^{CstFP-118}. Peut-être comprendrez vous dès lors que l'autonomie échappe à l'hétéronomie. Les anarchies vivantes et couronnées de liberté échappent à la hiérarchie, mais toute autonomie est et restera minoritaire par rapport à l'hégémonie d'une hiérarchie, à sa domination. Le principe d'une autonomie est de ne pas se faire voir de la majorité, ce n'est pas qu'elle veuille échapper à la majorité mais parce que cette autonomie avance elle ne peut ralentir pour se faire voir. Le fait de ralentir générerait sa dynamique (qui est principe même), la déstabiliserait voir l'anéantirait. On ne peut pédaler et se regarder avancer c'est-à-dire s'« accompagner » du regard, comme un conscience acoompagne une institution, une hétéronomie. C'est que la pensée est issue d'un milieu collectif connu comme étant la philosophie, que l'on peut appeler constellation affective et alors que la réflexion est solitaire et donc praticable par n'importe qui. *L'homme peut penser mais en est-il capable ?* se demandait Heidegger qui ne parvenait du fait de sa dérélition à reproduire le continuum de pensée comme les chez Grecs. Tout est affaire de milieu qui délire plus ou moins à la même vitesse tout est affaire de constitution d'un continuum de pensée. L'autonomie ne se fera jamais pas institution, car tout contrat (abusivement appelé Constitution) est fait pour être cassé, l'autonomie se fait comme on glisse sur une peau de banane par inadvertance, c'est un événement qui se fait comme tous les événements sans fracas. Pensons à la désinvolture et la *naïveté involontaire*^{NzHH2b04} avec laquelle Nietzsche et Deleuze-Guattari, traversent les souffrances.

En résumé, l'hétéronomie se transcende et accumule, l'homonomie forme et juge cette première, l'autonomie se crée et se dépense mais n'est pas vue des deux premières. L'autonomie se rapproche d'une surhumanité, l'homonomie se rapproche d'une inhumanité, l'hétéronomie (la croyance aux Droits de l'Homme et BHL) n'échappe pas à la condition humaine : humanité. Pour parler de manière imagée, il s'agit de se mettre face à un ravin, une impossibilité apparente de franchir une étape. Nous ne faisons que poser les conséquences de ce que la physique quantique a vu au travers du dit « principe d'incertitude » (ou de la brisure spontanée de symétrie), de ce que l'éthologie a compris de la « hiérarchie » chez les rats, de l'autonomie va bien au-delà de l'institution et de ce que pense Castoriadis. Si l'on songe qu'il y a là un ensemble qui tient à la fois de la volonté de puissance (capacité) et de l'éternel retour de Nietzsche, on comprend qu'il s'agit bien d'un saut de civilisation, d'un « bond » comme le disait Foucault qui dépasse la simple rupture épistémologique.

* * *

c. Les trois politiques

Il y a la présence de trois politiques dans la philosophie contemporaine :

- 1°) La politique gestionnaire et programmatique : petite politique des édiles du « faites-moi confiance ». Politique de l'autre ou de l'autruche qui consiste à ne pas vouloir voir les deux autres.
- 2°) La politique *réelle* et *interminable* qui consiste en une action restreinte, une intervention fidèle à l'événement, toujours après-coup^{PP_89, AM_122},
- 3°) La grande politique qui consiste précisément à casser l'histoire en deux et quelque part à provoquer l'événement. On peut chercher à mettre dans cette catégorie la notion de révolution mais ce n'est pas cela.

Cette triple distinction peut se donner aussi ainsi, comme nous le verrons par la suite :

- 1°) hétéronomie.
- 2°) 1^{ère} autonomie soumise à la lettre, à la loi du même, aussi appelée homonomie.

3°) 2^{ème} type d'autonomie qui obéit à sa propre loi, plus difficile à percevoir, un peu comme la pensée nomade, car son but n'est pas de se faire voir, mais de valoir pour elle-même.

La petite politique. — La première est la politique gestionnaire et édilitaire. Cette politique a existé de tout temps, elle a consisté à gérer les problèmes que rencontrait interminablement la cité comme celui des déchets (mise en place d'une collecte des ordures, construction d'égouts par exemple le grand cloaque de Rome). Parallèlement à cette première dimension de la politique édilitaire, il y avait tout le faste que mettait en place celui qui s'occupait « avec sérieux » de gérer les déchets, l'homme politique devait se charger par clientélisme d'approvisionner la cité et de divertir le peuple, dans son oisiveté, le fameux « *Panem et circensem* », Du pain et des jeux ! Mais cette fonction clientéliste n'est plus assurée aujourd'hui par nos politiques, les opinions de masse passent au travers de l'économique qui déborde les fonctions données à nos politiques (depuis les accords signés entre Reagan et Thatcher qui place le commerce mondial, OMC, au dessus des lois nationales). L'économique s'intéresse au commerce et aux médias. Il vise le profit ou la reconnaissance sociale. *L'homo oeconomicus... c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort*^{FcMC_269}. Nietzsche parlerait volontiers d'un homme qui ressent sa vie comme fugitive. La petite politique assure toujours la gestion de la cité, la fonction édilitaire. Cette fonction persiste comme un fardeau que le faste vient compenser. On est dans la pure hétéronomie, on est dans les ministères, c'est-à-dire ceux qui décident de se mettre aux services d'eux-mêmes et des autres.

La politique restreinte. — Badiou qui comme Castoriadis ne réduit pas la politique à une gestion des problèmes. Pour Badiou, *l'essence de la politique est d'exclure la représentation*^{PP_82}, l'idée qu'on est politicien de métier. Pour Castoriadis, il en va de la même relecture du *Politique* de Platon : *Par politique je ne parle ni de M. Reagan ni de M. Mitterrand et je ne pense pas non plus à la gestion gouvernementale des affaires courantes. Par politique j'entends une activité collective réfléchie et lucide, visant l'institution globale de la société*^{CstFP_129}. La maxime égalitaire est praticable localement^{AM_164}, de manière restreinte. La politique est précisément ce qui *met l'Etat à distance*^{AM_160}. La politique en vérité est ce qui fait exception à la règle de l'Etat, à la loi. Elle est ce qui se passe de l'assistance de l'Etat et refuse ainsi son aliénation ou sa répression. Et c'est dans cet écart, précisément, qu'il faut travailler, *localement*^{AM_165}, afin de produire du même, de produire de l'intelligible, du réel sous la maxime égalitaire. Mais il y a une seconde dimension qui est celle d'une provocation irraisonnée de l'événement. Chez Badiou elle est présente en filigrane comme n'étant plus cette politique réelle et raisonnée sous la forme d'une action restreinte et interminable mais bien sous la forme d'une grande politique. Seulement Badiou doit jouer avec l'aspect prescriptif de sa philosophie et manœuvrer de telle sorte que ses prescriptions ne mènent pas au désastre^{C_ et D0_}. C'est pour cela que Badiou en reste aux apories en matière politique. Mais il serait mal venu de vouloir opposer la philosophie de Badiou à son engagement organisé dans l'« action restreinte »^{AM_118, LM_547}. Badiou le dit à plusieurs reprises, il ne faut pas y voir une incapacité, une contradiction entre sa philosophie à portée universelle et le fait que sa politique ait une prétention restreinte.

La grande politique. — La grande politique se joue au milieu des intérêts et des habilités, mais c'est avant tout l'affrontement des hommes supérieurs et des créateurs sans détour, de ce que ces premiers parce qu'ils ramènent toujours tout à eux se subordonnent aux créateurs, aux énergies libres et affranchies, comme Thésée vis-à-vis de Dionysos dans les fantasmagories de Nietzsche, comme l'attroupement de ratés qui se forme autour de

Zarathoustra à la fin du livre IV d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. A propos de la grande politique Nietzsche parle même de guerre : *J'apporte la guerre. Pas entre les peuples : je ne trouve pas de mots pour exprimer le mépris que m'inspire l'abominable politique d'intérêts des dynasties européennes. J'apporte la guerre, mais une guerre coupant droit au milieu de tous les absurdes hasards, les nations, états et race... une guerre... entre vouloir vivre et désir de vengeance... entre sincérité et sournoise dissimulation*^{FP 25[6],1}. L'homme supérieurs, ce qu'on nomme couramment nos décideurs ou les bourgeois, ont amené une aisance, un développement tel des forces productives qu'ils rendent l'Etat désuet, superflu. Moins nous avons besoin de l'Etat mieux nous nous portons, car l'Etat s'il met en place une aide dans une de ses mains met aussi en place une violence dans l'autre de ses mains. S'ennuyant, ses serviteurs ont alors besoin de grandes choses, de conquêtes ou plus simplement d'asseoir leur pouvoir parce que spécifiquement leur petite capacité se trouve là. C'est l'ennui qui conditionne le pouvoir et empêche la puissance, la capacité autonome. Sur les rapports entre pouvoir et puissance on eut penser au livre de Toni Negri. C'est la libération de capacités et d'entreprises tant hiérarchiques qu'autonomes, qui feront que l'assistance de l'Etat sera moins nécessaire et que celui-ci ne fera plus qu'entretenir les réseaux. Par entreprises autonomes entendons des inscriptions de la science, de la philosophie, de l'art. Les entreprises hiérarchiques, ce sont par exemple les firmes multinationales ou le réseau des artisans). Tant qu'il y aura urgence, prise de décision (volonté de dernière minute), il y aura toujours de la hiérarchie. Et l'on peut dire qu'alors commencera l'antinomie entre l'« immoralité » des affranchis et la morale de la hiérarchie et c'est alors que se jouera la Grande Politique, peut-être pour un temps très bref.

* * *

« *Renversons les valeurs : Toute capacité résulte d'une organisation heureuse, toute liberté résulte d'une capacité* », Nietzsche^{NzVPoI,248}.

d. La liberté résulte d'une capacité

le capable n'est ni possible ni réel — Le problème de la capacité se retrouve dans toute la Philosophie contemporaines, comme nous avons essayé de le montrer avec Nietzsche, comme on peut le lire de Manière récurrente dans les dialogues de Deleuze et Parnet, ou dans tout le questionnement politique de Cornelius Castoriadis. Après avoir posé les termes d'une collaboration, d'une constitution par delà la ligne de démarcation, on va pouvoir s'étendre sur ce qui entre le possible et le réel vient s'intercaler comme votre grande nouveauté à savoir le concept de capacité. Déjà Heidegger le formulait ainsi : *L'homme sait penser en tant qu'il en a la possibilité mais ce possible ne garantit pas que nous en ayons en soyons capables* (in *Qu'appelle-t-on penser ?*). Certains philosophes estimeront que ce qui est logiquement énonçable est possiblement réel, mais ils n'auront recours à aucune capacité pour mettre en œuvre ce qui est avancé. C'est un discours sans efficience qui de ce fait a recours bien souvent au divin. Sur ce point, un penseur comme Badiou a une avantage dans le concept de sujet qu'il a mis en place. Le sujet est en réalité une subjectivité restreinte ou une capacité homonome. On peut parler de capacité restreinte car d'une part les effets de pensée du sujet ne devrait-être que philosophiques et que d'autre part Badiou lui-même dans sa recherche un principe éthique de liberté est obligé de se restreindre pour ne pas courir au désastre. Badiou procède à l'envers remontant de l'hypothèse qu'il y a du même et de l'autre par exemple

jusqu'au principe qui lui est anhypothétique et reste à définir. Si la capacité homonome (sujet) s'attache aux vérités éternelles, la capacité homonome quant à elle s'attache à ce qui a de l'importance. On peut penser à la question du goût chez Nietzsche, dont on ne peut nier qu'il a à voir avec l'intuition.

Le possible et le réel (l'être) sont des déterminations hétéronomes, c'est-à-dire hiérarchiques ou représentatives, le capable est d'un autre ordre. La formule *Par delà le bien et le mal*, peut le désigner, mais dans ce cas on désigne une capacité autonome. Il existe une capacité homonome qui reconnaît une vérité, une capacité hétéronome apte au profit et au bonheur moral (formes de récompenses de la société hétéronome), toutes trois sont admises dans le capable, toutes sont aussi admises par l'éternel retour : « *Vis de telle sorte que tu doives souhaiter de revivre, c'est le devoir — car tu revivras, en tout cas ! Celui dont l'effort est la joie suprême, qu'il s'efforce ! Celui qui aime avant tout le repos, qu'il se repose ! Celui qui aime avant tout se soumettre, obéir et suivre, qu'il obéisse ! Mais qu'il sache bien où va sa préférence et qu'il ne recule devant aucun moyen ! Il y va de l'éternité !* » ^{NzVP4o244}. Ce « aucun moyen » est consenti à être en capacité, dans le régime que notre trajet de vie nous a imparti. On peut faire un recoupement avec le fractionnement qui s'opère dans toute situation être au minimum des dominants, des dominés, des souffre-douleurs, ce qui traduit en langage nietzschéen donne respectivement des « *médiocres* » (qu'on retrouve chez les *hommes supérieurs*), des « *humbles* », des *affligés par leur passé* (les *opprimés* qui parfois sont des criminels immoraux) et enfin des *affranchis* (c'est-à-dire les *créateurs*). Le capable n'est ni le possible (« logiquement » pensé), ni le réel (désigné), ni même l'intenable des situations d'oppression. Le capable, l'une de ses dimensions (la capacité autonome) réclame un changement d'appréhension, de se forger une nouvelle image du monde. Par changement d'appréhension on peut entendre ce que Spinoza appelle la réforme de l'entendement. L'intelligible et le changement d'appréhension par rapport à celui-ci posent la question du réel. Le réel en question n'est plus l'intelligible mais l'appréhendable ou pour être moins équivoque la compréhension ne se fait plus par dissection, par coupure mais par nuance, par accointance (Quine ou Rorty), par sympathie (Bergson) ou par adéquation (Spinoza). L'appréhendable vise un nombre plus large de distinctions qui sont aussi plus précises que celles fournies par l'intelligible (genres homologues). En effet, ce que l'on désigne sous le terme d'intelligible n'est pas forcément tout ce qui peut être appréhendé, pensons aux affects actifs que Deleuze désigne aussi sous l'expression (non)-être de l'image ^{DzIM?} ou encore à ce non-être comme être du problématique ^{DzLS_148}. C'est que la distinction logique entre être et non-être n'est pas assez fine, il y a plus de non-être que d'être, ou pour caricaturer il y a plus de non-sapins que de sapins. Ce qui font cette distinction sont souvent obligés de se restreindre pour éviter le désastre. Cette forme de capacité restreinte est sujet à la réflexion et perpétue ce que l'on nomme depuis Descartes la subjectivité.

Le capable n'est pas le virtuel non plus. — L'intérêt avec la capacité : elle n'a pas non plus recours au virtuel. C'est ce qu'a peut-être sous-estimé Deleuze. Il est inutile de chercher des signes de ce qui est invisible ou inobservable. On est, en situation, capable ou pas de fournir l'effort nécessaire. L'éternel retour sélectionne qui s'affirmer, il n'y a pas tant d'incertitude que ça Il s'agit de savoir comment on peut développer une capacité alors qu'aucune vérité, aucune croyance ne vous porte, ne vous transit. Simplement des signes qui vous appellent, qui vous indiquent comment retourner une situation en votre faveur. Être capable ou plutôt le devenir et filer droit vers les signes. Le capable biaise alors la réciprocité du possible et du réel, sans même recourir au virtuel comme une chose en soi. Là est sa force et son autonomie par rapport à tout Dieu. Petit détour sur le virtuel conçu par Deleuze. Le grand circuit entre le virtuel et l'actuel diffère du court-circuit chez Deleuze qui les fait raisonner en une soi-disant

« image-cristal », même là encore c'est le même fantasme métaphysique qui se produit puisqu'il demeure l'une des dimensions du chiasme, une dimension invisible qui se détacherait de ce qui est visible actuellement, même si l'image-cristal, la cristallisation autour de celle-ci tend à rendre le virtuel indiscernable de l'actuel. L'essentiel est alors plus que de le résoudre le chiasme de le dissoudre, d'y être indifférent. Au travers du chiasme que Deleuze perpétue avec son virtuel, il s'agit d'une illusion pleine de petite psychologie, de la forme dégénérée de vie qui se complait dans un système hétéronome. Nous ne désignons plus alors le même réel, ce qui ne se laisse voir, au sens profond de Nietzsche, c'est l'autonomie, c'est la liberté. Tout cela tient de l'invisible, de l'inexpérimentable pour qui refuse de s'immerger dans la réalité. L'invisible est l'expérience que fait celui qui reste prisonnier des textes et des institutions. L'invisible est un fantasme que rend inutile la capacité. Nous sortons de l'intelligible qui ramène tout à du statique et surgit alors un entendement réformé, une nouvelle appréhension de la réalité qui s'appuie sur des affects actifs et non sur des affections, non sur des liens comme on en vit au quotidien s'appuyant sur une sensibilité pascalienne propre à résoudre tous les problèmes et à donner des solutions créatrices : Pascal inventa la machine à calculer ou le transport hippomobile en commun (carrosse à cinq roues). Insistons bien pour comprendre Spinoza que les affects ou les signes ne sont pas des affections. Les affections portent sur d'autres affections, les affects influent sur la capacité elle-même, ils éveillent ou éteignent (si on ne sait les aborder) notre aptitude à résoudre des problèmes. A savoir s'orienter dans les signes, on se met dans de meilleures conditions. D'où l'intérêt pour les affects porteurs d'intensité et avec à la clé, ce qui doit être affirmé : l'éternité, le fait d'avoir atteint une capacité inouïe qui rend apte à esquiver tous les problèmes, ces embûches qui nous viennent dans les pattes.

Comme il y a au moins trois régimes d'éternité, il y a trois capacités qu'il faut travailler dans l'effort. La grandeur d'une civilisation s'y joue mais c'est aussi ce qui la rend plus proche de sa disparition, de ce que l'héritage . La capacité hétéronome est soucieuse d'ailleurs, elle ne pense qu'à accumuler en prévision de cet ailleurs : profit ou reconnaissance, son pendant et la résignation des humbles et des modestes. La capacité homonome reconnaît des absolus, des invisibles inatteignables, elle parle d'infini pour nous rappeler combien, ici-là, nous sommes finis. La capacité autonome est porteuse de « fini illimité », se situations sans cesse renversées et subverties. Chaque capacité a sa tonalité, sa sensibilité ou son mode de reconnaissance. Ce que l'on peut répéter c'est qu'il y a autant de capacités que de régimes de pensée ou d'actions mais ce qui importe, dans chaque, quelque soit la capacité (hétéronome – homonome – autonome) c'est de mettre en œuvre tout ce que peut une volonté de puissance ou capacité d'énergie car comme dit Nietzsche qu'elle soit de succession, convaincue d'immortalité ou au présent, il y va de l'éternité !

Vers la capacité autonome. — La capacité autonome n'est ni spéculation abstraite sur la métaphysique ni spéculation financière sur le profit. Pour parler en termes moins courants elle n'est ni homonomie ni hétéronomie qui sont d'autres manières d'envisager ce qui nous entoure, ce dans quoi nous nous impliquons. La capacité autonome n'éprouve aucun ressentiment ni aucune mauvaise conscience. Elle n'est ni haine ni honte. Elle n'est ni résignation ni révolté mais la simple implication dans les problèmes de son temps et leur dépassement. C'est pour cela qu'elle est création au sens où l'on peut dire que toute solution à un problème est créatrice en même temps qu'elle le dissout. C'est par exemple la résilience, Antigone parvenant à s'enfuir, c'est-à-dire la capacité que l'on a à surmonter un traumatisme ou une épreuve oppressive souvent imposée par la morale issue d'un Etat ou d'une Eglise bref d'une communauté d'individus. Il faut sans hésité s'immerger dans la réalité comme Spinoza, assumer le caractère tragique de l'existence. Il faut savoir avec gaieté comme Dostoïevski que

l'important n'est pas de commettre un crime mais ce que l'on en fait de tout cela. Ceci nous fait entrer dans un monde plus dynamique, plus nomade, mais où le motif principal n'est pas le mouvement ou la contingence mais l'effort consenti pour réduire les problèmes. Il n'y a pas urgence. Ce nomadisme n'a rien à voir avec le fait d'être migrant, le nomadisme s'attache à ce qui est ici et qui peut être problématique. Mais le nomadisme ou la pensée affective s'attache à ce qui nous affecte directement comme les signes porteurs de vie par exemple. Les signes porteurs d'une vie plus riche, plus nuancée et donc plus intense.

Il ne s'agit pas d' « instituer un peuple »^{CstFP_42} par un contrat ou un projet en abolissant un régime, un peuple précédents mais de réveiller ce qui est proprement vital en chacun, ce qui est résigné dans la haine ou la honte pour le tourner vers d'autres mœurs qui paraissent aujourd'hui immorales à la majorité mais sont la marque de l'amour le plus libre, le plus fort. Rousseau parlait de « changer de mœurs »^{CstFP_42}, d' « instituer un nouveau peuple » mais on en restait à un sentimentalisme qui porte à l'égalité et à la compassion. Choses que Rousseau ne pratiquait pas dans les faits. L'amour le plus libre porte sur la vie et non sur des sentiments envers des personnes, il porte sur des affects non des affections, il n'est pas une amitié qui tourne bien souvent à un rivalité. Amitié et rivalité sont la même chose chez les amoureux de la sagesse que sont les philosophes. C'est tout autre chose que nous pointons : on peut l'appeler constellation affective, c'est-à-dire un ensemble de penseurs qui recueille ce qui doit être affirmé comme valeurs et se les échangent pour se simuler, se contaminer d'une énergie active. Cette constellation affective nous met d'emblée ce que Nietzsche comme Badiou nomment une surhumanité.

La surhumanité n'advient que si d'une part on simplifie ce qui est complexe et d'autre part que si on se pose la question du travail libre et du travail forcé. Le premier genre de travail est un travail thérapeutique sur soi comme nous l'avons montré avec les multiples guérisons chez Nietzsche, d'une plus grande santé que la petite santé de Spinoza. Le second travail est plus proche d'une forme quotidienne et pessimiste faite de la peine de la semaine et d'ennui du week-end. S'éduquer au premier genre de travail changerait considérablement l'humanité et ses aspirations habituelles et nous éloignerait aussi des spéculations dans le vide que sont la métaphysique et le boursicotage (l'abstraction et la finance). Alors se produira une autre appréhension des problèmes qui ira au cœur des choses et mettra de côté les atermoiements. Il est tout à fait possible comme le montre la neurobiologie avec la plasticité du cerveau d'atteindre une capacité cérébrale et intuitive hors du commun. Que ceci ne soit pas une anomalie vaincue mais une anomalie puissante et contagieuse est tout à fait envisageable : Toni Negri le pense en parlant de Spinoza, simplement en dépassant le stade de l'oppression et du souffre-douleur pour celui de l'autonomie et de la liberté (L'anomalie sauvage p. 29). Tel est le collectivisme de la surhumanité. Ce n'est ni un communisme égalitaire ni un individualisme libéral mais la prise en compte d'intensité et de potentialité nouvelles. Telle est la capacité autonome.

Si la capacité résulte d'une organisation heureuse, d'une société qui tolère une pulsion libidinale plus grande, on peut aussi dire que la liberté résulte d'une capacité à se tenir à distance de la haine et de la honte, de l'ennui et de la peine. Mais suppose de s'être immergé et d'avoir traversé les turbulences tragiques de la vie car sinon comme le dit par ailleurs Nietzsche l'homme capable, fourvoyé dans sa capacité, ne peut en juger librement. C'est que tout penseur doit avoir subi une période de détachement par rapport à la réalité mais plus nécessairement par rapport au discours et langage creux avant de s'en réimprégner plus librement. En appelant à la capacité autonome, pensons à cette phrase de Spinoza à la capacité autonome disons que : « nous sommes reconnaissants les uns envers les autres d'être libres ».

Pour conclure cette partie. — Au travers des deux éternités présentes dans la philosophie de Deleuze, l'une de succession comme immortalité, l'autre de coexistence comme nouveauté (chacun pouvant l'expérimenter s'il s'en donne l'effort), nous avons deux points de vue sur l'éternité, car les deux éternités sont inconciliables, mais la coexistence de deux régimes de pensée au sein de la philosophie de Deleuze qui n'aborde de fait pas la même éternité : un régime propre à une philosophie de l'Oouvert ou du Dépli et un régime propre à une pensée du Dehors ou du Surpli. Ce que Deleuze a laissé en suspens, comme un désert pour les philosophes à venir est explicité dans le dernier chapitre au titre éloquent (« Vers une formation de l'avenir ») : c'est le surpli. Le surpli n'est ni l'élévation à l'infini propre à la pensée classique, ni la finitude mais le fini-illimité. Et plus loin encore, « *Le fini-illimité ou le surpli, n'est-ce pas que Nietzsche traçait déjà, sous le nom de l'éternel retour ?* »^{DzF_140}. Laissons alors quelques questions ouvertes, à savoir : notre époque se résume-t-elle à cela : 1°) accumuler du capital (économique, électoral autant que « spirituel »), 2°) instituer des corps et du langage autant que des vérités, 3°) libérer le flux de la vie autant que les forces qui dans les différentes composantes animent la vie. L'une des hypothèses de départ de notre travail est de soutenir que la métaphysique provient de ce que les distinctions sur la réalité sont mal faites et nécessite un surajout à la « physique » envisagée appréhendée comme statique. Certes on peut nous reprocher un goût pour l'adéquat mais on peut tout bonnement se dire qu'on ne fait que passer et qu'un jour son cerveau ne sera plus apte à l'effort, disponible à la pensée. D'où un certain intérêt à décomposer le chiasme chez Merleau-Ponty, pour en somme éviter une somme de faux-problèmes qui encombrant la pensée, la freine comme des vides d'adhérence. Le travers chez Merleau-Ponty est sans doute de tout faire tourner autour du visible, d'une philosophie visuelle qui par conséquent conduit aux impasses de l'intelligence, de la raison classique (toujours visuelle) : à savoir la trop grande objectivité qui nie les processus. Surgit, là, le caractère dépréciateur de l'intelligence qui nie certaines dimensions de la vie mais surtout les délires dont Platon disait : « *Des biens qui nous échoient les plus grands sont ceux qui nous parviennent par un délire* ». Badiou a réussi sous le concept de sujet un apparent tour de force qui tient du concept même de capacité. Cette capacité d'énergie dont Deleuze disait qu'elle était une nouvelle subjectivité. Reste à savoir où elle se répand : dans un individu qui participe d'un sujet qui reconnaît une vérité ou dans l'animation et la construction d'un collectif apte à transformer ce qui est. Or il n'y a pas d'absolu, toute métaphysique repose sur l'idée d'absolu que ce soient des vérités chez Platon ou Badiou, des déterritorialisations chez Deleuze, même le surhomme de Nietzsche si l'on l'envisage comme un type de perfection absolue. Absolue marque la réduction, l'indication de qui a été obtenue par l'effort, par un saut « quantique » ou affectif. Mais c'est par exemple tout à l'honneur de la physique quantique d'avoir procédé à ce que les scientifiques post-kantiens appellent la suppression des inobservables, à l'évacuation de toutes les formes d'absence et de néant qui elle peuple la philosophie. L'absolu dénote une croyance surinvestie qui à un moment donné pose problème quand elle est réinvestie sous la forme d'un simulacre de vérité par un autre sujet qui lui ne se place pas au même niveau, on pourrait dire que ça produit du mal pour rien. En cela nous nous écartons très peu de Badiou^{BdE}. Ce qui est absolu, est séparé de nous, est sans début ni commencement à la différence de nous, donc ne nous est pas connu, accessible. On peut donner quelques exemples. On a envisagé un zéro absolu en température mais déjà les condensats de Bose-Einstein nous révèlent d'autres tendances de la « matière » au delà de ce qui passe pour un absolu, et qui n'est en fait qu'un seuil. Un autre exemple est celui du vide, les scientifiques ont réussi à recomposer de l'ultravide qui est l'ordre de 10^{-7} pascals, mais tout nous dit que des éléments isolés y

flottent. On peut voir les absolus comme les chimères et les idoles d'une civilisation (par exemple la substance ou la chose en soi) qui plutôt que de générer sa propre authenticité placent des valeurs à l'horizon. Les absolus en quelque sorte obstruent l'horizon, la possibilité de constituer son propre crible, ses propres signes et donc la capacité à vivre une vie enrichie et « tragique ».

Conclusion

Notre époque

L'artiste ou le philosophe ont souvent une petite santé fragile, un organisme faible, un équilibre mal assuré, Spinoza, Nietzsche, Lawrence. Mais ce n'est pas la mort qui les brise, c'est plutôt l'excès de vie qu'ils ont vu, éprouvé, pensé. Une vie trop grande pour eux, mais c'est par eux que « le signe est proche » : la fin du Zarathoustra, le cinquième livre de l'Éthique. On écrit en fonction d'un peuple à venir et qui n'a pas encore de langage... Il y a un lien profond entre les signes, l'événement, la vie et le vitalisme^{DzP_19...}.

L'époque n'est plus celle de penseurs qui seraient comme des comètes dont la pensée imprévue serait incompréhensible. Leurs actes de pensée ou d'écriture restent dans l'immédiat comme des coups d'épée dans l'eau mais laissent des pistes pour une improbable relève. C'est encore l'exemple de Jacques Derrida, Derrida ne rencontrera que les auteurs qui se laissent infiltrer d'insuffisance, de défaillance, d'inconsistance, bref de l'*apeiron* à charge à lui parfois de l'introduire cette inconsistance sous forme de manque, de sens caché, d'absence qui est plus la marque d'un exilé. Parfois la relève, la cueillette de tout ce qui chez des penseurs doit être affirmée se fait et l'on dépasse alors la dimension du simple recueillement. C'est alors que l'on comprend avec Nietzsche et même Heidegger et Deleuze que notre époque à une étonnante résonance avec les penseurs Grecs, non les plus connus mais ceux que l'on appelait les physiciens, les présocratiques⁷ avant que l'on ne tombe dans la dialectique. Heidegger et Deleuze reprennent Nietzsche sur ce trait : La dérélition d'Heidegger, Par dérélition comprenons sa tendance à la passivité, à l'attente d'un Être en présence qui ne viendra pas et au fond manquera toujours. La question de la philosophie n'est pas celle de l'être, car celui-ci conduit logiquement à penser le non-être et donc à penser la réalité comme apparaître, apparence trompeuse, phénomène que l'on ne peut comprendre en soi. Cette question que l'on appelait la question métaphysique était une manière de détourner l'effort de la pensée, d'individualiser le penseur (ce que l'on retrouve chez Heidegger ou Badiou) mais surtout d'empêcher qu'un continuum de pensée ou une collectivité de penseurs n'advienne. C'est

⁷ Les présocratiques pour une grande majorité sont des physiciens : « La philosophie grecque est née à Milet, en Asie Mineure, au début du IV^e siècle av. J.-C. Enfant robuste et énergique, elle s'est rapidement fait connaître en dehors de son pays natal... Avant que la pensée ne soit « institutionnalisée », avant qu'on puisse parler d'écoles ou des sectes, les différents penseurs tombés amoureux de cette jeune fille ne sont pourtant pas restés tout à fait isolés les uns des autres : existaient entre eux des influences, des relations d'apprentissage – sans compter les liens que leurs désaccord créent. Bref, une tradition s'est ainsi progressivement établie. La première phase de cette tradition constitue ce qu'on appelle la « philosophie présocratique »... Les penseurs grecs ont, après Aristote, divisé la philosophie en trois parties : la logique, ou l'étude de la raison dans toute ses manifestations ; l'éthique, ou l'étude des mœurs et de la vie pratique ; la physique ou l'étude de la nature, de la physis, sous toutes ses formes. En se référant à cette partition, on a considéré les philosophes présocratiques comme des penseurs qui ont étudié la nature, c'est-à-dire comme des physiciens. » (Jonathan Barnes, les penseurs préplatoniciens in Philosophie grecque, PUF, pp. 3-4).

tous ces signes que relève le présent mémoire, comme l'amorce a été faite dans le style des années 60-70.

Notre époque n'est plus à la seule raison, ni à l'entière déraison mais au couplage de l'intelligence et de l'intuition, de la raison et du sentiment aurait dit Pascal, du concept, de l'affect et du percept aurait dit Spinoza. En fait il a toujours été ainsi dès qu'il s'agit de penser l'action plus que de philosopher sur des textes. Comme les Grecs en leur temps, notre époque est elle aussi à un profond bouleversement de la rationalité et de la subjectivité, les deux vont de pair. On peut penser à la physique quantique (à l'opto-électronique ou à la spintronique dont se servent nos lecteurs laser ou nos disques durs), on peut penser aux découvertes génétiques, à la découverte de la plasticité du cerveau en neurobiologie. Cette dernière a par exemple des incidences sur notre manière d'appréhender la pensée. Il est donc bien vain d'aller peser le cerveau d'Einstein si l'on oublie que l'essentiel a résidé dans un énorme effort de pensée de ses premières années d'existence. Mais Einstein a appliqué la méthode transcendantale issue de Kant pour exposer ses théories, ce qui l'a par ailleurs conduit à nier la réalité quantique et la mécanique qui en découlait. L'heure n'est plus au transcendantal, si la science, en tant que pensée a plus d'avance que la philosophie, c'est qu'elle s'est débarrassée de ce qui était inobservable, pur, absolu c'est-à-dire de ce qui existe en droit mais pas de fait, de ce qui n'avait pas prise avec la réalité. Reste les lois qui servent de cadre à sa pensée mais qui sans cesse évoluent, la pensée générant en retour de nouvelles lois ou théories. Il n'est pas évident que la distinction se fasse entre philosophie, art et science car au fond toutes ces disciplines sont porteuses de création c'est-à-dire de pensée. Dès lors qu'une nouvelle subjectivité émergera, comme elle est en train de le faire, l'effervescence fera que la distinction entre philosophie, art et science sera floue. Certes chacune aura son savoir(-faire) respectif mais tous les signes sont là, « tous les signes sont proches »^{DzP-196} pour une nouvelle formation de pensée, à la fois rationalité et subjectivité, bref une nouvelle capacité à penser).

La philosophie n'est ni une quête de la Vérité ni une quête du sens, elle n'a de tâche que de dégager ce qui dans la vie a de l'importance et à indiquer ce qui est fécond, à recueillir et affirmer au-dessus du tumulte et du brouhaha la positivité d'une époque. En vérité, il n'y a pas de Vérité présente ni de sens caché qui nous destine mais je laisse en parallèle le fait que l'on puisse s'appuyer soit sur des intensités soit sur des vérités pour dégager l'important et la positivité d'une époque. Nous nous rendons malheureux à ne pas savoir ce qui a de l'importance, à ne pouvoir vivre pour une idée plutôt qu'être pour la mort. Ceci ne sont que les signes avant coureurs d'un basculement de civilisation, d'une nouvelle appréhension qui constitue autour d'elle une positivité, un cercle vertueux où s'agence un collectif affectif. Telle est la liberté ou la capacité d'autonomie

Bibliographie

Les passages en *italique* sont des citations. La référence de chacune d'elles est marquée par un exposant. Les titres des ouvrages, cités dans cette étude, sont abrégés comme suit :

Œuvres des auteurs étudiés

- BdAM Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.
BdC Alain Badiou, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992.
BdD Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, Paris, l'Aube, 1998.
BdDE Alain Badiou, *Deleuze "la clâmeur de l'Être"*, Paris, Hachette, 1997.
BdDI Alain Badiou, *De l'idéologie*, avec F. Balmès, Paris: Maspero, 1976.
BdE Alain Badiou, *L'Éthique*, Paris, Hatier, 1993.
BdEE Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, Paris, Seuil, 1988.
BdEEM article d'Alain Badiou, *L'Être, l'événement et la militance*, Entretien with Nichole-Edith Thévenin, in *Futur Antérieur* 8, pp 13-23, 1991.
BdHTU article d'Alain Badiou, *Huit thèses sur l'universel*, in *Universel, singulier, sujet*, ed. Jelica Sumic, Paris: Kimé, pp 11-20, 2000.
BdLM Alain Badiou, *Logique des Mondes*, Paris, Seuil, 2006.
BdMP Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989.
BdNN Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*, Paris, Seuil, 1990.
BdOT Alain Badiou, *Court Traité d'ontologie transitoire*, Paris, Seuil, 1998.
BdPP Alain Badiou, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Seuil, 1985.
BdTC Alain Badiou, *Théorie de la contradiction*, Paris, Maspero, 1975.
BdUMM article d'Alain Badiou, *Un, Multiple, Multiplicité(s)*, in *Multitudes* 1, pp 195-211, 2000.
- BgMM Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), PUF, .
BgC I Cours I - Leçons de psychologie et de métaphysique (1887-1888), PUF, 1990.
BgC II Cours II - Leçons de Morale et d'esthétique, PUF, 1992.
- DzAGE Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Œdipe* (en collab. avec Félix Guattari) éd. de Minuit, 1972
DzB Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1966.
DzCC Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, éd. de Minuit, 1993
DzD Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues* (en collab. avec Claire Parnet), éd. Flammarion, (1977), augm. 2002
DzDR Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1969
DzF Gilles Deleuze, *Foucault*, éd. de Minuit, 1986
DzID Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, éd. de Minuit, 2002.
DzIM Gilles Deleuze, *Cinéma 1 - L'image-mouvement*, éd. de Minuit, 1983

- DzIT Gilles Deleuze, *Cinéma 2 - L'image-temps*, éd. de Minuit, 1985
- DzLS Gilles Deleuze, *Logique du sens*, éd. de Minuit, 1969
- DzMP Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille plateaux* (en collab. avec Félix Guattari) éd. de Minuit, 1980
- DzN Gilles Deleuze, *Nietzsche*, PUF, 1965
- DzNP Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962
- DzP Gilles Deleuze, *Pourparlers*, éd. de Minuit, 1990
- DzPS Proust et les signes, PUF, 1964 - éd. augmentée, 1970
- DzQP Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Qu'est ce que la philosophie ?*, éd. de Minuit, 1991
- DzRF Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, éd. de Minuit, 2002.
- DzSE Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. de Minuit, 1968
- DzSP Gilles Deleuze, *Spinoza - Philosophie pratique*, éd. de Minuit, 1981
- FcDE1 Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, tome 1, Paris, Gallimard.
- Fc MC Michel Foucault, *Les mots et les choses* (1966), Paris, Gallimard.
- MpVI Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible = notes préparatoires* (1959-1961), Tel-Gallimard, 1979.
- MpS *Signes* (1959, préface 1961), Folio-Gallimard, 2001.
- NzAu* Friedrich Nietzsche, *Aurore – Pensées sur les préjugés moraux*, 1881 .
- NzAC** Friedrich Nietzsche, *L'antéchrist*, 1888 ; tr. Eric Blondel.
- NzAZ** Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1883-1885 ; tr. Geneviève Bianquis, rév. Paul Mathias.
- NzBM** Friedrich Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal*, 1886 ; tr. Patrick Wotling.
- NzCI** Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, 1888 ; tr. Henri Albert.
- NzCW** Friedrich Nietzsche, *Le Cas Wagner*, 1888 ; tr. Henri Albert.
- NzDS* Friedrich Nietzsche, *Davis Strauss – le confesseur et l'écrivain*, 1873 ; tr. Henri Albert.
- NzEH** Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 1888 ; tr. Eric Blondel.
- NzGM** Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, 1887 ; tr. Blondel, Hansen-Love, Leydenbach et Péniçon.
- NzGS** Friedrich Nietzsche, *Gai savoir* I-IV en 1882, V en 1887; tr. Hildenbrand & Gratien, éd. Gallimard.
- NzHH* Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain*, 1878-1879 ; tr. Henri Albert.
- NzHV* Friedrich Nietzsche, *De l'utilité de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, 1874 ; tr. Henri Albert.
- NzLP Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe – Études théorétiques* (1872-1875), trad., introd. et notes par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969 ; Paris, GF, 1991.
- NzNT Friedrich Nietzsche, *Naissance de la tragédie ou hellénisme et pessimisme*, 1872 ; tr. Marnold, Morland + Le Rider.
- NzRW* Friedrich Nietzsche, *Richard Wagner à Bayreuth*, 1876 ; tr. Henri Albert.
- NzSE* Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer éducateur*, 1874 ; tr. Henri Albert.
- NzVP Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, tome I (VP1 & 2) et tome II (VP3 & 4) éd. Tel Gallimard ; tr. Geneviève Bianquis.
- *CE *Œuvres*, éditions Robert Laffont, 1993
- **CE *Œuvres*, éditions Flammarion, 2000

Etudes complémentaires

- BeaDP Alain Beaulieu, *Deleuze et la phénoménologie*, Sils Maria éd., 2004.
- BitPP Michel Bitbol, *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Champs-Flammarion, 2000
- BitMQ Michel Bitbol, *Mécanique quantique*, Paris, Champs-Flammarion, 2000
- BorPA Niel Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Gallimard, 1991
- CstFP Cornélius Castoriadis, *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999
- DesMA Vincent Descombes *Le Même et l'Autre*, éd. de Minuit.
- HawHT *Une brève histoire du temps*, Paris, Champs-Flammarion, 1991 (1987)
- RasPS François Rastier, *Problématiques du signe et du texte*, in *Intellectica*, n°23, 1996, pp 11-52
- TheAS Jacques Theureau, *Activité-signe & sémiotique : dossier*, 2002.
- WorIM Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1997.
- WorVB Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000